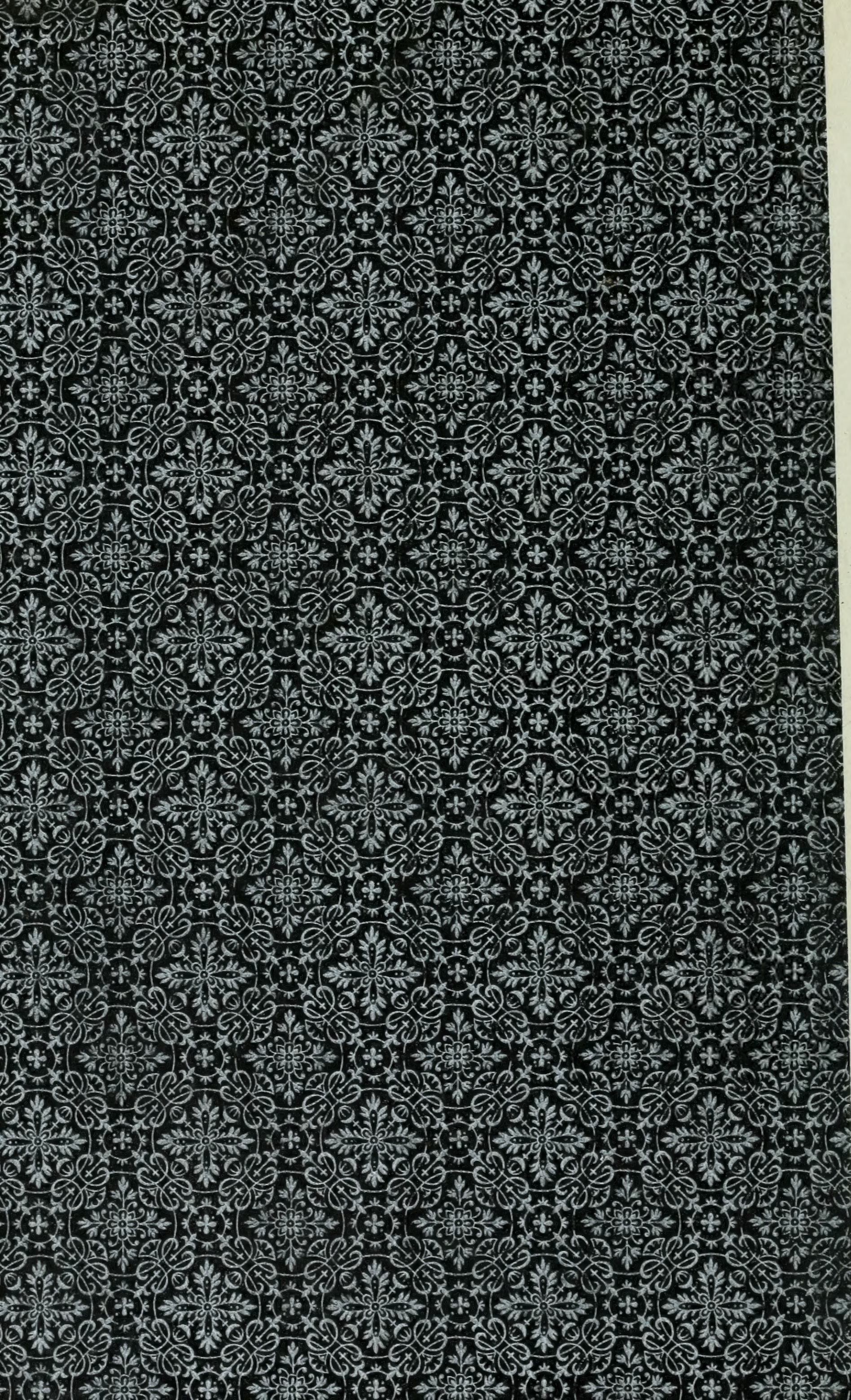
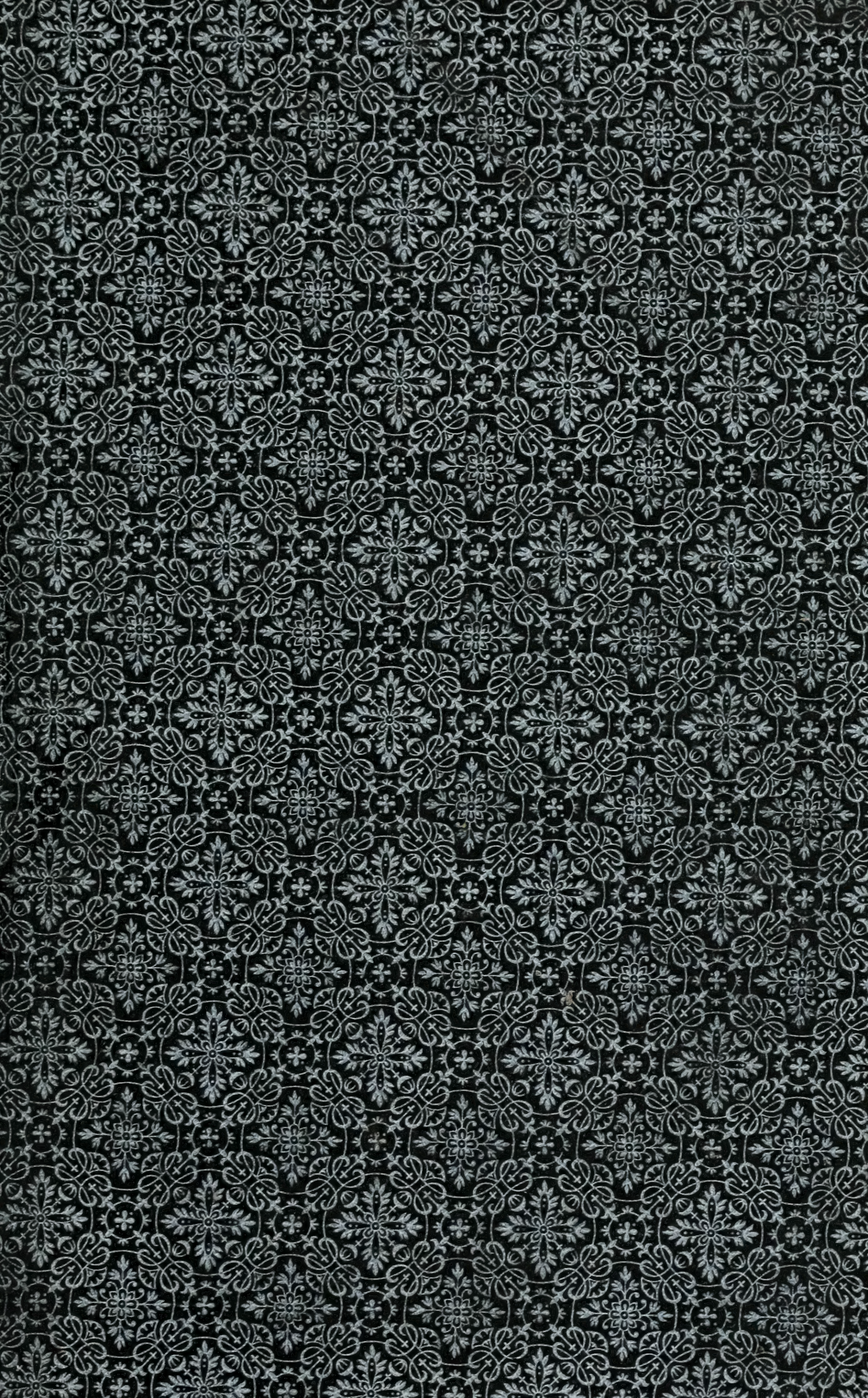

3 1761 04129 4950





Berichtigungen.

Seite 53. Zeile 11. von unten lies: בכל׳. — Zeile 9 von oben lies: aus denen.
" 128. " 3. v. o. l. 10, 7.
" 161. " 12. v. u. st. תעשה l. תקריב.
" 164. " 1. v. o st. תעשה l. תקריב.
" 167. " 2 v. o. l. סממנים
" 167. " 7. v. u. st. jedoch l. daher.
" 238. " 8. v. u. l. von allen ראשונים.
" 267. " 8. v. o. ist noch auf ח״כ z. St. hinzuweisen, wo das להבדיל von dem Innehalten der oft feinen Gränzlinie verstanden wird, die טמא von טהור und כשר von טרפה scheidet
" 268. " 14. v. o. l. קדושות.
" 276. " 19. v. o. l. אהלות ר״ש.
" 411. " 2. v. u. Nach einer Bemerkung des הגאון ר׳ עקיבא איגר זצ״ל zu Sebachim XIII, 3. wären שנים ששחטו בחוץ nur פטורין בזה יכול והם, somit allen anderen איסורין analog, und wäre nur der selbst in solchem Falle stattfindende חיוב העלאה zu erwägen.
" 437. " 2. v. u. ist hinzuzufügen: Vergl. 2. B. M. 23, 13. u. 3. B M. 19, 2.
" 488. " 9. v. u. ist das Wort: nur zu streichen.
" 526. " 15. v. o. ist nach יבמה לשוק hinzuzufügen: wo קידושין nur מספק תופסין sind und צריכה גט מספק Jebamoth 92, b.
" 554. " 14. v o. l. drohten.
" 618. " 7. v. u. l. in ganz.

34. Dies sind die Gebote, welche Gott Mosche für Jisrael's Söhne geboten hat auf dem Berge Sinai.

34 אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי׃

חזק

---

hause werden wie die Bluthingebungsgefäße vor dem Altare sein, jedes Küchengeräth in Jerusalem und Juda wird ein Heiligthum Gottes, des Gottes aller Weltenkreise sein, und es wird dann kein „Krämer" mehr im Gotteshause sein. Man wird Tempel und Tempelleben nicht mehr krämerhaft als „Geschäft" bauen und pflegen, um mit den wenigen heiligen Räumen und dem Paar heiliger Minuten die Heiligkeit aller Lebensräume und aller Lebenzeiten abzukaufen, sondern man wird den Tempel bauen und den Tempel besuchen, um damit zugleich das ganze Leben mit allen seinen Beziehungen der vom Tempel gelehrten Lebensheiligkeit zu weihen.

V. 24. אלה המצות וגו׳, schließt wiederholt das Buch der Priesterlehre, damit auch dieses Kapitel von den Heiligthums-Weihungen und Schätzungen in den Umfang des Gottesgesetzes einzuschließen, nachdem bereits am Schlusse des vorigen Kapitels V. 46. ein ähnlicher, aber nicht gleicher Schluß auf alle übrigen Gesetze dieses Buches rückblickend gegeben ist. Sind die den eigentlichen Inhalt dieses Kapitels bildenden Gesetze über נדרי הקדש, über Tempelweihgelübde, als völlig dem freien Belieben überlassen, auch ebendeshalb nicht Theile der als Zielobjekt des „zwischen Gott und uns" gestifteten Bundes am Schlusse des vorigen Kapitels bezeichneten Gesetze (siehe V. 1.), so sind sie doch nicht minder von Gott auf dem Sinai an Moses für Israel ertheilte Gebote. Es wird das Weihgelübde nicht gefordert; allein wenn es gelobt worden, so unterliegt es nicht minder göttlichen Bestimmungen wie alle andern Thatäußerungen unseres Lebens.

חזק

Schnellpressendruck von H. L. Brönner's Druckerei in Frankfurt a. M.

ner jeden besonderen Gattung als eine besondere, für sich abgeschlossene Spende der Gotteswaltung begriffen, und אין מתעשרין זה על זה: צאן ובקר so wie auch חדש וישן.

Daher endlich gehen in die den Heerdesegen repräsentirende מעשר-Hürde alle lebensfähigen Thiere des Viehstandes ein, selbst wenn sie durch מום oder andere Gebrechen פסולים לגבוה sind, sobald sie nur מותרין להדיוט sind, und also nur zum Segen des Hausstandes zählen, und ausgeschlossen sind nur טריפה und außerdem die in gesetzwidriger Züchtung gezeugten כלאים und die in abnormer Geburt geborenen יוצא דופן und יתום, alle drei wohl nicht geeignet, mit in die Repräsentanz des Heerdesegens zu zählen. Dazu kommt nur noch מחוסר זמן, dessen Ausschluß, abgesehen davon, daß ein Alter von mindestens sieben Tagen erst die Lebensfähigkeit bemerkbar macht, wohl durch die hohe Wichtigkeit des sittlichen Momentes im jüdischen Opferbegriff motivirt sein dürfte, welches eben, wie wir zu K. 22, 27. annehmen zu dürfen glaubten, durch diese temporäre Zurückweisung des noch nicht siebentägigen Thieres eine bedeutsame Pflege finden soll. Das zum Ausdruck des Gedeihens der Heerde als von Gott gewährten Hausessegens bestimmte Zehntenthier wird damit קרבן-heilig, wird zum Ausdruck der Persönlichkeit des Heerdeneigenthümers, die in diesem Opfer Gott nahen und als Frucht alles Häusersegens die durch dessen Genuß zur Gottesnähe aufblühende Menschenpersönlichkeit beherzigen soll. Wie bei'm קרבן פסח kommt auch von מעשר בהמה nur דם und אימורים auf den Altar, und, nachdem damit alles Sein und Wollen mit seinen Strebungen und Zielen aus seinen Beziehungen und für seine Beziehungen zu Gott und seinem Gesetze begriffen,— das Sein wurzelnd in dem zur Gotteshöhe hinanführenden Gesetzesboden, מתנה אחת כנגד היסוד (Sebachim 56, b.) (es ist nicht ganz entschieden ob בשפיכה oder בזריקה, siehe das. und ל"מ zu הל' מעשה קרבנות 5, 7.), das Wollen aufgehend in die Erfüllung des Gotteswillens zur Nahrung des Göttlichen auf Erden, כליות וחלב לריח ניחוח אשה לד' — kommt, wie bei'm קרבן פסח, das ganze Opferthier ohne Priesterantheil den בעלים und deren Angehörigen im Umkreis des Gesetzesheiligthums, in der Gottesstadt, zum häuslichen Genuß.

Das Buch der „jüdischen Priesterlehre" schließt mit zwei Heiligthümern, מעשר שני und מעשר בהמה, in welchen der heitere Lebensgenuß, sittlich gewahrt, selber zur gottnahen Lebensthat gehoben, in welcher jedes Haus zur Gottesstätte wird, jeder Tisch zum Altar, in welchen jeder Jude und jede Jüdin, ohne Priestervermittlung priesterlich geweihet, selber die Gottesheiligthümer genießen, in welchen somit die jüdische Priesterlehre als letztes Ziel aller Heiligthums-Institutionen und alles Priesterwirkens die Durchdringung des ganzen Volkes und des ganzen Volkslebens mit dem Geiste der Heiligkeit und dem Charakter priesterlichen Lebens und Strebens proclamirt, dessen Quell aus dem Gottesgesetze im Allerheiligsten springt, welches allein das Heiligthum zur Gottesstätte macht, und in dessen Verwirklichung allein der Priester die ganze Bedeutung seiner Priesterweihe zu erblicken hat.

Es ist dies ein Ziel, dessen idealste Verwirklichung Secharjah im Zukunftsziel der Zeiten mit den Worten verkündet: ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לד' והיה הסירות בבית ד' כמזרקים לפני המזבח והיה כל סיר בירושלם וביהודה קדש לד' צבאות ובאו כל הזבחים ולקחו מהם ובשלו בהם ולא יהיה כנעני עוד בבית ד' צבאות ביום ההוא: selbst der Schmuck der Rosse wird die Inschrift: „Gottheilig" tragen, die Töpfe des Priestermahls im Gottes-

auf das Elfte verbreiten, קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחר עשר עשירי שלשתן מקודשין. Ein Zurückweisen des Neunten und Elften von der über sie ausgesprochenen קדושה würde, im Widerspruche mit dem beabsichtigten Gedankenausdruck, den Begriff der Gottheiligkeit nur auf das Eine, zum Opfer kommende Thier beschränken. (Vergl. תמורה, מזבח מקדש הראוי לו חומש und Ähnliches.) Es kann aber die קדושה des Zehnten sich auch auf das Elfte nur dann verbreiten, wenn das Zehnte nicht stillschweigend oder ausdrücklich als Zehntes, sondern als die Reihe noch nicht schließendes Neunte genannt worden, נעקר שם עשירי ממנו. Sonst ist mit dem Zehnten die Reihe geschlossen und mit dem Elften kann nur eine neue Güterreihe begonnen werden.

Wenn so sich die Zehntheiligung auf das Vorhergehende und Nachfolgende mitverbreitet, so stellt sich an ihnen der Opfergedanke in einer sich abstufenden Dreitheilung dar: das Neunte hat bloß die קדושה, gelangt aber nicht zum Opfer, das Zehnte kommt als מעשר auf den Altar (siehe unten), und das Elfte wird שלמים.

Zur Darstellung dieses ganzen, den Gütersegen auch in seinem letzten, sich aus dem bereits Gewonnenen erzeugenden Abschluß als Gottessegen proclamirenden Gedankens gehört wesentlich das entschiedene Vorhandensein eines „Zehnten". Nur da stellen sich zehn als eine geschlossene Güterreihe dar, deren Neune als zu dem Zehnten führend gezählt werden können. So lange aber das abschließende Zehnte zweifelhaft ist, ist die Zusammhörigkeit der Güter = Gruppe überhaupt nicht gegeben und fällt sie in einzelne Objekte auseinander, daher wohl עשירי ודאי ולא ספק. Da endlich bei מעשר בהמה nicht ein „Zehntel" des Viehstandes, sondern je ein „Zehntes" von Thieren zur Weihe kommen soll, so kann eine noch nicht gezählte Heerde nicht als bereits der Weihe Angehöriges und nur der Ausscheidung Harrendes enthaltend betrachtet werden. In einem zehntpflichtigen Getreidehaufen ist bereits ein der Ausscheidung harrendes „Zehntel" als Zehntel vorhanden; denn das Ganze ist nur in der Summe aller seiner Theile gegenwärtig, und jeder Theil trägt im Ganzen den Theilcharakter. Ein zehntpflichtiger Getreidehaufen ist daher טבל. In einer noch ungezählten Heerde trägt aber noch kein Thier den Charakter eines „Zehnten", der ganze Begriff kann nur mit der ordnenden Zählung beginnen, darum kann bei מעשר בהמה der Begriff טבל nicht stattfinden. מעשר בהמה ist somit ein Huldigungsausdruck für den unter Gottes fürsehender Waltung sich fortschreitend gestaltenden Gütersegen des Menschen. Es ist somit begrifflich als Opfer mit מנחה verwandt, das ja ebenfalls die Güter der Nahrung, des Wohlstandes und der Lebensbefriedigung Gott als dem Geber huldigend darreicht. Wie daher מנחה das einzige קרבן נדבה ist, das nicht בשותפות, das nur von einem Einzelnen gebracht werden kann, und darin die göttliche Waltung, als השגחה פרטית, als speciellste, das Einzelngeschick eines jeden einzelnen Menschen überwachend und fürsorgend, anerkannt wird, ganz so auch מעשר בהמה nicht בשותפות, שותפין פטורין ממעשר בהמה (Siehe zu K. 2, 1.).

Und so wie in מעשר בהמה der Gütersegen eines jeden einzelnen Hauses als besonderes Augenmerk der göttlichen Fürsorge zum Ausdruck kommen soll, und daher auch nur das Zugeborene, oder mindestens das Zugereifte (als מחוסר זמן Erworbene), nicht aber als reif Gekaufte, oder als Geschenk Erhaltene, לקוח וניתן במתנה, מעשר=fähig und pflichtig ist: also wird auch ein jeder Jahressegen, und in jedem Jahre der Zuwachs ei=

והיה הוא. — Siehe zu K. 22, 25.). — ולא ימירנו ,ואם המר ימירנו וגו׳ siehe oben zu V. 10. — ותמורתו וגו׳, gleichwohl kommt תמורת מעשר nicht als קרבן auf den Altar, in dieser Beziehung sind בכור מעשר ופסח gleich, von allen dreien kommt die תמורה nicht als קרבן auf den Altar (Sebachim 37, b.), תמורת מעשר bleibt bewahrt bis es einen מום erhält und dann zum Genuß erlaubt wird, יאכל במומו לבעלים (Themura 21, a.)

לא יגאל. Weder das מעשר selbst, noch dessen תמורה hat פדיון (Themura das.) (Siehe zu V. 10.), und ist nach Bechoroth 31, b. f. das לא יגאל noch in dem erweiterten Begriff der Dispositionsbeschränkung zu begreifen, daß es, ebenso wie חרמים, von denen es V. 28. heißt: לא ימכר ולא יגאל, auch nicht veräußert werden kann. Es hat nur die Opferbestimmung, daß דם und אימורים auf den Altar kommen, es selbst aber, wie מעשר שני, im Umkreis des Tempelheiligthums in Jerusalem genossen werde.

Versuchen wir den Gedanken zu ermitteln, der in allen diesen Bestimmungen zum Ausdruck kommen dürfte, so haben wir bereits zu 1. B. M. 14, 20. bemerkt, daß מַעֲשֵׂר überhaupt nicht ein Zehntel, wofür der Ausdruck עשירית da ist, sondern das Zehnte bedeutet. Es ist eine active Form, wie מַשְׁעֵן מַפְתֵּחַ, und bezeichnet das Zehnte als das Abschließende, Letzte.

Wir haben schon dort den Gedanken geäußert, daß wie in בכור und בכורים das einen Güteranwachs eröffnende Erste im Hochgefühle der Gottesgewährung Gott und seinem Gesetzesheiligthum geweiht wird, also in מעשר auch das eine Gütererrungenschaft abschließende Letzte Gott und seinem Gesetzesheiligthum, zur Bethätigung des Gedankens geweiht werde, daß selbst noch der, leicht als natürliches Produkt aller vorangehenden Errungenschaften zu begreifende letzte Pfennig ganz ebenso als Geschenk der segnenden Fürsorge Gottes zu begreifen sei, wie der erste, mit welchem erst das Werden der Güter sich erschloß. Dieser Gedanke nun, der nicht ein Zehntel der Habe, sondern ein jedes Zehnte als Zehntes, somit als Produkt der ganzen vorangegangenen Güterreihe zum Ausdruck unserer Gottesbeziehnungen heiligt und eben damit in dem producirten Zehnten die ganze producirende Güterreihe und das Produciren selber als Gewährung göttlicher Fürsorge begriffen und dargestellt sein läßt, dieser Gedanke ist es, der ganz besonders im Heerden-Zehenten, in מעשר בהמה zur Darstellung kommt. Nicht Eins aus Zehn, oder Zehn aus Hundert, herausgegriffen, oder gar herausgewählt, bildet das מעשר בהמה. Das hieße eben nur dieses Bruchtheil, dieses Zehntel Gott weihen. Vielmehr ganz sich selbst überlassen, so daß das eine Thier so gut wie das andere sich als Zehntes darbieten kann, wird der Heerdenbesitz veranlaßt, einzeln unter den zählenden Herrenstab durchzugehen, oder mindestens werden die Thiere, wie sie sich eben ruhend darbieten, gezählt, und sobald neune gezählt sind, ist das Zehnte von selbst מעשר-heilig, עשירי קדש מאליו; es sind eben die vorangezählten Neune, die das Zehnte als deren Produkt heiligen. Und eben darum ist auch an dem bereits zum מעשר-Zweck Gezählten für diese das מעשר-Gebot erfüllt, selbst wenn, nachdem sie gezählt worden, das Weiterzählen vereitelt worden, מנין הראוי פטור; denn in ihrem Zählen zum Zweck der Zehnten-Weihe haben sie bereits für ihre Beziehung zu Gott, als unter seiner Waltung Güterzuwachs schaffende Güter, Ausdruck und Darstellung gefunden. Eben darum ist auch die Heiligung des Zehnten keine in sich absolut abgeschlossene; es kann auch das Neunte an seiner Heiligung theilnehmen, und sie kann sich auch

33. Er soll nicht unterscheiden zwischen Gutem und Schlechtem und soll es nicht austauschen; wenn er wie immer es austauscht, so bleibt es und sein Austausch, auch es wird heilig. Es darf nicht ausgelöst werden.

33 לֹא יְבַקֵּר בֵּין־טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם־הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה־הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה־קֹּדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל׃

---

zählt sind, das Zehnte in der Hürde gestorben, sind die bereits gezählten von der Zehntpflicht frei, מנין הראוי פוטר (das.) יעבור וגו' heißt es, ולא שכבר עבר, nur das zum ersten Male in die Zählung übergehende macht das Zehnte heilig, nicht aber ein bereits einmal zu diesem Zweck hinübergegangenes. (Das. b.) Es heißt nun nicht: וכל מעשר בקר וצאן העשירי אשר יעבר וגו', sondern es unterbricht sich die Construction: וכל מעשר וגו' כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש, so daß zu dem Prädikat יהיה קדש zwei Subjekte gegeben sind: וכל מעשר וגו' העשירי und כל אשר יעבר וגו' יהיה קדש יהיה קדש, und lehrt (das. 60. b.) die Halacha, daß sowohl das objektiv zum Zehnten Durchgehen unter den Stab das betreffende Thier קדש mache, selbst wenn es irrthümlich etwa als das Neunte gezählt worden, als auch der zum Zehnten bestimmende Ausspruch קדש mache, selbst wenn er irrthümlich das Neunte oder Elfte als das Zehnte gezählt. Die עברה macht קדש und die עשירי=Benennung macht קדש, so daß אם קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין. Nasir 32, a. ist eine nicht ganz ausgetragene Differenz, ob nur eine irrthümliche Benennung des Neunten und Elften als Zehntes, oder selbst eine absichtliche diese heiligende Wirkung habe, ob טעותו ולא כונתו oder טעותו וכל שכן כונתו (Siehe מל"מ zu Bechoroth 8, 1.). Die auf diese Weise dem Neunten, Zehnten und Elften gewordene קדושה ist aber nicht gleich; das Neunte kommt nicht auf den מזבח, ist vielmehr נאכל במומו, das Zehnte ist מעשר, und das Elfte קרב שלמים (Bechoroth 6, a.). Obgleich aber so eine irrthümliche oder vielleicht selbst absichtliche Bestimmung קדושה von dem wirklichen Zehnten selbst auf das Neunte und Elfte verbreiten kann, so ist doch ein zweifelhaft Zehntes in keiner Weise קדוש, עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, so daß, קפץ אחד מן המנויין לתוכן הרי אלו פטורין, wenn Eines der bereits gezählten und dadurch im Moment des Gezähltwerdens durch מנין הראוי (siehe oben) פטור gewordenen unter die noch ungezählten zurückgesprungen ist, alle מעשר=frei geworden sind, weil über jedes der Zweifel obwaltet, ob es vielleicht das bereits מעשר=freie sei, somit von der ganzen noch ungezählten Menge keines mit Bestimmtheit das Zehnte werden kann, und gewährt hier das sonst überall gesetzliche Mehrheitsurtheil, בטול ברוב und כל דפריש מרובא פריש, nicht die genügende Entschiedenheit (Siehe Baba Mezia 6, b. מ"ש z. St.)

V. 33. לא יבקר בין טוב לרע: in demselben Sinne wie oben V. 10. Er hat auf die Beschaffenheit der einzelnen Thiere nicht zu sehen, ob eines תם oder בעל מום ist, und darf nicht darauf einwirken, welches Thier als das Zehnte hervorgehe. (Bechoroth 36, b.) Ebenso wie auf בעל מום, so kann auch auf die damit verwandten פסולים: רובע ונרבע וכו' die מעשר=Bestimmung fallen, nicht aber auf כלאים טרפה וכו' (Bechoroth 57, a.

32. Aller Zehnte aber von Rind oder Schaafen, Alles, was unter den Stab durchgeht, das Zehnte soll Gott heilig sein.

32. וְכָל־מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר־יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה־קֹּדֶשׁ לַיהוָה׃

---

der Eigenthümer selbst מעשר שני = Früchte auslöst, er, wie bei jedem מקדיש, חומש hinzuzufügen habe.

V. 32. וכל מעשר בקר וגו׳. מעשר בהמה ist für den Viehstand das, was מעשר שני für den Bodenreichthum ist. Es ist von dem jährlichen Heerdenzuwachs das Zehnte zum קרבן zu bestimmen, wovon דם und אימורים auf den Altar kommen, das ganze Opferthier aber den בעלים zum Genuß verbleibt, ohne einen den כהנים zugewiesenen Antheil. Erhält es einen מום, oder ward es als בעל מום das Zehnte (siehe V. 33.), so wird es von den בעלים genossen, ist aber, wie פסולי מוקדשים, אסור בגיזה ובעבודה. Es ist auch נוהג בחוצה לארץ, wird aber nach ר״ע selbst בזמן הבית aus der Fremde nicht zum קרבן gebracht, sondern kann nur, wenn von מום befallen, von den בעלים genossen werden. (Bechoroth 53, a.) Nur die in Einem Jahre Einem Eigenthümer geborenen oder von ihm vor dem opferfähigen Alter von 7 Tagen als מחוסר זמן (siehe K. 22, 27.) erkauften Thiere bilden zusammen eine מעשר=pflichtige Gruppe, wenn es deren mindestens Zehn sind. Von diesjährigen auf vorjährige, מחדש על ישן, und umgekehrt, wird nicht מעשר gegeben. Auch לקוח oder ניתן לו במתנה, auch ein im bereits opferfähigen Alter durch Kauf oder Schenkung erworbenes ist nicht zehntpflichtig (Bechoroth 55, b. 56, a.) Die zehn Thiere müssen nur Einen Eigenthümer haben, שותפין sind פטורין ממעשר בהמה (das. 56, b.). Eine mehreren Kindern vom Vater zugefallene Erbschaft von Thieren bleibt, solange sie in ungetheiltem Hausstande, בתפיסת הבית, leben, מעשר = pflichtig; haben die Geschwister getheilt, so hat, selbst wenn sie wieder zusammentreten, חלקו וחזרו ונשתתפו, keine מעשר=Pflicht statt. (Das. 56, b.) Hinsichtlich der מעשר=Pflicht bilden בקר einerseits und Schaafe und Ziegen zusammen als צאן anderseits getrennte Gruppen. Man kann wohl von Schaafen auf Ziegen und umgekehrt, nicht aber von beiden auf Rinder und umgekehrt מעשר geben (Das. 52, a.). Es ist diese Zehntpflicht nicht eine so absolute wie מעשר דגן, daß die Thiere vor Ausscheiden des Zehnten טבל und als solche אסור בהנאה wären; Verkauf und Genuß vor Erfüllung der מעשר = Pflicht ist statthaft, מצוה ist es jedoch die מעשר=Pflicht nicht zu verabsäumen (das. 58, a.).

כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש. Man läßt die Thiere aus der Hürde durch eine schmale Thüre einzeln unter dem Stab durchgehen, zählt sie von Eins bis Zehn und bezeichnet das Zehnte als solches mit einem rothen Strich. Gültig ist es auch wenn sie ruhend gezählt und das Zehnte zu מעשר genommen worden, nicht aber wenn ohne Ordnungszählen Eines von Zehn oder Zehn von Hundert herausgegriffen worden. (Das. 58, b.) Auch wenn neune hinausgegangen und das Zehnte in der Hürde zurückgeblieben, ist es von selbst קדוש, עשירי מאליו הוא קדוש (das. 59, a.). Auch wenn, nachdem einige bereits aus der Hürde herausgekommen und zur Heiligung des Zehnten ge-

30. וְכָל־מַעְשַׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע
הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לַיהֹוָה הוּא קֹדֶשׁ
לַיהֹוָה׃
31. וְאִם־גָּאֹל יִגְאַל אִישׁ מִמַּעַשְׂרוֹ
חֲמִשִׁיתוֹ יֹסֵף עָלָיו׃ מפטיר

30. Jeder Zehnte von der Saat des Landes, von der Baumfrucht, ist Gottes, ist Gott heilig.

31. Wenn immer Jemand von seinem Zehnten einlöst, so hat er dessen Fünftel hinzuzufügen.

---

ein solcher mit erfolgtem Todesurtheil aufgehört, für das hieniedige Gottesheiligthum die berechtigte Existenz einer נפש zu haben, ist daher keine Persönlichkeit mehr, auf welche der ערך-Begriff und somit ein ערך-Gelübde Anwendung finden könnte, selbst nicht, wie מל"מ zu הל' ערכין I, 13. consequent bemerkt, wenn er sich auch durch Flucht dem Vollzuge des Urtheils entzogen hätte.

V. 30. וכל מעשר הארץ וגו' לד' הוא. Vergl. 4. B. M. 1, 4. ראש לבית אבותיו הוא. Dem Begriff חרם, der dem Eigenthümer das Verfügungsrecht völlig entzieht, schließt sich die Kategorie מעשר שני mit beschränktem Verfügungsrecht an. Es ist hier nämlich von מעשר שני, dem in jedem ersten und zweiten, vierten und fünften Jahre der Schemita-Periode vom Getreide, Wein und Oel, דגן תירוש ויצהר, auszuscheidenden, zweiten Zehnten die Rede, dessen Bestimmung ausführlich 5. B. M. 14, 22 f. (siehe das.) gegeben ist, der in Natura oder in Auslösung in Jerusalem genossen werden muß, und an dessen Stelle in jedem dritten und sechsten Jahre (das. 26, 12.) מעשר עני tritt. Es steht hier nur wegen seiner Verwandtschaft mit הקדש und speciell mit חרם. Wie חרם בבית בעלים (siehe V. 2 .) ist מעשר שני Gottes Eigenthum, ממון גבוה. Ueber חרם hat jedoch Gott zu Gunsten der כהנים verfügt, und in deren Händen wird es völlig חולין. מעשר שני jedoch bleibt ממון גבוה; allein es hat Gott, dessen Eigner, dem früheren Eigenthümer daran ein beschränktes Verfügungsrecht wieder gegeben und eine bestimmte Benutzungsart desselben geboten. Unser Satz sagt: jeder Boden-Zehnte, der von der Saat des Landes und von der Baumfrucht Gott gegeben wird, (— es ist dies eben nur der zweite, im Umkreis des Gottesheiligthums zu frohem Genusse kommende Zehnte, da מעשר ראשון dem לוי und מעשר עני dem Armen gegeben werden—) bleibt ein Gottesheiligthum, ממון גבוה, selbst in den Händen des ihn genießenden Menschen, er kann es nicht verkaufen, nicht einfach verschenken, (—vergl. Kiduschin 54, b. mit מעשר שני 1, 1. ר"ש das. —) nicht verpfänden, nicht pfänden, nicht vertauschen, und es wird nicht wie andere mobile Güter durch משיכה erworben. (Kiduschin 54, b. מ"ש 1, 1.)

V. 31. ואם גאל יגאל וגו'. In dem eigentlichen מעשר שני-Kapitel (5. B. M. 14, 22 f.) wird bestimmt, daß wenn das Hinaufbringen der מעשר שני-Früchte aus der Ferne zur Tempelstadt zu beschwerlich wäre, eine Auslösung derselben in Gelde gestattet sei, die קדושה der Früchte dann von ihnen auf dieses Geld übergehe und es dann in der Tempelstadt in מעשר שני-Bedeutung verzehrt werden solle. Hier heißt es nun, daß wenn

29. כָּל־חֵ֗רֶם אֲשֶׁ֧ר יָחֳרַ֛ם מִן־הָאָדָ֖ם לֹ֣א יִפָּדֶ֑ה מ֖וֹת יוּמָֽת׃

28. Wer aber der Bannausscheidung aus dem Kreise der Menschen verfallen ist, hat keine Auslösung; vielmehr ist an ihm die Todesstrafe zu vollziehen.

---

vielmehr als Sünde, sich seines ganzen Vermögens zu Gunsten tempelheiliger Zwecke zu entäußern, ja sie spricht: אין אדם רשאי להחרים כל נכסיו, es hat der Mensch gar nicht das Recht zu einer solchen Entäußerung, und stellt damit die pflichtgetreue Verwendung von Gott verliehener Güter im gesetzentsprechenden Aufbau und Ausbau des menschlich irdischen Daseins in das helle Licht gottgefälligsten Gottesdienstes.

V. 29. כל חרם וגו׳. Auch 2. B. M. 22, 19. ist die Verhängung der Todesstrafe durch החרים ausgedrückt und als ein Ausscheiden aus der Mitte hieniedriger Existenzen begriffen. Hier ist nun gesagt: Jeder der durch gesetzlichen Richterspruch der Existenzausscheidung aus dem Menschenkreise verfallen erklärt ist, auf dem ruht unablösbar diese Bestimmung, er ist —so lange der Richterspruch nicht als auf Irrthum beruhend von vorn herein als nichtig sich erweist, — dieser Bestimmung verfallen, sie ruht unablösbar auf ihm. Es ist eben nicht der Richter, und überhaupt keine menschliche Zweckmäßigkeitsgründe befolgende Satzung, es ist das göttliche Recht, das den „Todes-Cherem" über den Verbrecher nach bestimmten, gesetzlich feststehenden Modalitäten verhängt, und das in dem Richter lediglich sein Organ findet. Wie Wahrheit nur Eines ist, und es für Wahrheit keine Abfindung und keine Substitution gibt, so gibt es auch keine Abfindung und keine Substitution für das Recht.

Dieser Satz, der, wie Kethuboth 37, b. 38, a. entwickelt wird, durch wiederholte Aussprüche, wie לא תקחו כופר לנפש רוצח (4. B. M. 35, 31.), ולא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו (das. 32.) u. a. für alle Besonderheiten der Rechtsprobleme wiederholt proclamirt wird, findet durch die Allgemeinheit der Bezeichnung des Todesurtheils כל חרם unserer Stelle den vollendetsten Abschluß.

Im Zusammenhange mit den vorangehenden Gesetzesbestimmungen dürfte sich unser Satz also aussprechen: Bestimmungen, die, wie הקדש, aus freiem Menschen-Willen über Objekte ausgesprochen sind, können eventuell substituirende Ablösung finden; ein Richterspruch ist aber eine nur durch Menschenwort zum Ausdruck gekommene Gottesbestimmung, die keine Substitution zuläßt. Ist doch, wie der Satz zuvor lehrt, ein durch freie Menschenbestimmung der Gottesverfügung zurückgestelltes Objekt ebenfalls ein חרם, damit sofort aller weiteren Menschenverfügung entzogen und keiner ablösenden Substitution mehr fähig! Kethuboth daselbst und Arachin 6, b. wird aus unserem Satze die Halacha gelehrt: daß היוצא ליהרג ואמר אחד ערכו עלי לא אמר כלום, daß ein zur Hinrichtung Verurtheilter die Bedeutung für eine ערך-Schätzung verloren habe und ein auf ihn bezügliches ערך-Gelübde folgelos wäre. Wir glauben hierin nur eine Consequenz der ersten Auffassung unseres Satzes erblicken zu dürfen; weil eben die Hinrichtung eines nach Gottesspruch zum Tode Verurtheilten unablösbar und daher rechtlich unabwendbar ist, so hat

החרם תחרם אתם und sonst häufig. In der Regel waltet aber auch dabei der Zweck vor, daß der zu vernichtende Gegenstand außer Berührung mit Anderm gebracht werde. Relativ ist חרם das, was außer Gebrauch und Benutzung gestellt ist. So wird der höchste Grad von איסור הנאה der ע"ז (5. B. M. 7, 26.) mit חרם bezeichnet.

In jedem הקדש liegen nun zwei Momente, ein negatives: der Ausschluß vom Profangebrauche, und ein positives: die Hingebung an den heiligen Zweck. Bei'm gewöhnlichen הקדש tritt das positive, die Hingebung an den heiligen Zweck in den Vordergrund, und das negative, der Ausschluß aus dem Profangebrauche, ist nur eine Folge von jenem. Bei'm חרם ist aber das Negative, der Ausschluß aus dem Profangebrauche, der nächste Zweck, und die קדושה, das Positive, erscheint nur als Folge jener Ausschließung. Hier heißt es nun: wenn Jemand über irgend Eines seiner lebenden oder leblosen beweglichen oder liegenden Güter die Bestimmung "חרם„ ausspricht, so hören sie damit völlig auf „sein" zu sein, sie dürfen weder an einen Andern verkauft, noch von dem bisherigen Eigenthümer wieder eingelöst werden. Sie sind von ihm Gott zurückgegeben, und haben somit den Charakter קדש קדשים, sie repräsentiren einen Grundbegriff, auf welchem die Heiligung aller Heiligthümer beruht (siehe zu 2. B. M. 29, 37.), es ist dies: die „Gotthörigkeit" überhaupt. Sie sind daher nicht wie קדשי בדק הבית der positiven Herstellung eines Heiligthumszweckes als Werthobjekt bestimmt, eine Bestimmung, die sich durch Auslösung auf ein anderes Objekt gleichen Werthes übertragen ließe; es hat sich vielmehr der bisherige Eigenthümer mit ihrer Bestimmung als חרם Gott gegenüber jeder ferneren Dispositionsbefugniß darüber entäußert. Sie waren unter Gottes Alles gestaltender Waltung sein geworden, er hat sie Gott zurückgestellt; sie waren sein, sie sind nunmehr Gottes. Es hat aber Gott bereits in seinem Gesetze (4. B. M. 18, 14.) über Alles, was ihm in solcher Weise durch die Bestimmung: חרם zurückgegeben worden, die allgemeine Verfügung getroffen: כל חרם בישראל לך יהיה, und hat damit jedes in Israel als חרם Ihm zurückgestellte Gut den כהנים als volles Eigenthum überwiesen, worauf ja auch bereits V. 21. Bezug genommen worden: כשדה החרם לכהן תהיה אחזתו. Daher die Sätze: חרמים כל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהן שנא' כל חרם קדש קדשים הוא לה' נתן לכהן הרי הן לכל דבריהן כחולין שנא' כל חרם בישראל לך יהיה (Arachin 29, a.) (Siehe תוספ' Bechoroth 32, a. ד"ה רבא אמר.)

Wir folgen in dieser Auffassung der von רמב"ם und סמ"ג als Halacha recipirten Lehre, daß סתם חרמים לכהנים, und nur wenn der blos negirenden Bestimmung sogleich auch ein positiver Zweck der Weihe, z. B. חרם לבדק הבית, beigefügt worden, sind חרמים dem בדק הבית heilig, gehören dem הקדש בדק הבית an, und haben פדיון wie dieses. In solchem Falle ist חרם nur ein Synonym für הקדש (Arachin 24, a.).

Es heißt in unserem Texte: מכל אשר לו מאדם וגו' ומשדה וגו', und nicht: כל אשר לו אדם וגו' ושדה וגו', es setzt daher nach Arachin 28, a. das Gesetz voraus, daß Jemand nur Etwas von seinem Vermögen, nicht aber sein ganzes Vermögen, ja nicht einmal Alles, was er von einer Kategorie besitzt, nicht alle seine Schafe, alle seine Rinder u. s. w., sondern je nur einen Theil desselben als חרם weiht, und wird daselbst es ernst getadelt, wenn Jemand alle seine Güter, ja auch nur Alles, was er von einer Art besitzt, durch Weihe sich entzieht. Der jüdischen Kirchenlehre ist es also keine fromme Handlung, sie erklärt es

26. אַךְ־בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַיהוָה בִּבְהֵמָה לֹא־יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם־שׁוֹר אִם־שֶׂה לַיהוָה הוּא׃

26. Jedoch ein Erstgeborenes, welches unter den Thieren als Erstgeborenes Gottes ist, hat Keiner zu heiligen, sei es Ochse oder Schaaf, so ist es Gottes.

27. וְאִם בַּבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה וּפָדָה בְעֶרְכֶּךָ וְיָסַף חֲמִשִׁתוֹ עָלָיו וְאִם־לֹא יִגָּאֵל וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּךָ׃

27. Was man aber an unreinem Viehe weiht, das hat man nach deiner Schätzung auszulösen und dessen Fünftel hinzuzufügen. Wird es nicht ausgelöst, so wird es nach deiner Schätzung verkauft.

28. אַךְ כָּל־חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַיהוָה מִכָּל־אֲשֶׁר־לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל־חֵרֶם קֹדֶשׁ־קָדָשִׁים הוּא לַיהוָה׃ שביעי

28. Jedoch jedes Banngelöbniß, das Jemand Gott als Bann gelobt, von Allem was ihm eigen ist, von Menschen und Thieren und vom Felde seines Erbeigenthums, soll nicht verkauft und nicht eingelöst werden. Alles Banngelobte ist als ein Heiligthum der Heiligthümer Gottes.

קרקעות und ihnen gleichgeachtete עבדים) und wirtliche Güter, (nicht שטרות) erscheinen lediglich als Werthobjekte für den Tauschzweck.

V. 26. אך בכור וגו׳, אשר יבכר לד׳, der vermöge seiner Erstgeburt Gottes ist, לא יקדיש איש אתו. Man darf ihn zu keinem andern Opferzweck heiligen, sobald er בכור geworden, d. i. sobald er geboren worden. בכור wird erst ביציאתו מרחם, mit der Geburt קדוש, wie wir bereits zu 2. B. M. 13, 2. bemerkt, siehe das. Vor der Geburt kann ihm daher noch eine andere קדושה ertheilt werden (Themura 25, a.) Ist er aber geboren, so ist er als בכור Gott heilig und für keine andere קדושה bestimmbar. Es geht bei'm בכור nur noch, wie bei allen andern קדשים, הקדש עילוי an, d. h. man kann dem הקדש denjenigen Werth heiligen, den das Opferthier als solches speciell für die בעלים hat, z. B. bei בכור den Werth, den die טובת הנאה, das Verfügungsrecht hat, ihn nach seinem Belieben einem verwandten כהן zukommen zu lassen. (Themura 32, a. Arachin 28, b.)

V. 27. בהמה טמאה bildet den geraden Gegensatz zu בכור. בכור ist mit der Geburt קדוש מזבח, בהמה טמאה hingegen, sei es ein בכור oder ein später geborenes Thier, ist nicht opferfähig. בהמה טמאה kann man daher, wie jedes andere Objekt, לבדק הבית heiligen, sie wird dann קדושת דמים, werthheilig und hat Auslösung, für den מקדיש mit חומש, für jeden Andern mit dem zu schätzenden, einfachen Werth.

V. 28. אך כל חרם וגו׳. אך בכור, V. 26. bildet einen ersten Gegensatz zu allem Früheren, es ist ein Objekt, das durch sich selber heilig wird. חרם, hier, ist ein solcher zweiter Gegensatz, es ist eine Kategorie קדש, die kein פדיון hat. חרם, eigentlich Netz (Habakuk 1, 15. Ezechiel 26, 5.) bezeichnet einen Zustand völliger Ab= und Ausgeschlossenheit von andern Beziehungen. Ein solcher absoluter Ausschluß ist Vernichtung. So 5. B. M. 7, 2.

22. Wenn aber ein Kaufgeld, das nicht vom Felde seines Erbeigenthums ist, er Gott heiligt:

23. so berechnet ihm der Priester den Betrag deiner Schätzung bis zum Jobeljahre und er gibt an diesem Tage deine Schätzung Gott als Heiligthum.

24. Im Jobeljahre kehrt das Feld an Den zurück, von welchem er es gekauft hat, an Den nämlich, dem das Erbeigenthum des Bodens zusteht.

25. Jede deine Schätzung sei in Schekel des Heiligthums, zwanzig Gera der Schekel.

22. וְאִם אֶת־שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר
לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַיהוָה׃
23. וְחִשַּׁב־לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת
הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת־
הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַיהוָה׃
24. בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה
לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר־לוֹ
אֲחֻזַּת הָאָרֶץ׃
25. וְכָל־עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל
הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל׃

Die jüdische Priesterschaft hat sich keineswegs mit dem Tempelheiligthum zu identificiren, daß Priestervortheil und Tempelzweckförderung sich deckten. Nur symbolisch stehen sie als Träger und Vertreter der Tempel=Idee da, und haben ganz bestimmte Gerechtsame, wie der Ausdruck ist, von Gottes Tisch, משלחן גבוה, überwiesen. In allem Übrigen stehen sie dem Tempelheiligthum ganz wie jeder Laie gegenüber.

VV. 22—24. ואם את שדה מקנתו אשר וגו׳, nur wenn es rein שדה מקנה ist, das gar nicht שדה אחוזה des מקד״ש werden kann, שאינה ראויה להיות שדה אחוזה, treten die hier folgenden Bestimmungen ein; hat er es aber als שדה מקנה geheiligt und es ist noch vor dem Jobel שדה אחוזתו geworden, z. B. לוקח שדה מאביו והקדיש ואח״כ מת אביו, so geht es, wenn er es vor dem Jobel nicht wieder ausgelöst hat, wie שדה אחוזה in Besitz der כהנים über. (Arachin 26, b.).— וחשב וגו׳ את מכסת הערכך וגו׳: את מכסת הערכך, nicht den für שדה אחוזה allgemein fixirten, absoluten Taxwerth, sondern שויו, den nach den noch bevorstehenden Jahren bis zum Jobel steigenden und fallenden Nutznießungswerth (Arachin 14, a.), und zwar auch dem מקד״ש ohne חומש (das.). Siehe zu V. 16. —

ונתן וגו׳ ביום ההוא וגו׳: אין להקדש אלא מקומו ושעתו. Man bestimmt den Einlösungswerth eines dem הקדש geweihten Objektes nur nach dem zeitlich und örtlich vorhandenen Werthe, selbst wenn er, in späterer Zeit oder an einem andern Ort, zum Verkauf gebracht, einen höhern Preis erzielen würde. Die Mischna, Arachin 24, a., nennt als Beispiel מרגלית בכפר, eine Perle in einem Dorfe. Gleichwohl wird für die Auslösung eines Grundstückes dasselbe sechzig Tage zum Verkaufe ausgeboten. שום ההקדש ששים יום וגו׳ (das. 21. b). Es dürfte bei einem Güterverkauf eine solche Frist nicht in Widerspruch mit dem ביום ההוא unseres Textes stehen.

V. 25. וכל ערכך וגו׳. Nur durch Geld oder Geldeswerth werden הקדשות ausgelöst, nicht aber durch עבדים שטרות וקרקעות (Bechoroth 51, a. b.) Nur mobile (nicht

20. Wenn er aber das Feld nicht wieder einlöst oder man hat das Feld bereits an einen Andern verkauft, so kann es nicht mehr eingelöst werden.

21. Vielmehr wird dann das Feld, wenn es im Jobel hinausgeht, Gott zur Heiligung, wie das Feld eines Banngelöbnisses; dem Priester fällt sein Besitzrecht zu.

20. וְאִם־לֹא יִגְאַל אֶת־הַשָּׂדֶה וְאִם־מָכַר אֶת־הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא־יִגָּאֵל עוֹד׃

21. וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַיהוָה כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ׃ ששי

---

zum Jobel ein. Für diese beiden Zwecke wird der absolute Taxwerth als fünfzigjähriger Nutzwerth behandelt. Nur, lehrt die Halacha, muß der dem הקדש בדק הבית zufallende Auslösungswerth mindestens einen zweijährigen Betrag erreichen, der Text setzt (V. 18.) שנים הנותרות voraus. Im achtundvierzigsten Jahr kann es nur gegen Erlegung des ganzen absoluten Taxwerthes von 50 Schekel eingelöst werden (Arachin 14, a. b.). (Siehe מל"מ zu ערכין IV, 26.).

VV. 20—21 ואם לא יגאל וגו'. Wenn bis zum Eintritt des Jobel das Feld nicht von dem מקדי"ש aus den Händen des הקדש wieder zurückgelöst worden, oder wenn die הקדי"ש-Verwaltung, גזבר, es bereits an einen Andern verkauft hat, so kann es in beiden Fällen nicht mehr von dem מקדי"ש wieder eingelöst werden, sondern geht im ersten Fall aus den Händen des הקדי"ש, im zweiten Falle aus den Händen des Käufers oder selbst wenn der מקדי"ש es vom Käufer eingelöst hat, aus seinen Händen, zu bleibendem Eigenthum an die mit Eintritt des Jobel fungirende Priesterabtheilung, משמר, über.

So nach unserer Lesart (Arachin 25, a.): גאלה אחר וכו' וגאלה מידו יוצא לכהנים ביובל. Rambam hat jedoch die Lesart: אינו יוצא וכו', und würde demnach unser Vers also zu fassen sein: Wenn der מקדי"ש bis zum Eintritt des Jobel das Feld nicht wiedereingelöst hat und es sich noch in Händen des הקדש befindet, oder die הקדש-Verwaltung hat es an einen Andern verkauft, und es befindet sich noch in den Händen eines solchen Andern, so kann es, sobald das Jobel eingetreten, nicht mehr von dem מקדי"ש wiedereingelöst werden, (bis dahin war es noch möglich), geht vielmehr in beiden Fällen an die כהנים zum bleibenden Eigenthum über. (Siehe הל' ערכין רמב"ם IV, 20.)

לאי"ש אחר: nur aus Händen eines ihm fremden Käufers kommt es mit dem Jobel in Besitz der Priesterabtheilung. Hat es aber sein Sohn eingelöst, so geht es mit dem Jobel an den Vater zurück. גאלה בנו יוצאה לאביו ביובל (Arachin 25, a.).

כשדה החרם. Siehe zu V. 28.— לכהן וגו': der beim Eintritt des Jobel fungirenden Priesterabtheilung. Da das Feld zunächst dem הקדש בדק הבית zugewendet war, so treten, wenn dieses הקדש bereits durch temporären Verkauf an einen Andern ein Einkommen daraus gehabt, die Priester unentgeltlich in den Besitz. Hat es jedoch bis zum Jobel unverwandt beim הקדש beruht, so geht es in den Besitz der כהנים nur gegen Erlegung der vollen Taxsumme von 50 Schekel für die חומר-Fläche über. (Arachin 25, b.)

18. wenn er aber nach dem Jobel sein Feld heiligt, so berechnet ihm der Priester den Werth nach Verhältniß der noch bis zum Jobeljahre übrigen Jahre; und er wird so geringer als deine Schätzung.

19. Und wenn immer Derjenige das Feld einlöst, der es geheiligt hat, so fügt er ein Fünftel deines Schätzungswerthes hinzu, und dann wird es wieder von ihm erstanden.

18. וְאִם־אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ
וְחִשַּׁב־לוֹ הַכֹּהֵן אֶת־הַכֶּסֶף עַל־פִּי
הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל
וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ׃

19. וְאִם־גָּאֹל יִגְאַל אֶת־הַשָּׂדֶה
הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף־
עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ׃

---

summe auf die 49 Jahre einer Jobelperiode vertheilt werden, und die Einlösungssumme nach den noch zurückzulegenden Jahren bis zum Jobel steigt und fällt, steht mit unserer Auffassung dieser feststehenden Taxsumme als allgemeiner Annahme für den absoluten, nicht aus dem Verkehr zu ermittelnden Werth des Bodens scheinbar in Widerspruch. Allein die Bestimmungen hinsichtlich des מקד״ש שדה אחוזה dürften unter dem Einfluß zweier Momente gefaßt sein. Einerseits steht der, den ganzen sonstigen Güterverkehr regelnde Grundsatz, daß kein Acker auf ewig dem Erbbesitzer entfremdet wird und daher selbst eine Schenkung im Jobel wieder zurückfällt, ein Grundsatz, der ja auf der Thatsache כי לי הארץ beruht und veranschaulichen soll, daß Gott der Ureigenthümer des Landes sei. Andererseits könnte doch gerade eine Schenkung eines Landes an Gott und an die Zwecke seines Heiligthums der Wirkung dieser Thatsache entheben, wie denn ja auch in der That das Gesetz eine Entäußerung auch selbst eines Erbackers auf ewige Zeiten zu heiligen Zwecken unter der Formel "חרם„ (V. 28.) kennt, und hier bei מקד״ש שדה אחוזה ausdrücklich (V. 21.) darauf recurrirt. Beiden Momenten ist bei מקד״ש שדה אחוזה Rechnung getragen. Es kann dies (V. 21.) eine Entäußerung an das Heiligthum und aus dessen Händen an die כהנים auf ewige Zeiten werden. Ist es mit Eintritt des Jobels nicht wieder vom מקד״ש aus den Händen des הקד״ש (oder nach der Lesart des רמב״ם auch aus den Händen eines Käufers vom הקד״ש eingelöst worden), so geht es mit dem Jobel zum bleibenden Eigenthum an die כהנים über, die dafür, wenn sie es aus der Hand des הקד״ש und nicht aus der Hand eines Käufers empfangen, den vollen absoluten Taxwerth von 50 Schekel an die בדק הבית Kasse erlegen. הג״ע יובל ולא נגאלה הכהנים נכנסין לתוכה ונותנין דמיה (Arachin 25, b.) (Siehe כ״מ zu רמב״ם הל׳ ערכין IV, 19.); dazu bedurfte es also der Feststellung eines absoluten Taxwerthes. Andererseits will das Gesetz dem מקד״ש die Wiedererlangung seines Erbackers ermöglichen und erleichtern, gleichzeitig aber auch, so lange es nicht vom מקד״ש zurückgelöst ist, es bis zum Jobel dem הקד״ש בדק הבית nutzbar machen. Es gestattet daher den temporären Verkauf an jeden Andern bis zum Jobel gegen Erlegung eines Neunundvierzigstels von 50 Schekel für jedes Jahr bis zum Jobel und jeden חמר שעורים Saatfläche des Feldes, und räumt dem מקד״ש für denselben Preis mit Vermehrung des Fünftels die Wiedereinlösung bis

17. אִם־מִשְּׁנַ֥ת הַיֹּבֵ֖ל יַקְדִּ֣ישׁ שָׂדֵ֑הוּ כְּעֶרְכְּךָ֖ יָקֽוּם׃

17. Heiligt er sein Feld sofort nach dem Jobeljahre, so ist es nach dieser deiner Schätzung zu erstehen;

כהנים verbleibt, so mußte in jedem gegebenen Falle, wie bei einem beweglichen Gute, der absolute Werth des Objektes festgestellt werden. Nun gab es aber בזמן שהיובל נוהג gar keinen absoluten Werth für ein Feld im jüdischen Verkehr, da es keinen absoluten Kauf und Verkauf eines solchen gab. Der Fall eines מקדיש שדה אחוזה war der einzige, ganz allein stehende, wo ein Feld eventuell für ewige Zeiten entäußert wurde. Für die Zurücklösung eines solchen eventuell für immer entäußerten Feldes ließ sich daher gar kein Verkehrswerth ermitteln, und war somit die Feststellung eines allgemeinen fixirten Werthes nothwendig. Das Gesetz statuirt für den Flächenraum der Aussaat eines Chomer Gerste fünfzig Schekel. Wir haben zu 2. B. M. 22, 16. geglaubt, in der Summe von 50 Schekel einen Betrag erkennen zu dürfen, der als Betriebskapital die Subsistenz eines Menschen gewährt. Bedenken wir nun, daß ein חומר, gleichbedeutend mit dem talmudischen כור, 30 סאה = 10 איפה, somit 100/10 איפה oder 100 עומר, dem Bedürfniß von 100 Tagen eines Menschen entsprechend, faßte, nehmen wir einen durchschnittlich 20-fältigen Ertrag, dagegen einen Verlust von 25 % bis zur Mehlbereitung und das Verhältniß des sonstigen Bedarfs zur Nahrung wie 3 zu 1, so dürfte ein Stück Land von einem Chomer Aussaat-Größe die Subsistenz eines Menschen gewährt und dessen Werth somit der Summe von 50 Schekel entsprochen haben. Dabei hat das Gesetz die für Menschennahrung geringste Getreide-Art in Anschlag genommen.

Daß es für שדה מקנה keines feststehenden Tarifes bedurfte, liegt auf der Hand. Da dasselbe jedenfalls im Jobel an den ursprünglichen Besitzer zurückkehrte und dem מקדיש nur die Disposition über die noch bis zum Jobel zu erwartenden Erträgnisse zustanden, da אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו (Arachin 26, b.), danach sich aber der Preis im gewöhnlichen Kauf und Verkauf regulirt (K. 25, 15. 16.): so entsprach der jedesmalige Auslösungswerth ganz genau dem leicht zu ermittelnden Verkehrswerthe. In gleichem Grunde dürfte auch das חומש bei שדה אחוזה und dessen Wegfall bei שדה מקנה vielleicht beruhen. Bei jenem wird, wie bei allem sonstigen הקדש, das Objekt an sich geweiht und bei dessen Wiederzurückziehung ist, wie wir zu K. 5. 16, 25. glaubten, durch חומש dem Scheine zu begegnen, als ob die Idee des Heiligthums, der wir einen Gegenstand geweiht hatten, eines solchen Gegenstandes nicht würdig wäre. Allein bei'm שדה מקנה wird ja überhaupt kein Gegenstand, sondern nur dessen zeitweilige Benutzung dem הקדש geweiht. Wir würden diese Auffassung für begründeter halten, wenn auch מקדיש בית החצרים, das auch im Jobel wieder an den ersten Eigenthümer zurückgeht, bei der Auslösung kein חומש zu bezahlen hätte, was aber nicht der Fall ist. Da jedoch ein בית החצרים, so lange es in Händen des הקדש ist, immer nur, und selbst im Jobel, durch פדיון in die Hände des מקדיש zurückkehrt (Arachin 33, a.), so kann ein solches הקדש immerhin als sachliche Weihe des Objektes gefaßt werden.

VV. 17—19. אם משנת היובל וגו'. Die Thatsache, daß die 50 Schekel der Tar-

15. Wenn aber Der, der es geheiligt hat, selbst sein Haus wieder einlöst, so fügt er ein Fünftel deines Schätzungswerthes hinzu und dann wird es wieder sein.

וְאִם־הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת־בֵּיתוֹ 15.
וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף־עֶרְכְּךָ עָלָיו
וְהָיָה לוֹ׃ חמישי (שביעי)

16. Heiligt Jemand Gott von dem Felde seines Erbeigenthums, so sei deine Schätzung nach seinem Saatmaß: ein Chomer Gersten-Saatmaß für fünfzig Schekel Silber.

וְאִם ׀ מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ 16.
אִישׁ לַיהוָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ
זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל
כָּסֶף׃

---

auch (חמץ ושחרור — מפקיען מידי שעבוד (Gittin 40, b; Raschi und תוספ' das.).

V. 15. ואם המקדיש וגו׳ : המקדיש ולא המתפיס. Derjenige, der einen Gegenstand geheiligt hat, fügt, wenn er ihn selbst wieder auslöst, ein Fünftel hinzu, nicht aber Derjenige, der die קדושה durch Auslösung auf einen andern Gegenstand übertragen hat und nun diesen wieder auslösen will, על הקדש ראשון מוסיף חומש על הקדש שני אינו מוסיף חומש (Themura 9, b.). Oben K. 52, 29 f. wird zwischen בתי ערי חומה und בתי חצרים hinsichtlich der Rückkehr an den Verkäufer unterschieden. Arachin 33, a. wird in Beziehung auf הקדש gelehrt, daß ein בית ערי חומה, wenn es durch einen Andern vom הקדש ausgelöst worden, nachdem es zwölf Monate in seinen Händen gewesen, ihm, wie bei'm Kauf, auf immer verbleibt, daß aber in solchem Falle ein בית חצרים im Jobel ebenfalls wie bei'm Kauf in die Hände des ersten Eigenthümers zurückkehrt. Solange sie sich in den Händen des הקדש befinden, können sie jederzeit von dem מקדיש wieder ausgelöst werden.

V. 16. ואם משדה וגו׳. Es folgen nun Bestimmungen über die Heiligung eines Feldes, und wird da naturgemäß unterschieden zwischen שדה אחוזה, einem ihm durch Erbrecht zugefallenen Felde, an welchem ihm das volle Eigenthumsrecht zusteht, die Heiligung daher eventuell eine gänzliche Entäußerung und Hingebung an das Heiligthum und dessen Zwecke bewirken kann, und שדה מקנה (V. 22.), einem gekauften Felde, an welchem der Käufer nur ein sachlich und zeitlich beschränktes Recht, nur das Nutznießungs-Recht bis zum Jobel hat, worüber er also jedenfalls nur bis zum Jobel verfügen kann, und dann das Feld an den Verkäufer zurückgeben muß.

והיה ערכך לפי זרעו זרע חמר וגו׳. Für שדה אחוזה ist hier ein allgemeiner Schätzungswerth fixirt, ohne Rücksicht auf die Qualität des Feldes. Ein שדה מקנה jedoch (V. 22.) wird nach Arachin 14, a. bei der Auslösung nach seinem wirklichen Werthe taxirt, בשדה מקנה נותן את שויו. Bei'm שדה אחוזה ferner hat der wieder einlösende Eigenthümer ein חומש hinzufügen, bei einem שדה מקנה nicht (das.) Daß sich das Gesetz veranlaßt sehen konnte, für שדה אחוזה einen allgemeinen Auslösungswerth zu fixiren, dafür läßt sich, wie wir glauben, das Motiv wohl einsehen. Da ein שדה אחוזה, wenn es von dem Eigenthümer nicht wieder eingelöst wird, für immer dem הקדש, resp. den

Gott als Heiligthum heiligt, so schätzt es der Priester, ob gut oder schlecht; wie der Priester es schätzt, so kann es erstanden werden.	קֹדֶשׁ לַיהוָה וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם׃

---

begriff aller seiner, das „Haus", d. i. den Besitzkreis des Menschen constituirenden Güter erweitert, מקדי״ש את נכסיו. In der That lehrt auch die Halacha an diesem Satze, in welchem es nicht כי יקדי״ש בית, sondern ביתו heißt, die allgemeine, weitreichende Gesetzesregel, daß אין אדם מקדי״ש דבר שאינו שלו, auch nicht דבר שאינו ברשותו: was Jemand soll heiligen können, muß wie „sein Haus" sein Eigenthum, und, wenn sein Eigenthum, gleichzeitig nicht durch äußere zwingende Umstände seiner Verfügung entzogen sein, es muß wie sein Haus שלו und ברשותו sein. Ein geraubtes Gut kann weder der Räuber noch der Eigenthümer מקדי״ש sein, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו (Baba Kama 68, b.).

Das jüdische sogenannte „Kirchenrecht" ist weit davon entfernt, der von Menschen zu vollziehenden Heiligung irgend eine sacramentale, unverlöschbare, mystisch magische Kraft zu verleihen. Ihm ist der Begriff הקדש, Heiligthum, nichts als eine juristische Person, deren Erwerbsrecht keineswegs weiter reicht als das einer privaten, profanen, rechtsfähigen Persönlichkeit, ja die dieser in vielen sehr wesentlichen Rechtsbestimmungen nachsteht. Das jüdische הקדש kann nur erwerben, was ein rechtmäßiger und rechtsmächtiger Eigenthümer und Besitzer ihm weiht. Und nicht nur eine rechtlose, sondern auch schon eine irrthümliche Heiligung ist keine Heiligung הקדש בטעות אינו הקדש, (Nasir 31, b.). Und dieses ganze Kapitel von den הקדש=Weihungen, das überall ein פדיון, eine Auslösung statuirt, lehrt, wie entfernt der jüdische Heiligungsbegriff von der Vorstellung irgend einer den Gegenstand magisch erfassenden und an ihm haftend bleibenden sacramentalen Kraft des heiligenden Wortes ist. Ueberall ist es der klare bewußte Gedanke, ist es blos die Idee, und darum die von Objekt zu Objekt wandelnde Idee, und nicht das Objekt, in welcher die Heiligkeit beruht. Ja es kann eine jede Heiligung, ja begrifflich nichts als ein Menschengelübde, solange der geheiligte Gegenstand noch nicht dem Heiligthum übergeben ist, wie Jedes andere Gelübde durch שאלה (siehe 4. B. M. 30, 3.) wieder rückgängig gemacht werden. אי בעי מיתשיל עליה (Bechoroth 31, a. Peßachim 46, b. תוספ' ד"ה הואיל). Wie endlich in Beziehung auf Beschädigungen, נזקין, das Heiligthum, הקדש, des Rechtsschutzes entbehrt, den jede gewöhnliche private und profane Persönlichkeit, רעהו, genießt (siehe 2. B. M. S. 229.), also ist auch der Rechtssatz von אונאה und ביטול מקח (siehe K. 25, 14.) auf הקדש nicht anwendbar und הקדש שוה מנה שחללו על שוה פרוטה מחולל, und wenn, widergesetzlich, das werthvollste Heiligthumsgut gegen den Werth einer Pruta ausgelöst worden, so ist die Auslösung vollzogen und gültig (Themura 27, b.).

Nur einem bedingten Rechte, שעבוד, kann durch einen Weiheakt Dessen, bei welchem noch das absolute Eigenthumsrecht beruht, entgegengetreten werden, הקדש —(und so

13. Löst er es selbst ein, so fügt er dessen Fünftel auf deine Schätzung hinzu.	13. וְאִם־גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל־עֶרְכֶּךָ׃
14. Und wenn Jemand sein Haus	14. וְאִישׁ כִּי־יַקְדִּשׁ אֶת־בֵּיתוֹ

---

damit die Mächtigkeit verloren, auf ein anderes Thier übertragen werden zu können.

Dunkler ist die Anwendung dieser Bestimmung auch bei קדשי בדק הבית. Bei diesen der Erhaltung des Tempelgebäudes zugewendeten Heiligthümern ist doch völlig von Art und Beschaffenheit der diesem Zwecke geheiligten Gegenstände abzusehen, da sie diesem Zwecke nur als Werthobjekt angehören. In der That können ja Gegenstände aller Art und selbst gestorbene Thiere, sofern sie noch irgend einen Werth haben, zu בדק הבית geweiht und sodann nach ihrem Werth für die בדק הבית-Kasse geschätzt und ausgelöst werden, und doch, wenn ein lebendes Thier zu בדק הבית geweiht worden, so kann es, gestorben, nicht weiter ausgelöst werden, ist für den Zweck verloren und wird begraben!

Vielleicht ist an folgender Betrachtung etwas Wahres. So wenig die Beschaffenheit der Gegenstände, die dem Tempelbauzweck zugewendet werden und für denselben zur Auslösung kommen, sonst in Betracht zu nehmen ist, so dürfte doch das Merkmal des „Lebens" in so naher Beziehung zu der Bedeutung des Tempelheiligthums stehen, ja es dürfte, wo sich eine Gelegenheit bietet dem Gedanken an das „todte" Gebäude den Gedanken zuzugesellen, daß dieses Gebäude seinem Zweck und seiner Bedeutung nach „lebendig" sein und werden solle, — היכל ד׳ המה, wie der Prophet dies ausdrückt— wir meinen, es dürfte eine solche Gelegenheit so wichtig für den ganzen Tempel-Bauzweck sein, daß, wenn „lebende" Wesen diesem Zwecke, wenngleich nur mit ihrem Werthe zugewendet werden, die Tempelidee selbst diese Werthweihe an dem vorhandenen Merkmal des „Lebens" haften und mit dem Verluste dieses Merkmals auch den Gegenstand für ihren Zweck verloren gehen läßt. Danach begriffe sich denn auch, daß dem entgegengesetzt, wenn בעלי מום widergesetzlich למזבח geweiht worden, diese Widergesetzlichkeit und die Negation der Opferidee, die in diesem פסול liegt, das mit מום behaftet zum Opfer geweihte Thier also in seiner Art und Beschaffenheit perhorrescirt und von jeder Selbstbeziehung zum Opfer zurückweist, daß es von vornherein also nur in seinem profanen Gebrauchswerth angeschaut und geheiligt wird, daß es selbst wenn gestorben zur Schätzung und Auslösung kommt. כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדשן וכו׳ ואם מתו יפדו (Bechoroth 14, a.).

V. 13. ואם גאל יגאלנה. Der durch die Schätzung festgestellte Werth hat für jeden Andern Geltung. Löst es der frühere Eigenthümer wieder ein, so hat er ein Fünftel mehr an die Kasse des Heiligthums zu zahlen. Dieses bei jeder Wiederselbsteinlösung eines Heiligthums hinzuzufügende Fünftel ist ein Viertel des Schätzungswerthes, es ist ein Fünftel der zu erlegenden Summe, חומש מלבר. Siehe darüber zu K. 5, 16. und 25.

VV. 14. 15. ואיש כי יקדיש ביתו. Nach ת״כ umfaßt der Begriff בית hier nicht nur בית דירה, das Wohnhaus, sondern ist durch die Wiederholung יגאל את ביתו zu dem In-

וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה׃ gut oder schlecht ist, wie dir es der Priester schätzt, also soll es sein.

Werthe nach Opferzwecken angehören,) ist es nur בהמה, ein Opferthier, das, wenn durch מום opferuntauglich geworden, פדיון-fähig ist; zum Opfer bestimmte עופות, und ebenso מנחות ונסכים, die durch Aufnahme in כלי שרת Opferobjekt geworden, קדשו בכלי, haben kein פדיון wenn sie auch die Tauglichkeit zum Opfer verloren, שלא נאמר פדיון אלא בבהמה (Menachoth 100, a.).

Wir haben bereits bemerkt, daß der פדיון-Akt als die Uebertragung einer das Object heiligenden Bestimmung von einem Objekte auf ein anderes sich darstellt. Diese Uebertragbarkeit einer Bestimmungsheiligkeit wird immer als ein Attribut der Intensität derselben begriffen, אלימי למיתפס פדיונם, die auf dem Objekt ruhende Bestimmungsheiligkeit ist so stark, daß sie selbst noch das Auslösungsobjekt voll erfassen kann. Demgemäß dürfte es sich wiederum begreifen, daß nur die volle Opferidee der ganzen Persönlichkeit in allen Beziehungen ihres Seins und Wollens, wie sie von קרבן בהמה, vom Opferthier getragen wird, einer solchen Uebertragbarkeit fähig ist, daß aber der Idee der Theilbeziehungen, die durch עופות, מנחות und נסכים zum Ausdruck kommt, eine solche Intensität der קדושה nicht zuerkannt wird, und diese daher nicht פדיון-fähig sind. Auf demselben Begriff dürfte auch die folgende Bestimmung beruhen, die aus den Worten:

והעמיד וגו' והעריך הכהן אתה וגו' resultirt. Danach ist nämlich die פדיון-Fähigkeit ferner daran geknüpft, daß das Thier noch העמדה-fähig sei, daß es vor die Priester-Behörde „hingestellt" werden könne, d. h. daß es noch lebe. Ist das durch מום untauglich gewordene Opferthier gestorben, so kann es nicht mehr ausgelöst werden, sondern wird begraben, denn wie der Ausdruck ist, בעינן העמדה והערכה, zur Schätzung fordern wir „Stellung." Ist das Thier ohne שחיטה gestorben, so würde schon ohnehin die Auslösung nicht stattfinden können, da אין פודין את הקדשים כדי להאכילן לכלבים, da es dann nur zur Fütterung fleischfressender Thiere zu verwenden wäre und eine Auslösung zu solchem Zwecke ohnehin unstatthaft ist (Peßachim 29, a. b.). Allein selbst wenn der Tod durch שחיטה erfolgt ist, kann der פדיון nicht vollzogen werden, weil העמדה fehlt. Derselbe Grundsatz gilt auch für קדשי בדק הבית, אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית הי' בכלל העמדה והערכה (Themura 32, a. b.), und nur קדשי מזבח שקדם מום קבוע להקדשן, ein schon als בעל מום קבוע zum Opfer bestimmt gewordenes Thier macht eine Ausnahme, es hat selbst todt noch פדיון (das. 33, a. Siehe משנה למלך zu הל' איסורי מזבח I, 10.).

Wir glauben nun, daß die קרבן בהמה pidjonfähig machende volle Opferidee von dem Thiere ungeschmälert nur im Leben repräsentirt wird. Leben, נפש, ist ja das erste und wesentlichste Moment in dem Begriff der Persönlichkeit, deren Sein und Wollen im Opfer Gott nahe gebracht werden soll. Ist das Leben entflohen, so ist auch die Opferidee in einem der wesentlichsten Merkmale ihres Ausdruckes am Opferthier verlöscht und hat

11. Ist es aber irgend ein Thier das untauglich geworden, so daß man davon Gott kein Opfer darbringen kann, so stellt man das Thier vor den Priester,

12. und der Priester schätzt es, ob es

11. וְאִם כָּל־בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא־יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַיהוָה וְהֶעֱמִיד אֶת־הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן׃

12. וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב

---

dessen תמורה-Handlung dadurch in eine הקדש-Handlung umwandelt werden soll, die ganze Persönlichkeit, die in dem Opferthier, welcher die תמורה galt, zum Ausdruck kommt, ganz vertritt, so daß nunmehr auch das Themura-Thier als sein Opferthier darstehen kann, also nur wenn das erste Opfer ausschließlich das seine, somit ein קרבן יחיד ist, daß aber bei קרבנות צבור und קרבנות שותפין diese Wirkung nicht eintritt.

VV. 11. 12. Es folgen nun eine Reihe von Objekten, deren durch Weihebestimmung erlangte Heiligkeit einer Ablösung und Uebertragung auf Geld oder Geldeswerth fähig ist, resp. eine solche erfordert, und deren Schätzung ebenso wie die V. 8. besprochene durch den כהן, d. h. durch ein ב״ד של כהנים, durch ein Priesterkollegium, als Repräsentanten des Heiligthums vollzogen wird, dessen Ansprüche in der Schätzung festgestellt werden. Das erste Objekt ist: קדשי מזבח שהוממו, ein durch מום unbrauchbar gewordenes Opferthier. Von diesem spricht dieser Vers. Es kann hier nämlich, wie in ת״כ erläutert wird, nicht von בהמה טמאה im gewöhnlichen Sinne die Rede sein, von ihm wird V. 27. gesprochen. Dort heißt es auch בהמה טמאה schlechthin. Hier aber wird das Prädikat טמאה durch den Beisatz: אשר לא יקריבו ממנה וגו׳ lediglich als eine solche Beschaffenheit näher bestimmt, die das Thier zum Opfer untauglich macht, und steht es damit einfach im Gegensatz zu dem V. 9. besprochenen מום-losen Opferthier, אשר יקריבו ממנה קרבן לד׳, dessen קדושה in keiner Weise ablösbar ist. Ohnehin, wie Wessely in seinem Commentar bemerkt, ist ja nicht nur בהמה טמאה vom קרבן ausgeschlossen, איל צבי ויחמור וגו׳ sind בהמות טהרות und doch zum Opfer untauglich. Zu ermitteln bliebe noch immer, warum das Gesetz hier den פסול מום durch den Begriff טומאה bezeichnet.

אשר לא יקריבו ממנה וגו׳, das bleibend zum Opfer untauglich geworden, das einen מום קבוע (Siehe K. 22, 12 f.) bekommen hat. Ein solches wird durch einen פדיון-Akt (siehe zu V. 10.) ausgelöst, seine קדושה wird auf das Auslösemittel übertragen, das zur Wiederherstellung desselben Opfers verwendet wird, es selbst aber wird חולין und bleibt nur אסור בגיזה ועבודה. Hatte das Thier schon vor seiner Bestimmung zum Opfer einen מום קבוע, שקדם מומו להקדשו, so hat es gar nicht קדושת הגוף erlangt, es hat gar nicht selbst die Bestimmung zum Opfer erhalten, seine Bestimmung war nur קדושת דמים, d. h. es ward nur als Werthobjekt für den Opferzweck bestimmt, muß ebenfalls für diesen Opferzweck ausgelöst werden, tritt aber dann wie alle קדושת דמים völlig in den חולין-Zustand zurück.

והעמיד את הבהמה וגו׳, Unter allen קדושות הגוף, d. h. unter allen selbst zu Opferzwecken bestimmten Objekten, (zur Unterscheidung von קדושת דמים, die nur ihrem

מתכפר, als derjenige, der in den Opferhandlungen, für welche das Thier bestimmt ist, seine כפרה finden soll, der somit in diesem Thier nicht das „Thier", sondern den bedeutungsvollen Ausdruck seiner eigenen Persönlichkeit mit allen deren Gott und seinem Gesetze zu weihenden Trieben und Kräften, Zielen und Thätigkeiten, erblicken soll, wenn dieser nun ein ungeweihtes Thier, das eben nichts als Thier ist, an die Stelle des zu seinem Opfer geweihten setzt, und spricht זו, dieses „Thier", תחת זו, soll an die Stelle seines „Opfers" treten! In dem Augenblicke schwindet ihm der ganze sittliche Zweck und die ganze symbolisch sittliche Bedeutung des „Opfers" und es ist ihm nichts, als ein der Gottheit heidnisch darzubringendes Thierleben, dessen verendendes Sterben die zürnende Gottheit sühnt, wozu ein Thierleben gerade so gut wie das andere ist. Bei dem פדיון-Akt ist der Gedanke auf das Opferthier gerichtet, sein Objekt ist gerade die auf diesem ruhende Opfer-Bestimmung und Weihe, und die Handlung ist die Uebertragung dieser sittlichen Opferweihe auf ein anderes, bis dahin ungeweihtes Thier. Dabei bleibt das Bewußtsein von der sittlichen Bedeutung des Opfers und der daraus entspringenden Heiligkeit desselben völlig ungetrübt, ja ist vielmehr der eigentliche Motor und Gegenstand der Handlung. Bei dem Themura-Akt ist aber der Gedanke auf das Ungeweihte gerichtet, das Bewußtsein von der sittlichen Opferbedeutung und deren Heiligkeit tritt in den Hintergrund, ja, sein Ausspruch tritt derselben gerade entgegen. Er heiligt nicht durch Uebertragung der Heiligkeit des Geweihten das noch Ungeweihte, sondern er stellt geradezu das Ungeweihte an die Stelle des Geweihten. Dies motivirt das Themura-Verbot. Begreiflich ist's, wenn sich die Strafbarkeit dieses Aktes vor Allem auf solche Opfer beschränkt, die wie קרבן בהמה die volle Persönlichkeit in der ganzen Sphäre ihres sittlichen Seins und Wollens dem מתכפר vergegenwärtigen sollen, nicht aber עופות und מנחות berührt, die nur Theilbeziehungen der Persönlichkeit vergegenwärtigen. Ebenso begreiflich ist es, daß der ganze Begriff תמורה und das Verbot derselben nur bei קדשי מזבח und nicht bei קדשי בדק הבית angeht. Nur jene sind symbolische Träger der Idee sittlicher Heiligung, während diese nur als Werthobjekt den Zwecken des Tempels angehören. Da ist in der That ein Werthobjekt so gut als das andere, und die Substitution des Einen an die Stelle des Andern berührt das Wesen der Heiligthums-Idee nicht im Mindesten. Hier ist daher auch die Substitutionsformel gleichgültig und auch (הקדש) זו תחת (חולין) זו ist hier gesetzliches פדיון. Siehe תוספ' zu Baba Mezia 55, a. ד"ה פרה.

Es begnügt sich aber das Gesetz nicht mit dem bloßen Verbot eines solchen Themuraaktes, es statuirt nicht nur die völlige Nichtigkeit des ausgesprochenen Tausches, indem das bisher opfergeweihte Thier in ungeschmälertem Weihecharakter bleibt, sondern gleichsam zur Restitution des durch das Themuravergehen angegriffenen sittlichen Opfercharakters läßt es vielmehr die angegriffene, aber fortbestehende Heiligkeit des Opferthieres in solcher Mächtigkeit hervortreten, daß es statt, wie beabsichtigt, in den Chulinzustand des Themurathiers überzutreten, es vielmehr dieses zu sich hinaufhebt und ihm ganz den Charakter und die Opferbestimmung mittheilt, die ihm bei seinem Eintritt in die Opferweihe ertheilt ward. Statt somit die sittliche Opferweihe durch die Themura aufzuheben, wird sie einfach in einem neuen Objekt wiederholt.

Diese Restitutionswirkung kann naturgemäß nur dann eintreten, wenn der מתכפר,

Durch den Ausspruch: לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב verbietet das Gesetz unzweideutig auch den Austausch eines קדש בעל מום gegen ein חולין תמים und läßt auch da, wenn geschehen, die Themura-Wirkung eintreten, daß nämlich das קדש קדש bleibt, und das חולין dieselbe קדושה erhält, und gleich darauf V. 11. und 12. statuirt das Gesetz die Auslösung eines קדש בעל מום, die nach der Halacha keineswegs erst durch Geld oder Geldeswerth vermittelt zu werden braucht, sondern direkt durch ein opfertüchtiges חולין-Thier geschehen kann, also, daß, wenn man dem durch מום untauglich gewordenen Opferthier ein opfertüchtiges חולין-Thier zur Seite stellt und ausspricht: הרי זו מחוללת על זו, das untauglich gewordene Opferthier solle durch Uebertragung seiner קדושה auf das חולין-Thier, חולין werden, dann sofort die gesetzliche Auslösung vollzogen das חולין-Thier in die קדושה des Opferthieres eingetreten ist und das Opferthier חולין geworden. In der Wirklichkeit scheint daher dadurch derselbe Wechsel vollzogen, ja geboten, den das Gesetz eben als Themura mit solchem Ernste verbietet. In der That liegt auch der ganze so gegensätzliche Unterschied in der Form des Vollzugs. Ist das Opferthier das Objekt der Handlung mit dem Ausspruch: הרי זו (קדש) מחוללת על זו (חולין), oder auch nur einfach הרי זו (קדש) תחת זו (חולין), so ist dies nicht תמורה, sondern die Formel des gesetzlichen Auslösungsaktes (פדיון) für solche gesetzlich gebotene Auslösungsakte. Das בעל מום ist יוצא לחולין und die קדושה seiner Opferbestimmung ist auf das bis dahin חולין gewesene übergegangen. Ist hingegen das Chulinthier das Objekt der Handlung mit dem Ausspruch: הרי זו (חולין) תחת זו (קדש), oder חליפה זו (קדש) תמורה זו (קדש), so ist dies nicht פדיון, sondern die Formel des Themuraaktes, das Opferthier bleibt heilig und das Chulinthier erlangt gleichwohl auch dessen קדש-Charakter und Bestimmung. (Siehe Themura 26, b. 27, a.)

V. 9. war ausgesprochen, daß ein durch einen Weiheakt zum Opfer bestimmtes Thier, so lange es für diese Bestimmung tauglich ist, in keiner Weise dieser Bestimmung entfremdet werden kann. Wird es durch מום für diese Bestimmung untauglich, so kann, wie sie durch einen freiwilligen Willensakt diesem Thier ertheilt worden, auch wieder durch einen gleichen freiwilligen Willensakt die Bestimmung von dem untauglich gewordenen abgehoben und auf ein anderes taugliches Thier, sei es direkt oder durch vermittelnde Zwischenübertragung auf den Geldeswerth, übertragen werden. Durch eine solche Uebertragung geht die Bestimmung und die daraus resultirende קדושה auf das neue Objekt über, und das zuerst geweiht gewesene Thier tritt in den früheren חולין-Zustand zurück, mit Vorbehalt des איסור גיזה ועבודה, daß nämlich das einmal zum Opfer bestimmt gewesene Thier nicht geschoren und nicht zur Arbeit verwendet werden darf. Dies Verfahren ist das gesetzlich vorgeschriebene פדיון קדשים שהוממו. Daß diese Ablösung der קדושה von einem geweiht gewesenen Objekt auf der Freiwilligkeit des Willensaktes beruht, aus welcher die Weihe hervorgegangen war, ist daraus ersichtlich, daß in der That diejenigen Opferthiere, deren Weihe aus äußeren, vom menschlichen Willensakte unabhängigen Umständen hervorgegangen, wie בכור und מעשר, auch wenn sie durch מום zum Opfer untauglich geworden, keines פדיון fähig sind.

Ein ganz anderes ist es, wenn Jemand, und zwar nicht als der מקדיש, als derjenige, der dem geheiligten Thiere die Weihe-Bestimmung ertheilt hat, sondern als der

ללמד על הכלל כלו in allen diesen Beziehungen exemplificatorisch für das ganze Gesetz.

Das Gesetz ertheilt somit ein תמורה-Verbot: לא יחליפנו ולא ימיר אתו, und eine תמורה-Bestimmung: ואם המיר ימיר וגו׳ והיה הוא ותמורתו יהיה קד״ש. Jenes verbietet ein für den Opferzweck geheiligtes Thier durch ein anderes noch nicht geheiligtes zu ersetzen, und zwar ist es gleichgültig ob Eines dieser beiden Thiere einen מום hat oder nicht, vorausgesetzt, daß bei dem Geheiligten der מום erst nach der Heiligung erhalten worden, שקדם הקדשן את מומן. Denn wenn Jemand ein בעל מום קביע zum Opfer heiligt, so hat es nur קדושת דמים, nur sein Werth ist damit dem Opferzwecke geheiligt, es hat aber nicht קדושת הגוף, es selbst trägt aber nicht die Opferweihe (Chulin 130, a.) Die תמורה-Bestimmung statuirt, daß wenn Jemand eine בהמת חולין an die Stelle einer בהמת קדשים setzt, mit der Formel: הרי זו תחת זו תמורה זו חליפה זו, die בהמת קדשים ihre קדושה unverkürzt behält, die בהמת חולין gleichwohl ganz dieselbe קדושה erlangt und ihr gemäß, wenn sie opfertauglich ist, in derselben Eigenschaft als קרבן auf den Altar zu bringen ist. So ist תמורת עולה עולה תמורת שלמים שלמים, nur תמורת חטאת ואשם kommen nicht zum Opfer (siehe zu K. 4, 24.), und auch תמורת בכור ומעשר kommen nicht auf den Altar, sondern bleiben bewahrt, bis sie durch einen מום zum Genusse erlaubt werden, יאכלו במומן לבעלים (Themura 17, b. 21, a.). Hat das תמורה-Thier einen מום, so wird dessen Werth durch Auslösung für den entsprechenden Opferzweck verwendet und bleibt es selbst, im Gegensatz zu andern קדשים, wenn קדם מומן להקדשן, selbst nach dem פריון אסורה בגיזה ועבודה (Themura 16, b.). Diese Kraft der Uebertragung ihrer קדושה auf eine תמורה ohne Schmälerung der eigenen קדושה haben, wie bemerkt, nur קרבנות יחיד, קרבנות ישראל, קרבנות בהמה, קרבנות מזבח, es wohnt diese Kraft auch nur einer ursprünglichen קדושה inne, nicht aber dem von einem Opferthier geworfenen Jungen, noch einer durch תמורה erworbenen קדושה, אין תמורה עושה תמורה אין ולד עושה תמורה (das. 12, a.) Es steht nicht ganz fest, ob das תמורה-Verbot nur soweit als die תמורה-Wirkung reicht, oder selbst da stattfinden könne, wo die Wirkung wegfällt, ob z. B. שותפין und צבור nicht gleichwohl לוקין על תמורתן, obgleich ihr Opfer keine קדושה ihrer תמורה überträgt. (Siehe לחם משנה zu הל׳ תמורה I, 1.) Es kann endlich nur Derjenige תמורה bewirken, dessen das Opferthier und das Themurathier ist, (Themura 9, a.) und zwar ist hier nicht der מקדי״ש, sondern der מתכפר der Befähigte, also daß wenn Jemand ein Thier zum Opfer eines Andern bestimmt hat, nicht er, sondern der מתכפר, für dessen כפרה das Thier bestimmt ist, die תמורה bewirkt und von dem Verbot betroffen ist, während sonst hinsichtlich der Auslösung der מקדי״ש als die בעלים, betrachtet wird המקדי״ש מוסיף חומש ומתכפר עושה תמורה (Themura 2, b. 10, a.).

Versuchen wir nun den Gedanken zu ermitteln, der sich in diesen Bestimmungen aussprechen dürfte, so erinnern wir zuvor, daß dieser Gedanke denn doch ein solcher sein müsse, der in sehr hohem Grade Wesen und Bedeutung des Opferheiligthums berührt. Ist doch die Uebertretung des Themura-Verbotes so ernster Natur, daß nach Einer Auffassung (Themura 17, a. Siehe רש״י und תוספו׳ das. רמב״ם und ראב״ד הל׳ תמורה I, 2.) selbst בשוגג die מלקות-Strafe einträte, ein Beispiel das im ganzen Gesetze völlig vereinzelt dastünde!

Ein von uns noch nicht berührtes Moment ist aber so charakteristisch, daß es wohl zur Ermittelung des dem Themuragesetze zu Grunde liegenden Gedankens anleiten dürfte.

und אַלֵּף: lehren. Davon אַלּוּף der Führer. Im Piel und Hifil חִלֵּף und החליף heißt es: Etwas fortgehen lassen um ein Anderes an dessen Stelle zu setzen, und zwar hat es ebensowohl das zu ersetzende Gegenwärtige, wie ויחלף שמלתיו (1. B. M. 41, 14.), והחליפו שמלתיכם (das. 35, 2.), als auch das an die Stelle tretende Andere zum Objekt, wie וארזים נחליף (Jes. 9, 10.) ועוד יחליף (Job 14, 7.). Durchweg ist aber bei חִלֵּף und החליף das zu Ersetzende das Schlechtere, das durch Besseres ersetzt wird. So: alte, ungeeignete Kleider, geschwächte Kraft, gefällter Baumwuchs. Auch in והחליף את משכרתי (1. B. M. 31, 7.) war in den Augen Laban's das durch ein anderes zu ersetzende Lohnverhältniß das ihm unvortheilhaftere, nicht zusagende.

Gerade das Entgegengesetzte ist המיר, es bezeichnet durchweg den Tausch eines Guten gegen ein Schlechteres: ההמיר גוי אלהים וגו' (Jirmija 2, 11.), כבודם בקלון אמיר (Hosea 4, 7.) וימירו את כבודם (Ps. 106, 20.) חלק עמי ימיר (Micha 2, 4.).

Wir glauben daher, daß auch hier לא יחליפנו ולא ימיר אתו in diesen verschiedenen Bedeutungen zu fassen sei: das Erste verbietet den Umtausch eines schlechten קדש gegen ein gutes חולין, das Zweite eines guten קדש gegen ein schlechtes חולין, gut und schlecht in dem gleich zu erläuternden Sinne. Nachdem aber eben durch dieses Verbot das קדש immer das Gesetzliche, das dagegen in den Kreis des קדש gehobene חולין immer das Ungesetzliche ist, also in Wirklichkeit jeder Tausch, auch des schlechteren קדש gegen das bessere חולין eine Verschlechterung ist, so wird der gemeinsame, Beides umfassende Ausdruck: ואם המר ימיר und der allgemeine Begriff eines solchen ungesetzlichen Austausches: תמורה. Da ferner beide Arten des Tausches sofort näher angegeben sind: טוב ברע או רע בטוב, so wird Themura 9, a. im לא יחליפנו auch noch der Austausch des קדש eines Andern gegen ein חולין von dem Seinigen verboten, לא יחליפנו בשל אחרים ולא ימיר בשל עצמו, es kann dies jedoch nur stattfinden, wenn dieser Andere eine Einwilligung dazu ausgesprochen. טוב ברע או רע בטוב: gut und schlecht vom Standpunkt ihrer Qualification zum Opfer. טוב: תמימים, רע: בעלי מומים. So heißt es auch 5. B. M. 17, 1. לא תזבח לד' אלקיך שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע (ר"ב). Hinsichtlich des טוב ברע und רע בטוב gibt es zwei verschiedene Auffassungen. Themura 9, a. nach unserer Lesart und Raschi's Erläuterung, der Erklärung des צאן קדשים zufolge auch nach תוספ', ist das erste Glied dieser beiden Sätze das an die Stelle zu setzende חולין und das zweite das קדש, dessen קדשה man durch diesen Tausch auf das חולין übertragen wollte. Also: kein חולין תמים an die Stelle eines קדש בעל מום und kein חולין בעל מום an die Stelle eines קדש תמים. Dann wäre das Erste ein Beispiel für לא יחליפנו, nach unserer Auffassung, und das Zweite ein Beispiel für לא ימיר אתו. Bechoroth 14, b. ist aber die Auffassung entgegengesetzt, das erste Glied ist das קדש und das Zweite das חולין.

ואם המר ימיר: לרבות היורש (Themura 2. a.) בהמה בבהמה mit Ausschluß von עופות und מנחות, bei welchen die hier bezeichnete היא ותמורתו יהיה קדש = תמורה-Folge, daß nicht stattfindet. העופות והמנחות אינן עושין תמורה (Themura 13, a.). — V. 33 wird das תמורה-Verbot und die תמורה-Wirkung noch besonders für מעשר בהמה wiederholt und wird (Themura 13, a. b.) daran die Lehre erläutert, daß תמורה nur bei קרבן יחיד, nicht aber bei קרבנות השותפים והצבור, auch nicht bei קרבנות נכרים, und auch nur bei קדשי מזבח, nicht aber bei קדשי בדק הבית stattfindet; מעשר ist als דבר שיצא מן הכלל

מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַיהוָה כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן
מִמֶּנּוּ לַיהוָה יִהְיֶה־קֹּדֶשׁ׃
10. לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא־יָמִיר אֹתוֹ
טוֹב בְּרָע אוֹ־רַע בְּטוֹב וְאִם־הָמֵר
יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה־הוּא
וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה־קֹּדֶשׁ׃

קמץ בטרחא

kann, so soll Alles, was er davon Gott zugewendet, heilig bleiben.

10. Er soll es nicht auswechseln und soll es nicht austauschen, Gutes gegen Schlechtes oder Schlechtes gegen Gutes. Wenn er wie immer auch ein Thier gegen Thier ausgetauscht, so bleibt es und auch sein Austausch, auch es wird heilig.

---

schen Opferausdruck für eine die Gottesnähe suchende Persönlichkeit bestimmt ist, es keine Auslösung gibt, vielmehr muß mit ihm selbst die Opferhandlung vollzogen werden. Ja selbst wenn auch nur Ein Glied des Thieres geweiht worden, muß Veranstaltung getroffen werden, daß das ganze Thier als Opfer zur Verwendung komme: הא כיצד תמכר לצרכי עולות ודמה חולין הוין מדמי אבר שבה (Themura 11, b.). Ist aber das geweihte Glied ein vitales Organ, דבר שהנשמה תלויה בה, so erstreckt sich ohnehin die Weihe auf das ganze Thier (das.). Diese Beurtheilung eines Gliedes nach seiner größern oder geringern vitalen Bedeutung im Organismus heißt: נידון בכבודו (Arachin 4, b.). Wir haben schon oben zu Kap. 22, 23. bemerkt, in welcher höheren Bedeutung die durch Opfer anzustrebende Thatenweihe, als die Erhaltung des Tempels sei, und darin sowohl das Verbot להקדי"ש תמימים לבדק הבית als auch die Bestimmung sich begründe, daß wenn dies dennoch geschehen, Alles, was ראוי למזבח ist, auf den מזבח gelangen müsse, אינו יוצא מידי מזבח לעולם, siehe das. Der hier ausgesprochene Satz gilt daher nicht nur, wenn das Thier direkt zum קרבן bestimmt worden, sondern auch wenn es allein oder in Inbegriff mit andern Gütern לבדק הבית geheiligt worden, sobald es eine בהמה אשר יקריבו ממנו קרבן לד' ist, so יהיה קדש, so verbleibt es der קרבן-Bestimmung (Schekalim 24, 7.).

V. 10. לא יחליפנו. חלף bezeichnet seiner Grundbedeutung nach einen völligen, entgegengesetzten Ortswechsel, aktiv: וחלפה רקתו (Richter 5, 27.) durchbohren, intransitiv: וחלף ביהודה (Jes. 8, 8.), וחלפת משם (Sam. I. 10, 3.) in eine andere Gegend übergehen. Dann überhaupt: verschwinden und entschwinden machen, חלף הלך לו (Joel 2, 11.) und אם יחלף (Job 11, 1.) כליל יחלף (Jes. 2, 18.). Immer ist es jedoch: in einen andern Ort oder in einen andern Zustand übergehen oder übergehen lassen. Davon heißen denn Schlachtmesser, die vom Leben zum Tode überführen: מחלפים (Esra 1, 9.), Simson nennt das Haar, an welches seine Stärke geknüpft war: שבע מחלפות (Richter 16, 34, 19.) und läßt sich zweifeln, ob speciell seinem Haar diese Bezeichnung kommt, weil es eigentlich zum Abscheeren reif war, oder ob überhaupt Flechten מחלפות heißen, weil eine Flechte durch stetes gegensätzliches örtliches Wechseln von Strängen entsteht. Verwandt damit ist עלף: das Verschwinden von Kräften und עֻלַּף: durch eine andere Oberfläche, Hülle, dem Auge entziehen, unsichtbar, unkenntlich machen. חלף, חֵלֶף עבדתם (4. B. M. 18, 21.) an die Stelle mit Andern tretend. אלף: Etwas von dem Andern annehmen, lernen,

9. Ist es aber ein Thier, von welchem man Gott ein Opfer darbringen

9. וְאִם־בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ

---

kaum ein anderes Allen gemeinsames und nach Geschlecht und Alter sich modificirendes Moment in der Beziehung der נפשות zu Gott und seinem Heiligthum zu finden sein, als die, jeder נפש ertheilte, Bestimmung und Lebensaufgabe, und bliebe nur die Bedeutung der hier nach Geschlecht und Alter steigenden und fallenden Zahlengröße aus den Beziehungen dieses Momentes zu ermitteln.

Vergleichen wir die Zahlen 5, 20, 50, 15, für männliche Seelen und 3, 10, 30, 10, für weibliche; erwägen wir, daß der volle ערך für den vollendeten Mann von zwanzig bis sechzig Jahren sich mit 50, und ebenso der volle ערך für das vollendete Weib sich mit 30 Schekel beziffert, und daß diese Zahlen 30 und 50 beiderseits das Zehnfache des ערך eines weiblichen und eines männlichen Kindes sind, der mit 3 und 5 beginnt: so glauben wir nicht irre zu gehen, indem wir den Schlüssel zu dieser Skala in den Zahlen 3, 5 und 10 erblicken, und 3 für die Signatur der weiblichen, 5 für die Signatur der männlichen Lebensbestimmung, und 10 für das Zeichen der Vollendung, der Vollkommenheit halten.

Nun dürfte sich, wie wir zu vermuthen wagen, das Haus, die Familie: Mann, Weib, Kind, durch die Zahl: 3 darstellen, die Gesellschaft aber, wie oft im Gesetze, in der Zahl: 2 ihre Bezeichnung finden, so daß Familie und Gesellschaft zusammen durch die Zahl 5 ausgedrückt werden dürften. Entfernt sich dies nicht von der Wahrheit, so ist 3 die Signatur der weiblichen Bestimmung: die Familie, das Haus, 5 die Signatur der männlichen Bestimmung: die Familie und die Gesellschaft, und mit beiden, der Bezeichnung ihrer Bestimmung, beginnt der ערך des weiblichen und des männlichen Kindes bis zum bildungsfähigen Alter des zurückgelegten fünften Jahres. Vom zurückgelegten fünften bis zum zurückgelegten zwanzigsten Jahre sind die Jahre der Bildung, der Vollendung für ihre Bestimmung; diese ist für die weibliche einfach, die Vollendung für das Haus, ihre Signatur ist: 10; sie ist eine zweifache für die männliche, für Haus und Gesellschaft, ihre Signatur ist: 20. Von zurückgelegtem zwanzigsten bis zurückgelegtem sechzigsten Jahre sind die Jahre der vollen Bethätigung der erlangten Bildungsvollendung für den weiblichen und männlichen Beruf. Ihre Signatur ist für die weibliche Berufsvollendung das Produkt von $10 \times 3 = 30$, für die männliche Berufsvollendung das Produkt von $10 \times 5 = 50$. Vom zurückgelegten sechzigsten Jahre bis an's Lebensende sind die Jahre der זקנה, die Jahre der Lebensernte; das individuelle Wirken freut sich des Rückblicks auf einen vollendeten Lebensbau, das sociale wenigstens des Rückblicks auf einen redlichen Beitrag zum Ganzen. Daher ist ihre Signatur für das individuell Weibliche die Zahl der Vollendung: 10, für das individuell und social Männliche die Zahl einer ganzen und einer halben Vollendung: 10 und 5 = 15.

V. 9. In dem vorangehenden Gesetze ward für die konkrete Menschenpersönlichkeit ein ideeller Werth-Ausdruck, ערך, für ihre Beziehung zu Gott und dessen Heiligthum bestimmt. Dem schließt sich hier der Satz an, daß aber für ein Thier, das zum symboli-

den Priester und es schätzt ihn der Priester; nach dem, wofür das Vermögen des Gelobenden hinreicht, soll ihn der Priester schätzen.

לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל־
פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ
הַכֹּהֵן׃ ס

---

geräth das Nothwendigste in Natura oder zur Anschaffung in Gelde zu lassen sei. Dies Verfahren heißt מסדרין (ein Arrangement), und ist nach Baba Mezia 114, a. dasselbe rücksichtsvolle Verfahren auch bei dem gerichtlichen Vorgehen gegen einen Schuldner gesetzliche Pflicht, כדרך שמסדרין בערכין כך מסדרין בבעל חוב. Wohl dürfte diese Rücksicht bereits in dem Ausdruck: ואם מך הוא מערכך angedeutet liegen. Hieße es: ואם דל הוא ואין ידו משגת, wie K. 14, 21., oder: ואם לא תגיע ידו, oder: לא תשיג ידו, wie K. 5, 7. 11. so würde damit die absolute Unmöglichkeit, das Nichtvorhandensein der Mittel als der Fall bezeichnet sein, in welchem eine Ermäßigung des ערך einzutreten habe. מך bezeichnet aber an sich nur erst eine beginnende Verarmung (siehe Kap. 25, 25.), und מך מערכך heißt: er ist zu unvermögend, als daß die Zahlung der fixirten ערך-Summe seinen Vermögensverhältnissen entspräche. Die absolute Möglichkeit ist vorhanden; würde man alles, was er hat, verkaufen, so wäre die entsprechende Summe da; allein dann müßte er selbst des zu seiner Existenz Nothwendigsten sich entäußern. Das soll er aber eben nicht, und es tritt selbst in solchem Falle eine Ermäßigung durch den כהן ein. Baba Mezia 114, a. wird die Lehre des מסדרין בערכין ובבע"ח auch an dem Ausdruck מך festgehalten, גמר מיכה מיכה. Arachin 24, a. wird das Verfahren an den Ausdruck geknüpft: ואם מך הוא מערכך, ואם החיהו מערכך „lasse ihn durch den ערך die Existenz nicht einbüßen". Es hieße dann ואם מך הוא מערכך: wenn „er" d. h. seine Existenz durch den ערך angegriffen würde.

Den Gegenstand dieser Gesetzesvorschrift bildet also der Fall, daß Jemand gelobt dem Tempelheiligthum eine Summe zu geben, die den ערך einer נפש לד׳, die den Werth ausdrückt, welchen eine bestimmte Person, er oder ein Anderer, für Gott, resp. sein Heiligthum hat. Diese Summe ist hier durch eine allgemeine Skala nach Geschlecht und Lebensalter fixirt. Es ist das Lebensalter in vier Perioden getheilt: vom zurückgelegten ersten Monat bis zu zurückgelegtem fünften Jahre, von da bis zu zurückgelegtem zwanzigsten Jahre, von da bis zu zurückgelegtem sechzigsten Jahre, von da und weiter bis an's Lebens-Ende, und ist der ערך für eine männliche Person in diesen verschiedenen Altersstufen: fünf, zwanzig, fünfzig, fünfzehn Schekel; für eine weibliche Person: drei, zehn, dreißig, zehn Schekel. Sicherlich sind diese Feststellungen nicht grundlose Willkühr. Da sie nun von allen physischen, geistigen, sittlichen und socialen Besonderheiten der Betreffenden absehen, und sich nur nach Geschlecht und Alter modificiren, so muß in ihnen wohl ein Moment zum Ausdruck kommen, das allen נפשות in gleichem Grade zukommt und sich nur nach Alter und Geschlecht modificirt. Da ferner es sich hier um ערכך נפשות לד׳, um die nationale Schätzung von נפשות für Gott und sein Heiligthum handelt, so dürfte dieses allen נפשות gemeinsame und nur nach Alter und Geschlecht sich modificirende Moment zunächst in der Beziehung der נפשות zu Gott und seinem Heiligthum zu suchen sein. Irren wir nun nicht, so dürfte

4. Ist es aber eine weibliche Person, so sei deine Schätzung dreißig Schekel.

5. Und wenn vom zurückgelegten fünften Jahre bis zum zurückgelegten zwanzigsten Jahre: so sei deine Schätzung des Männlichen zwanzig Schekel und für eine weibliche Person zehn Schekel.

6. Und wenn von zurückgelegtem Einem Monat bis zurückgelegtem fünften Jahre, so sei deine Schätzung des Männlichen fünf Schekel Silber und für die weibliche Person drei Schekel Silber.

7. Und wenn von zurückgelegtem sechzigsten Jahre und darüber, ist's eine männliche Person, so sei deine Schätzung fünfzehn Schekel und für die weibliche Person zehn Schekel.

8. Ist er aber für deine Schätzung zu unvermögend, so stellt er ihn vor

4. וְאִם־נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל׃

5. וְאִם מִבֶּן־חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן־עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים׃

6. וְאִם מִבֶּן־חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן־חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף׃

7. וְאִם מִבֶּן־שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם־זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שֶׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים׃

8. וְאִם־מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ

עד שנה gehört, שנת ששים כלמטה הימנה; damit ist gegeben, daß in dieser ganzen Skala ועד בכלל zu fassen sei, die Gränzbestimmung somit innerhalb der zu bestimmenden Periode falle und überall das בן עשרים, בן ששים u. s. w. das zurückgelegte Alter bezeichne. Auch בן חדש V. 6. bezeichnet den zurückgelegten ersten Monat, wie es 4. B. M. 3. 15. f. bei der Zählung der לוים und der בכורים immer auch מבן חדש ומעלה heißt, so daß יום שלשים כלמטה הימנה, der dreißigste Tag noch außerhalb der ערך-Skala liegt, ואין ערך לפחות מבן חדש (Arachin 18, a.).

V. 8. ואם מך הוא מערכך. Wenn der Gelobende zu unvermögend ist um die nach der ערך-Skala sich ergebende Summe zu zahlen, והעמידו לפני הכהן והעריך אתו וגו׳, so hat er die Person, deren ערך er gelobt hat, dem Priester vorzustellen, והעריך אתו הכהן וגו׳, und der Priester hat nach Vermögensverhältniß des Gelobenden den zu zahlenden ערך festzustellen.

Aus der Bestimmung des Gesetzes: והעמידו וגו׳ והעריך wird (Arachin 4, a.) gefolgert, daß das Gesetz die Vorstellbarkeit des zu Schätzenden voraussetzt, daß somit weder מת, ein Gestorbener, noch גוסס, ein Sterbender, der ערך-Schätzung unterliegt, כל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה u. s. w. — Arachin 23, b. wird gelehrt, daß das ערך-Gelübde als eine förmliche Schuld betrachtet wird, und, ממשכנין אותו, nöthigenfalls die Erfüllung durch Pfändung herbeigeführt werde; daß aber gleichwohl bei Unvermögenden immer die Rücksicht obzuwalten habe, daß ihm an Nahrungsmitteln, Kleidung, Mobiliar und Handwerks-

2. Sprich zu Jisrael's Söhnen und sage ihnen: Wenn Jemand seinen besonderen Willensvorsatz als Gelübde ausspricht in deiner Schätzung von Seelen für Gott,

3. so sei deine Schätzung des Männlichen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre bis zurückgelegtem sechzigsten Jahre; und dafür sei deine Schätzung fünfzig Schekel Silber nach Gewicht des Heiligthums.

2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַיהוָה׃

3. וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן־שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ׃

V. 2. איש כי יפליא נדר. Siehe zu Kap. 22, 21. בערכך נפשת. Siehe zu Kap. 5, 15. עֵרֶךְ, seiner Grund-Bedeutung nach: Zusammenhöriges neben einander stellen, ordnen, (lautverw. mit ארג, weben, Verbindung parallel laufender Fäden), heißt auch: in der Beurtheilung neben einander stellen, אין ערוך אליך: man kann dir Nichts zur Seite stellen, (Ps. 40, 6.) ומה דמות תערכו לו (Jes. 40, 18.). Daher auch: den Werth und die Bedeutung eines Gegenstandes vergegenwärtigen, Das vergegenwärtigen, was dem Andern zur Seite gestellt werden kann. לא יערכנה זהב, לא יערכנה פטדת כוש, nicht Gold, nicht Edelstein vergegenwärtigen den Werth der Weisheit (Job 28, 17. 19.) עֵרֶךְ. die Vergegenwärtigung der Bedeutung, der Werthausdruck, לא ידע אנוש ערכה (das. 13.). ערך נפשות sind somit der Werthausdruck, die Vergegenwärtigung der Bedeutung von Personen. ערך נפשות לה': der Ausdruck des Werthes von Personen für Gott, d. i. für das Heiligthum, der Ausdruck der Bedeutung, die eine Person für das Heiligthum hat. Und ערכך נפשות: ein solcher nationaler, allgemeiner, für die Nation feststehender Werthausdruck. Es ist dies ערך wohl zu unterscheiden von כֶּסֶף, כסף ישיב (2. B. M. 21, 34.) וחצו את כספו, (das. 35.). כסף ist der Geldeswerth, und solange Sklavenhandel existirt, kann es auch einen Geldwerth eines Menschen geben, es kann nach einem solchen Maßstab der Werth eines Menschen als Arbeitskraft für Menschen ebenso wie der Nutzwerth eines andern Gegenstandes beurtheilt werden. Ein solcher Geldeswerth heißt in der jüdischen Gesetzessprache: דמים, und wäre wenn Jemand: דמי פלוני עלי oder: דְּמֵי עלי ausspricht, von Fall zu Fall zu ermitteln. Ein solcher Geldwerth ist ערך nicht. ערך und insbesondere ערכך, ist ein ideeller Werthausdruck, der Ausdruck des ideellen Werthes, den ein Mensch für Gott und sein Heiligthum hat. Dieser Werthausdruck ist ein allgemein feststehender, er sieht völlig ab von physischer, geistiger, sittlicher, socialer Besonderheit, und steigt und fällt nur nach Geschlecht und Alter. Diese Allgemeinheit findet schon ihre Andeutung in dem Ausdruck: ערכך נפשות, es kommen eben nur die נפשות als solche in Betracht, und jeder lebende Mensch ist ein נפש (Siehe Arachin 2, a. u. f.).

V. 3—7. ועד בן ששים שנה. V. 7. heißt es: ואם מבן ששים שנה ומעלה und ist aus dem ומעלה ersichtlich, daß diese Periode erst nach dem sechzigsten Jahre beginnt, das sechzigste Jahr selbst aber noch zu der vorangehenden Periode: מבן עשרים שנה עד בן ששים

כז 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

Kap. 27. 1. Gott sprach zu Mosche:

Berge Sinai Ertheilte beschränkt sich nicht auf das hier Niedergeschriebene, sondern umfaßt auch Alles, was nach der Niederschreibung in Moses Hand verblieben, und nur durch mündliche Belehrung von Moses erfahren werden kann. בהר סיני ביד משה מלמד שניתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה ופרושיה ע"י משה מסיני (ת"כ).

Kap. 27. 1. Wie dem aufgerichteten Gesetzesheiligthum im symbolischen Opferausdruck und in conkreter Thatverwirklichung eines geheiligten Menschen= und Volkslebens gerecht zu werden sei, das bildet den Inhalt dieses ganzen dritten Buches, und waren noch zuletzt im vorigen Kapitel die Thatanforderungen an ein also zu heiligendes Menschen= und Volksleben, die חוקים, משפטים und תורות, rückblickend als die einzige Bundesvermittlung zwischen Gott und uns und als die einzigen Vermittler unserer Wohlfahrt bezeichnet worden.

Es folgt nun hier als Schlußkapitel ein Kapitel über etwa freiwillige Schenkungen an das Tempelheiligthum, wie nämlich die Fälle zu behandeln sein sollen, wenn Jemand das Bedürfniß fühlen oder den Wunsch hegen möchte, Gegenstände oder deren Werth dem Heiligthum zu schenken, um damit seinem besondern Interesse für das Heiligthum oder seiner Auffassung einer besondern Beziehung des betreffenden Gegenstandes zu dem Heiligthum Ausdruck zu geben. Es werden alle solche Zuwendungen und Schenkungen als הפלאת נדר (כי יפליא נדר), als nicht vom Gesetze geforderte, nicht aus den Anforderungen des Gesetzes, sondern aus einer rein subjektiven Willensregung hervorgehende Akte bezeichnet, und es ist in hohem Grade bezeichnend, daß dieses Kapitel über Tempelschenkungen offenbar durch seine Stelle nur als nachträgliches Schlußkapitel erscheint und ausdrücklich **nicht** zu den חוקים משפטים ותורות gehört, die Gott als Bedingung בינו ובין בני ישראל gesetzt, deren Erfüllung die ganze Fülle des Segens und deren Nichterfüllung das ganze namenlose Elend zur Folge hat, welche den Inhalt des vorigen Kapitels bilden. Augenfällig sind diese Tempel=Zuwendungs= und Schenkungs=Bestimmungen von jenen geschieden, und ist damit das nicht wenig Bedeutsame gesagt: Die jüdische תורת כהנים, der jüdische Priestercodex erklärt Tempel=Zuwendungen und Schenkungen nicht für ganz besonders gottgefällige fromme Werke, erkennt ihnen am allerwenigsten eine ein sündhaftes Leben sühnende Kraft zu. Nicht in Gewinnung von Gütern, in Gewinnung von Geistern und Herzen, in Gewinnung eines ganzen Menschen= und Volkslebens für die Erfüllung der חוקים משפטים ותורות sieht das jüdische Priesterheiligthum die Lösung seiner Mission und weist auf „Heiligung der Sitten", auf „Rechtsachtung im socialen Leben" und auf „Erleuchtung der Geister und Veredlung der Herzen", auf חוקים, משפטים und תורות als auf die einzigen „Gnadenvermittler", als auf den einzigen Weg hin, der — בינו ובין בני ישראל — die Menschen mit Gott und Gott mit den Menschen vereint.

45. und gedenke ihnen den Bund der Vordern, die ich ja aus Mizrajim's Land hinausgeführt vor Augen der Völker mich ihnen als Gott zu bewähren, Ich, Gott.

45. וזכרתי להם ברית ראשנים אשר הוצאתי־אתם מארץ מצרים לעיני הגוים להיות להם לאלהים אני יהוה׃

46. Dieses sind die Gesetze, die Rechtsordnungen und die Lehren, welche Gott zwischen sich und Jisrael's Söhne gegeben hat, auf dem Berge Sinai in Mosche's Hand.

46. אלה החקים והמשפטים והתורת אשר נתן יהוה בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד־משה׃

פ רביעי (ששי)

---

auf welche die Weisen zu Jesaias 60, 22. hingewiesen haben: זכו אחישנה לא זכו בעתו (Sanhedrin 98, a.). Jedenfalls sollte der erste Schritt in's Exil zugleich der erste Schritt zur Wiedererlösung sein. Hier heißt es nun ואף גם זאת: aber selbst auch dies, oder wie man es gewöhnlich versteht: und gleichwohl: בהיותם בארץ איביהם, selbst wenn die Zeit der Erlösung lange ausbleibt, selbst wenn sie lange auf fremdem Boden bleiben, לא מאסתים וגו׳, so ist dies kein Beweis, daß ich sie in dem Grade tadelnswerth und mir entgegen gefunden hätte, ihre Vernichtung herbeizuführen, meinen Bund mit ihnen aufzuheben, vielmehr: אני ד׳ אלקיהם, bleibe ich unter allen Umständen ihr Gott. (Siehe Jeschurun a. a. O.)

V. 45. וזכרתי להם וגו׳. Dieser ברית ראשונים ist nicht der bereits obengenannte ברית אבות, sondern wie ת״כ erläutert und sich auch aus der Beifügung אשר הוצאתי וגו׳ ergibt, der ברית שבטים, der mit deren Nachkommen erneute Bund, die ja auch noch erst der Läuterung in dem egyptischen Galuthtiegel bedurften, und die ich dennoch der Erlösung zum weltgeschichtlichen Gottesdenkmal vor den Augen der Völker würdigte, mich ihnen als lenkender und leitender Gott zu bewähren, אני ד׳, derselbe Gott bin ich auch noch, und erfülle meine Verheißung, und bin mit ihnen im Galuth, wie ich mit ihren Vätern im Galuth gewesen und erlöse sie, wie ich sie erlöste, und bleibe ihr Gott wie ich der Väter Gott gewesen. —

V. 46. אלה החקים וגו׳. Es blickt dies zurück auf alle die Sitten regelnden, Recht ordnenden, Geist und Herz belehrenden Gebote, die von מתן תורה bis hierher ausgesprochen sind. Von ihnen, somit von den göttlichen Gesetzen, heißt es: אשר נתן ד׳ בינו וגו׳, daß Gott sie zwischen sich und Jisrael's Söhne gegeben hat. Sie sind das einzige bedingende und verbindende Mittelglied zwischen uns und Gott. Es gibt für uns keine andere Vermittlung, keinen andern Weg zu Gott, als über sein Gesetz, wie eben die תוכחה: אם בחקתי u. s. w. gelehrt, daß unsere Gottesnähe, somit unser Wohl und Weh lediglich von Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Gesetze bestimmt wird. Sie wurden alle, nicht nur die „Zehngebote", alle חקים משפטים ותורות gleichzeitig, somit in gleicher Würdigkeit und Wichtigkeit auf dem Berge Sinai von Gott gegeben. Und das auf dem

44. Aber selbst auch dies: selbst so sie im Lande ihrer Feinde sind, habe ich sie damit nicht verachtet und nicht verworfen sie zu vernichten, meinen Bund mit ihnen aufzuheben; denn ich Gott bleibe ihr Gott,

44. וְאַף גַּם־זֹאת בִּהְיוֹתָם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם לֹא־מְאַסְתִּים וְלֹא־גְעַלְתִּים לְכַלֹּתָם לְהָפֵר בְּרִיתִי אִתָּם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם׃

---

ihrer Gesetzestreue Willen geradezu Jammer und Elend, Kerker und Scheiterhaufen winken, sie müssen mit einem einzigen, ihren Abfall vom göttlichen Gesetze erklärenden Worte all diesen Jammer und all dieses Elend für sich und ihre Kinder loswerden und dafür sich theilhaftig machen können alles Erdenglückes und aller Menschen-Ehren im Kreise der Völker — und sie müssen doch dieses Wort nicht sprechen, müssen mit dem Gottesgesetze im Arme heiter den Holzstoß besteigen, müssen der Erfüllung dieser Gottesgesetze heiter ihre Hütten bauen, ihre Ehen schließen, ihre Kinder erziehen, ihr Leben leben und ihre Tode sterben, unbekümmert, welchen Opfern und Entbehrungen, welchen Verfolgungen und welchem Jammer sie mit allem Dem ihr und ihrer Kinder Lebens-Loos verschreiben, müssen überall und immer die Erfüllung des göttlichen Gesetzes für sich und ihre Kinder als das Erste unbedingt Bedingende sehen und dagegen alles Andere, jede Lebensstellung und jedes Lebensglück, als das Bedingte, dagegen Gleichgültige, Zufällige, in den Schatten treten lassen, mit der Gleichgültigkeit gegen das Lebensglück die frühere Gleichgültigkeit gegen die Gesetzestreue aufheben, und so: ביען, mit dem Entsprechenden רצוי עונם vollbringen. יען וביען: das Leidensgeschick entspricht der Versündigung und mit der im Leidensgeschicke bewährten Gesetzestreue wird die Versündigung entsprechend gesühnt.—

Oben heißt es: ואם בחקותי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם, hier: במשפטי מאסו ואת חקתי געלה נפשם; מאס ב־, heißt einen Tadel an Etwas finden, es ist eine objektive Verurtheilung ohne Rücksicht auf die Beziehung des Gegenstandes zu uns. געל, das daher auch häufig mit נפש als Subjekt construirt wird, bezeichnet den abstoßenden Widerwillen, den ein Gegenstand bei uns findet, es ist die subjektivste Verurtheilung. In der Regel werden חקים, die sittlichen Beschränkungen unserer Sinnlichkeit, auf subjektiven Widerwillen stoßen, während man an משפטים, an Rechtsordnungen objektiv Etwas auszusetzen findet, sie für fehlerhaft, unrecht, unweise hält. So daher hier. Und eben weil oben die Prädikate vertauscht sind, findet, wie schon א ק daselbst bemerkt, die Auffassung des ב ה darin ihre Bestätigung. Der Tadel bezieht sich dort nicht mehr auf die חקים, die schon längst im eigenen Leben nicht mehr erfüllt werden, somit gar keinen subjektiven Widerwillen mehr finden, sondern auf Diejenigen, die sie noch objektiv ihnen zum Bewußtsein bringen, und der Widerwille trifft die jüdische Elemente, deren Berührung sie sich durch die jüdischen socialen Ordnungen nicht entziehen können.

V. 44. ואף גם זאת. V. 38—43. waren zwei Möglichkeiten als Alternative der Galuth-Zukunft angedeutet: die Eine, daß die Erlösung aus dem Exil in Folge der äußeren weltgeschichtlichen Ereignisse herbeigeführt werde, die Andere, daß sich die Exulanten die גאולה durch eigene innere Umwandlung erringen. Es sind dies die beiden Eventualitäten,

43. Und das Land, verlassen von ihnen, hat Befriedigung an seinen Sabbathen, so lange es von ihnen verödet ist, und sie befriedigen ihre Sündenschuld, — entsprechend und mit Entsprechendem Dem, daß sie meine Rechtsordnungen verachtet und ihre Seele meine Gesetze verworfen hatte.

43. וְהָאָרֶץ תֵּעָזֵב מֵהֶם וְתִרֶץ אֶת־שַׁבְּתֹתֶיהָ בָּהְשַׁמָּה מֵהֶם וְהֵם יִרְצוּ אֶת־עֲוֺנָם יַעַן וּבְיַעַן בְּמִשְׁפָּטַי מָאָסוּ וְאֶת־חֻקֹּתַי גָּעֲלָה נַפְשָׁם׃

V. 43. והארץ וגו׳. Denn das Land, von welchem soeben gesagt ist, daß es, wenn das Volk für seine endliche Bestimmung reif geworden sein wird, dann gleichzeitig mit dem Volk, seiner Bestimmung: Boden für die Gesetzeserfüllung des Gottesvolkes zu sein, zurückgegeben werden werde, das Land wird bis dahin seines Volkes in Verödung warten. Es wird sich keinem andern Volksleben als fördernder Boden der Entwicklung bieten. Es wird solange durch Verödung die nicht gehaltenen Sabbathe wieder gutmachen, als das Volk durch sein Exilsleben die Schuld seiner Vergangenheit wieder gut zu machen haben wird.

יען וביען: Alles entsprechend und mit Entsprechendem, d. h. das ganze Galuthverhängniß steht in geradem gegensätzlichen Verhältniß zu ihrer Versündigung, und die Schuld ihrer Versündigung wird durch die Bethätigung eben solcher sittlichen Verdienste gesühnt, die den Verirrungen gerade entgegengesetzt sind. Die Sünde, die als zu sühnende Schuld auf ihnen lastet, war, daß במשפטי מאסו, daß sie die göttlichen Rechtsordnungen verwerfend, auf andere Maximen ihr sociales Staatsleben stützen und erhalten zu können vermeinten, und daß את חקתי געלה נפשם, daß ihr individuelles Lebensglück sich durch Gesetze beengt fühlte und sie als Lebensverkümmerung von sich wies, mit welchen Gott ihr sinnliches Genussesleben sittlich umschränkte. Dem entspricht, daß ihr sociales Staatsleben auf Jahrhunderte hinaus zu Trümmern ging und sie Jahrhunderte hindurch als die Rechtlosen in fremden Staaten leben, ausgeschlossen von allen Segnungen des Rechtsschutzes, nur Druck und Härte als ihnen gebührendes Recht empfinden müssen; dem entspricht, daß auf Jahrhunderte hinaus ihr individuelles Lebensglück ihnen verkümmert, und jeder Antheil an den Genüssen und Freuden des Lebens geschmälert bleibt. Und wie die züchtigende Strafe der Versündigung entspricht, so wird auch die Sühne mit Entsprechendem vollzogen. Socialen und individuellen Gewinnst und Genuß hatten sie als das bedingende Erste sich gesetzt, dem gegenüber das göttliche Gesetz mit seinen Anforderungen als das Bedingte, Zufällige, gleichgültig in den Schatten treten mußte. Dem wird mit Entsprechendem Sühne errungen. Jahrhunderte lang müssen sie sich in Mitten persönlicher und sachlicher Verhältnisse und Zustände bewegen, unter denen fast jede Erfüllung der göttlichen Gesetze mit Dahinopferung einer Lebensfreude, mit Verzichtleistung auf ein Menschen-Recht zu bezahlen ist, unter welchen ganz eigentlich die göttlichen Gesetze, wie der Prophet sich ausdrückt, als חקים לא טובים und als משפטים לא יחיו בהם erscheinen, ja es muß ihnen Jahrhunderte lang eben um

werde mit ihnen sein, in allen den langen, langen Galuthnächten, und werde selbst ihre dunkelste Galuthnacht zu einer leuchtenden Offenbarung göttlicher Führung gestalten, wie sie in der Völkernacht als die Sterne opferfreudiger Hingebung an geistige, sittliche Menschenbestimmung im Leben und Sterben leuchten. Und wenn sie dann genug geduldet und im weltgeschichtlichen Märtyrerthum ihre Gesetzestreue im Unglück mit ihrem Herzblute in die Blätter der Völkergeschichte eingetragen: dann ואף את בריתי יצחק, dann werden sie nicht umsonst in der Mitte der Völker gelebt und geblutet haben, an ihrem Beispiel lichtet sich der Geist und mildern sich die Sitten der Völker, mit dem andämmernden Völkermorgen ist auch die Mitternacht ihres Galuth vorüber, sie fangen an aufzuathmen und aufzublühen auf bis dahin fremdländischem Boden, und wie in der Jaakobsperiode den Haß so haben sie jetzt Jizchak gleich den zurückweisenden Neid der Völker (siehe 1. B. M. 26, 14. 16.) zu dulden, und nun die zweite und für ihr Naturell wahrlich nicht leichte Schule des Galuth durchzumachen, im wachsenden Glücke und einer zwischen Humanität und Neid schwankenden Behandlung der Völker gegenüber sich Jizchak gleich in ihrer Eigenartigkeit zu erhalten, und unter dem hellern Völkerhimmel die nun reicheren und freieren Kräfte nur in noch gesteigerter Gesetzestreue zu einem noch vollendeteren, vielseitigeren Ausbau ihrer eigenartigen Aufgabe im Galuth, unbekümmert um den sie noch immer isolirenden Völkerneid, zu verwenden. Dann, wenn sie die zweite Galuthprobe, die Treue im Glück, glücklich bestanden: dann ואף את בריתי אברהם אזכר, dann wird ihnen die Abrahamssonne im Galuth leuchten, sie werden Abraham gleich Gott und seinem Gesetze ihre Altäre in Mitte der Völker bauen, werden Abraham gleich also die ganze Fülle alles Wahren und Guten der zur Erlösung der Menschheit ihnen anvertrauten Gotteslehre an die Völker und für die Völker unter den Völkern zur Verwirklichung bringen, daß man sie nicht nur dulde, nicht nur achte, obgleich sie das Volk des Abrahamsbundes, sondern weil sie das Volk des Abrahamsbundes sind, weil sie in Geist und That das Gottesgesetz der Menschheiterlösung kennen und üben, und wie Jakob's Nachtkampf mit Esau's Genius nicht endet bis sich Jakob die segnende Anerkennung von ihm errungen, so werden endlich die langgehaßten, dann geduldeten und beneideten Söhne Jaakob's und Jizchak's endlich als Abrahamsvolk in Mitte der Völker den huldigenden Anerkennungsgruß empfangen: נשיא אלקים אתה בתוכנו! Dann endlich, wenn sie im Galuth alle die Klippen der Völkerfeindschaft, der Völkergunst, des Völkerbeispiels und des Uebermuths im Glücke zu überwinden gelernt, an welchen einst auf eigenem Boden ihre Gesetzestreue gescheitert, dann erst: והארץ אזכר, dann wenn sie „Abraham" geworden, werde ich auch die dem Abraham verheißene Bestimmung des Landes zu dauernder Verwirklichung bringen, und sie dem Lande zur endlichen, ganzen Lösung ihrer Urbestimmung als Gottes Gesetzgebiet auf Gottes Gesetzesboden wieder zurückgeben. ברית יצחק, ברית יעקב und ברית אברהם bilden somit die drei fortschreitenden Stadien der Aufgaben, deren Lösung im Galuth die Sühne ihrer Schuld gestattet und zugleich ihnen die Reife für die einstige dauernde Rückkehr zum Lande ihrer Selbstständigkeit bringt.

Gottesbund ist, den Gott dem Pinchas übergibt. Der ברית, das ist ja die absolute Gottesbestimmung (siehe 1. B. M. 6, 18.) die שלום heißt, das ist der Friede, der trotz aller entgegenstehenden Wirrnisse auf Erden, doch nach Gottes Bestimmung die endliche Gestaltung der Dinge auf Erden bilden soll, den hat Gott nicht der feigen und feilen Connivenz, sondern dem redlich für das Rechte mit selbstvergessenem Muthe einstehenden Pinchas-Eifer anvertraut. So hat für die Entwicklung der jüdischgeschichtlichen Bestimmung Gott einen ברית gestiftet, der Jakob, einen ברית, der Jizchak, und einen ברית, der Abraham heißt. Allen Dreien, Abraham, Jizchak und Jakob, war Gott nahe, aller Dreier Geschick war von Gott geleitet und bedeutsam für die Begründung ihres Volkes, und doch hatte jeder von ihnen eine andere Weltstellung. Wie nach der Ueberlieferung Abraham das Morgengebet, Jizchak das Minchah-, und Jakob das Nachtgebet gestiftet, so entspricht auch die Weltstellung des Geschickes eines Jeden derselben diesen Tageszeiten. Abraham's Geschick erscheint in steigendem Lichte, beglückt und reichgesegnet in Allem und durch Alles stand er, obgleich allein einer ganzen Welt gegenüber, und sie zu dem Altare des Einen Einzigen berufend, doch unbeneidet und unangefeindet, ja hochverehrt als נשיא אלקים in ihrer Mitte. Jizchak's Weltstellung ist schon getrübt. Mit seinem Wandel vor Gott isolirt, findet er ob seines Gottessegens nur Neid in Mitten seiner zeitgenössischen Bevölkerung und wird auf sich selbst und auf sein Haus zurückgewiesen. Mit Jakob zieht endlich nächtlicher Geschickesschatten ein, sein ganzes Leben ist eine Kette prüfungsvoller Verhängnisse, und nur kurz und selten lächelt ihm die äußere Lebensfreude. Und doch sind sie alle Drei die Väter unseres Volkes, alle Drei die ersten Träger des Gottesbundes, und Jaakob's harte Weltstellung nicht minder Offenbarung der Gottesnähe im Lebensgeschicke der Menschen als Abraham's leuchtendes Lebensbild. Darum werden sie alle Drei hier besonders ברית genannt, und damit dem Volke, dessen Stammeswurzeln sie bilden, die Gottesverheißung mit hinausgegeben, daß auch sein Geschick ein wechselndes, wie der Väter Geschick sein werde, ohne damit aufzuhören gottnahes Augenmerk der besonderen Gottesführung und Leitung zu sein, und daß wie Abraham, Isaak und Jakob sie in Mitte der Völker im Abrahamsgeschick, im Isaaksgeschick und im Jakobsgeschick sich doch gleichwohl immer als die treuen Söhne des Gottesbundes zu bewähren haben werden.

Im Zusammenhange mit dem Vorigen stehen aber bezeichnend die drei Bundesverheißungen in umgekehrter Reihenfolge, es steht der Bund „Jaakob" zuerst und zwar durch volle Schreibung, מלא, bedeutsam hervorgehoben, und durch den Accent und die Satzbildung als die ganz besonders zu beachtende Hauptverheißung dargestellt, welcher der Bund „Jizchak" und der Bund „Abraham" nur mit אף als Erweiterung und Fortsatz sich anschließen.

Mit Beginn des Galuth waren die Söhne des Abrahamsbundes in das „Jaakob"-Geschick eingetreten. Wenn sie aber, wie dies die, mit der zweiten Hälfte des V. 41. eingeleitete andere Seite der Zukunftsalternative vorausgesetzt, dieses Galuth mit allem seinem Herben, in seiner wahren, reinen, gottnahen Bedeutung als רצוי עונם, als sühnende Tilgung ihrer Vergangenheitsschuld mit Befriedigung begreifen und in bewußtvoller Pflichttreue also lösen, daß sie sich zu dem reinen Gegensatz ihrer früheren Verirrung emporarbeiten: dann וזכרתי את בריתי יעקב, so werde ich meine Bundesverheißung „Jaakob" erfüllen,

42. Dann gedenke ich meines Bundes „Jaakob"; und auch meines Bundes „Jizchak" und auch meines Bundes „Abraham" gedenke ich, und des Landes gedenke ich.

42. וְזָכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי יַעֲקוֹב וְאַף אֶת־בְּרִיתִי יִצְחָק וְאַף אֶת־בְּרִיתִי אַבְרָהָם אֶזְכֹּר וְהָאָרֶץ אֶזְכֹּר׃

---

lichen Ereignisse selbst münden endlich darin, daß sie reif werden für die Rückkehr zur Selbständigkeit und die Völkerereignisse sie selbst zur Heimath wiederbringen. So ist das ganze lange, lange Exil „im Lande ihrer Feinde" über alte und neue Verirrungen hin, trotz Allem nichts als ein והבאתי אותם, als eine auf langen, langen Umwegen unter unsichtbarer Gottesleitung sich vollziehende Heimführung zur alten Heimath und zur ewig unverlierbaren alten Bestimmung. —

או אז: oder es verwirklicht sich das andere Glied der Zukunft-Alternative. Statt fortzuwandeln in der Sünde der Väter und sie nur noch durch neue im Exil erzeugte Sünde zu vermehren, wird אז, nach allen den aufreibenden Schlägen der ersten Exileszeiten, das Herz der הנשארים בכם, der diese Zeiten Ueberdauernden, statt „in alten und in neuen Sünden zu vermodern", gebeugt, vor Gott gebeugt, daß es aufhört Gott gegenüber ערל zu sein, daß es die bisherige Ungefügigkeit gegen Gott (siehe 1. B. M. S. 285.) ablegt, ואז, und dann, nicht erst am Ende der Zeiten, ירצו את עונם, werden sie ihr ganzes ferneres Exil-Geschick und ihre ganze Exils-Aufgabe freudig als רצוי עונם tragen und lösen, als ein sie selbst und ihre Schuld befriedigendes Wiedergutmachen der Sünde ihrer Vergangenheit. Damit gewinnt das Galuth eine ganz andere Gestalt. Statt ein Grab der Verwesung zu sein, wird es selber zum Boden einer neuen Lösung der Gottesaufgabe, zum Fruchtboden eines Gott zugewandten, mit Gott verbundenen Galuth-Lebens, dessen Inhalt und Bedeutung heißt: ירצו עונם. Das הלוך עם ד׳ בקרי, die Gleichgültigkeit gegen Gottes Gesetz, die im Glück und im eigenen Lande der Selbständigkeit Dasein und Wohlsein und Wohlleben in erster Linie anstrebte und die Erfüllung des göttlichen Willens, als das Nebensächliche, dem Ungefähr überließ, wird gesühnt, indem sie, hineingeschleudert in die Wucht dem jüdischen Sein und jüdischen Leben gleichgültig kalter, hindernd, ja sogar in glühendem Hassen feindlich entgegenstehender Potenzen, doch in allererster Linie nur an die Lösung der jüdischen Aufgabe denken und alles Andere, Dasein, Fortkommen, Glück und Lebensfreuden, als das Nebensächliche dem Ungefähr der Gott anheimgestellten Ereignisse überlassen. Die Gleichgültigkeit gegen Gottes Gesetz im Lande wird gesühnt durch Gleichgültigkeit gegen die eigene Existenz im Galuth um der dem Gottes-Gesetz zu zollenden Treue willen.

V. 42. וזכרתי את בריתי וגו׳. Es heißt nicht: עם בריתי oder: את יעקב u. s. w., sondern: בריתי יעקב, בריתי יצחק, בריתי אברהם. Offenbar ist es also nicht der Bund mit Jakob u. s. w., sondern Jakob, Jizchak, Abraham sind Apposition zu בריתי, es gibt einen Gottesbund der „Jakob", einen Gottesbund der „Jizchak", einen Gottesbund der „Abraham" heißt. Ähnlich wie 4. B. M. 25, 1.: הנני נותן לו את בריתי שלום, wo שלום der

tenden Geistes- und Thaten-Leben in eigenartiger Galuth-Blüthe beleben konnte. Ohne dieses Lebensprincip wird das Galuth ihnen zum Grabe und ימקו בעונם, und statt, wie die Verirrung ihnen vorgespiegelt, durch Abstreifen aller Eigenartigkeit „Leben" zu gewinnen, verkommen, „verwesen" sie durch ihre Sünde —

והתודו: bis diese Erfahrung, daß ihr bewußter Galuthabfall und ihre fortgesetzte Gleichgültigkeit gegen die Gesetzestreue ihnen nicht zum „Leben", sondern zur „Verwesung", zur geistigen, sittlichen und socialen Verkommenheit verholfen, sie endlich zur Selbsterkenntniß und zum Selbstbekenntniß bringt, daß במעלם אשר מעלו בי, daß in der bewußten Galuth-Untreue, welcher sie verfallen, und אף אשר הלכו עמי בקרי, und auch in dem völligen Mangel an Ernst, in der Gleichgültigkeit, die das Wandeln mit Gott dem Ungefähr überlassen, nur עונם ועון אבותם, nur ihr und ihrer Väter Abweichen von dem geraden Weg zu Tage getreten, der ihnen zum Leben und zum Heile vorgezeichnet ist, bis sie sich endlich gestehen, daß ihr Abfall und ihre Gleichgültigkeit „Sünde" war.

אף אני. So wie sie nicht völlig aus ihrer Verbindung mit mir hinausgetreten, vielmehr, wenngleich nicht mit Entschiedenheit, doch immer wenigstens in zweiter Linie in einem Wandel mit mir gewesen, (Siehe zu V. 21.): so werde auch Ich selbst in dem Stadium ihrer alten und neuen Verirrung sie nicht ganz aufgeben, ich werde mit ihnen wandeln, aber ebenfalls בקרי. Ich werde sie ganz den Einflüssen der weltgeschichtlichen Ereignisse ihrer Völkerumgebung überlassen. Diese Ereignisse haben alles Andere, nur nicht ihre Blüthe und ihr Gedeihen zum Ausgangspunkt und Ziel. Aber בקרי, in allen diesen Ereignissen, die vom Standpunkt der Exilirten nur als „Ungefähr" erscheinen, werde ich mit ihnen sein, werde sie nicht zu Grunde gehen lassen, ja: והבאתי אותם בארץ איביהם. Schwerlich kann dies heißen: ich werde sie in das Land ihrer Feinde bringen. Abgesehen davon, daß in ein Land kommen in der Regel אל הארץ heißt, und בא בארץ insgemein ein Kommen in feindlicher Absicht ausdrückt — Vergl. Josua 2, 18. Richter 6, 5. Kön. II. 6, 23. 13, 20. (vielleicht mit alleiniger Ausnahme Sam. I. 9, 5.) — so schildert alles Bisherige ja bereits ihren Zustand im Lande ihrer Feinde, wohin schon V. 33. ihre Zerstreuung angekündigt war, und nach dem ganzen Zusammenhange bildet vielmehr das והבאתי אתם das letzte Moment in der Zukunftsalternative, deren anderes Glied mit dem sofort folgenden: או אז יכ׳ beginnt. Wir glauben daher, daß das והבאתי אתם absolut zu fassen sei und mit בארץ איביהם nicht ein örtliches Ziel, sondern der Ort bezeichnet sei, wo das והבאתי אתם zur Verwirklichung kommen soll. Nun drückt aber בא absolut nicht ein Kommen schlechthin, sondern in der Regel das Kommen „an einen Ort" aus, wohin man gehört, heimkommen und heimbringen. So ist בא Gegensatz zu יצא, und הביא zu הוציא. Insbesondere findet die einstige Wiederkehr der Exilirten zur ureigenen Heimath ihren Ausdruck in הביא absolut. So: ממזרח אביא זרעך (Jesaias 43, 5.), הביאי בני מרחוק (das. 6.), בעת ההיא אביא אתכם (Zefanja 3, 20.). Und so dürfte denn auch hier והבאתי אותם heißen: Ich bringe sie heim, bringe sie zur alten Heimath zurück בארץ איביהם im Lande ihrer Feinde. בקרי: in allen weltgeschichtlichen Ereignissen, die scheinbar nichts weniger, als die geistige und staatliche Restauration dieser Exilirten bezwecken, wandle ich mit ihnen, und alle die prüfungsvollen, schmerzlich erziehenden Einwirkungen aller ihrer Erlebnisse in Feindesland, sowie die Entwicklungsgänge dieser völkergeschicht-

39\. Die aber von euch überbleiben, werden im Lande eurer Feinde durch ihre Sünde verwesen, und auch durch die noch bei ihnen vorhandenen Sünden ihrer Eltern werden sie verwesen,

39\. וְהַנִּשְׁאָרִים בָּכֶם יִמַּקּוּ בַּעֲוֹנָם
בְּאַרְצֹת אֹיְבֵיכֶם וְאַף בַּעֲוֹנֹת אֲבֹתָם
אִתָּם יִמָּקּוּ׃

40\. bis sie sich ihre Sünde und die Sünde ihrer Eltern in der Untreue, die sie an mir geübt, gestehen, und auch, daß sie mit mir in Zufall gewandelt.

40\. וְהִתְוַדּוּ אֶת־עֲוֹנָם וְאֶת־עֲוֹן
אֲבֹתָם בְּמַעֲלָם אֲשֶׁר מָעֲלוּ־בִי
וְאַף אֲשֶׁר־הָלְכוּ עִמִּי בְּקֶרִי׃

41\. Und auch ich werde im Zufall mit ihnen gehen und werde im Lande ihrer Feinde sie heimbringen. Oder es wird dann ihr ungefügiges Herz sich beugen und dann werden sie ihre Sündenschuld befriedigen.

41\. אַף־אֲנִי אֵלֵךְ עִמָּם בְּקֶרִי
וְהֵבֵאתִי אֹתָם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם אוֹ־
אָז יִכָּנַע לְבָבָם הֶעָרֵל וְאָז יִרְצוּ
אֶת־עֲוֹנָם׃

---

ein aufreibendes Vernichten bezeichnet, so ist hier wohl auch ein wirkliches Zugrundegehen eines Theils der Nation angekündigt.

V. 39 — 41. והנשארים בכם u. s. w. והתודו u. s. w. אף אני אלך u. s. w. או אז u. s. w. Für Diejenigen, welche nach allen diesen aufreibenden Verhängnissen der ersten Exileszeiten noch übrig bleiben, gestaltet sich eine Alternative der Exileszukunft, je nachdem sie ihre Aufgabe im Exile begreifen und lösen. Entweder es bringt sie die ganze Wucht alles Erlebten noch nicht zur rechten Besinnung vor Gott; statt zur größern Gesetzestreue zu führen, lockert vielmehr das Exil noch mehr die Bande, die sie zum Gehorsam gegen Gottes Gesetz verpflichten; sie erblicken im Exil einen Freibrief von Gesetzesverpflichtungen, בארצות איביכם, in Mitten für alles Andere als für die Erfüllung der göttlichen Gesetze berechneter, ja derselben grundsätzlich widerstehender Verhältnisse ist ihnen das Gesetz nur für Palästina berechnet, auf fremdem Boden, fremden, ja feindlichen Verhältnissen gegenüber, bereden sie sich, fordere die Pflicht der Selbsterhaltung, entschuldige sie wenigstens einen Abfall vom göttlichen Gesetze, wie Ezechiel 20, 32. diese Verirrung im Exil charakterisirt: אשר אתם אומרים נהיה כגוים כמשפחות האדמה. Dies wäre עונם, die neue Exils-Sünde, der bewußte und sich durch die veränderten Umstände entschuldigende Abfall, der בארצות איביכם, der auf dem Boden der Fremde sich erzeugt. Natürlich daß dann auch עונת אבתם אתם, daß dann auch noch die Verirrungen der Väter, die sie in's Exil gebracht, bei ihnen verharren und das Exil sie noch nicht von jener Gleichgültigkeit geheilt, die „den Wandel mit Gott nur dem Ungefähr überläßt.“ Ist dies: so ימקו בעונם בארצות אויביכם ואף בעונת אבתם אתם ימקו. מקק lautverwandt mit מגג, מוג, מכך, heißt: modern, verwesen. (Siehe Nidda 69, b.) Mit diesem עון, mit diesem neuen und fortgesetzten Abfall von Gottes Gesetz, schwindet das einzige Lebensprincip, das selbst im Exil sie zu einer „lebendigen“ Nation, mit einem aus dem Gesetze sich entfal-

36. וְהַנִּשְׁאָרִים בָּכֶם וְהֵבֵאתִי
מֹרֶךְ בִּלְבָבָם בְּאַרְצֹת אֹיְבֵיהֶם
וְרָדַף אֹתָם קוֹל עָלֶה נִדָּף וְנָסוּ
מְנֻסַת־חֶרֶב וְנָפְלוּ וְאֵין רֹדֵף׃

37. וְכָשְׁלוּ אִישׁ־בְּאָחִיו כְּמִפְּנֵי־
חֶרֶב וְרֹדֵף אָיִן וְלֹא־תִהְיֶה לָכֶם
תְּקוּמָה לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם׃

38. וַאֲבַדְתֶּם בַּגּוֹיִם וְאָכְלָה אֶתְכֶם
אֶרֶץ אֹיְבֵיכֶם׃

36. Und die von euch übergeblieben, in deren Herz werde ich Verzagtheit bringen in den Ländern ihrer Feinde, das Geräusch eines verwehten Blattes wird sie zur Flucht bringen, sie fliehen wie man vor dem Schwerdte flieht, sie fallen und es verfolgt sie Keiner.

37. Sie straucheln Einer durch den Andern wie vor dem Schwerdte und es ist gar kein Verfolger da, und es wird euch kein Aufkommen sein vor euren Feinden.

38. Ihr werdet euch verlieren unter den Völkern, und es verzehrt euch das Land eurer Feinde.

ßen nationalen Bekenntnißthaten der Gotteshuldigung im Staatenleben sein sollten, so ist die von Gott angekündigte, von Gott verhängte, von Gott vollzogene, und alle die Jahrhunderte unseres Exils hindurch bis auf den heutigen Tag erhaltene Verödung des Bodens des heiligen Landes das große Ausrufungszeichen in dem Gottesbuch der Geschichte, daß Gottes die Erde sei und Er die Erfüllung Seines Gesetzes auf Erden erwartet. So auch wohl ת״כ: אני אמרתי לכם שתהו זורעים ש״ש ומשמטים לי אחת בשביל שתדעו שהארץ שלי היא ואתם לא עשיתם כן אלא עמדו יגלו ממנה והיא תשמט מאליה כל שמיטים שהיא חייבת לי.

VV. 36. 37. מרך, verwandt mit מרק, das Flüssige, Zerkochte, daher מרך: Weichheit, Zerfahrenheit, vom Herzen: Muthlosigkeit im Gegensatz zu חזק לב, ähnlich wie מגג und מסס von לב. בארצות איביהם: auf fremdem Boden, in Mitten feindseliger Bevölkerungen, die ihnen die Heimathberechtigung versagen und ihnen die Existenz verkümmern, werden sie den frohen Muth des Daseins und des mannhaften Einstehens für ihre Menschenrechte nicht haben. Ja ורדף אתם u. s. w.: sie werden in steter Angst vor feindseligen Angriffen und Mißhandlungen sein, selbst wo keine Gefahr ist. וכשלו וגו': und in der Angst, die Jeden nur auf die eigene Rettung bedacht sein läßt, wird jede Gemeinsamkeit des Handelns fehlen und vielmehr absichtslos Einer durch den Andern zu Grunde gehen. ולא תהיה לכם וגו': während in der Gesetzestreue Gott euch קוממיות führte, euch das Gott und nur Gott huldigende Gottes- und Selbstbewußtsein über Alle und Alles erhob, werdet ihr jetzt nicht die Kraft haben, euch vor euern Feinden aufrecht zu halten und aufzurichten.

V. 38. ואבדתם וגו'. Da V. 39. von הנשארים בכם spricht, so kann mit diesem ואבדתם בגוים keine gänzliche Vernichtung angekündigt sein. Es ist entweder ein Sichverlieren in der Masse, ein Verschwinden für die Kunde der Andern, wie שה אובד (Ps. 119, 16.) und האובדים בארץ אשור (Jes. 27, 13.), oder, da immerhin das ואכלה אתכם ארץ וגו'

35. So lange es verödet ist wird es Sabbath halten, den Sabbath, den es nicht gehabt während euerer Sabbathjahre, als ihr in ihm wohntet.

35. כָּל־יְמֵי הָשַּׁמָּה תִּשְׁבֹּת אֵת אֲשֶׁר לֹא־שָׁבְתָה בְּשַׁבְּתֹתֵיכֶם בְּשִׁבְתְּכֶם עָלֶיהָ׃

Diese Bedeutung tritt namentlich in dem Substantiv häufig hervor. Während in לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ אֱ' חָפַצְתִּי (Ps. 40, 9.) und sonst, es Das bezeichnet, was dem Willen Gottes gemäß ist, die Befriedigung die Gott an uns findet, heißt נַפְתָּלִי שְׂבַע רָצוֹן (5. B. M. 33, 23.), וּרְצוֹן שֹׁכְנִי סְנֶה (das. 16.), חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ (Ps. 30, 6.) וַיָּפֶק רָצוֹן מֵד' (Prov. 18, 22.) und sonst sehr häufig, die Befriedigung unserer Wünsche, die Gottes Wohlwollen uns gewährt. רָצוֹן heißt daher sowohl die Zufriedenheit, als ein die Wünsche des Andern befriedigendes Wohlwollen. Im Verb tritt diese Bedeutung besonders zur Bezeichnung des Wiedergewährens bereits verlorenen Wohlwollens auf. So וַתִּרְצֵנִי (1. B. M. 33, 6.), יֶעְתַּר אֶל אֱלוֹקִים וַיִּרְצֵהוּ (Job 33, 26.) רָצִיתָ ד' אַרְצֶךָ, (Ps. 85, 2.). Diese Doppelseitigkeit des Begriffs erscheint ähnlich in der Wurzel רעה (ja chaldäisch soviel als רצה) wieder, die ebenso Weide gewähren, wie Weide genießen, (im Grunde ja auch Befriedigung gewähren und Befriedigung empfangen) bedeutet. Siehe 1. B. M. 4, 2. Ja es dürfte רצה auch ganz in der Bedeutung des רעה: Befriedigung an Jemandem und bei Jemandem suchen, sich zu ihm gesellen, wie רוֹעֶה כְסִילִים (Prov. 13, 20.) u. s. w. vorkommen: אִם רָאִיתָ גַנָּב וַתִּרֶץ עִמּוֹ (Ps. 50, 18.) Ebenso vielleicht auch בִּרְצֹתוֹ עִם אֱלֹקִים (Job 34, 9.): wenn er eine Befriedigung bei Gott sucht, sich zu Gott hält.

In dem Ausdruck רצה עון dürfte daher die begangene Sünde als ein Moment begriffen sein, das auf Befriedigung wartet. Eine jede begangene Sünde ist nicht ein für immer absolut Abgeschlossenes, sie ist eine Schuld „die befriedigt werden kann und der Befriedigung harrt." So lange dem Sünder die rechte Einsicht fehlt, grollt er der Gottes-Gerechtigkeit, die vergangene Sünde nicht vergangen sein läßt, sondern zu einer Schuld gestaltet, die immer gegenwärtig ist und an Tilgung mahnt. Sobald die rechte Einsicht erwacht, freut sie sich des Schuldcharakters der vergangenen Sünde, da damit die Möglichkeit des Wiedergutmachens gegeben ist, „sie findet Befriedigung an der Sündenschuld" und wendet den ganzen Willen hin „diese Schuld zu befriedigen." Es ist das Stadium der reinsten Sühne, von der, wenn sie vollbracht ist, es heißt: כִּי נִרְצָה עֲוֹנָהּ (Jesaias 40, 2.).

Hier tritt nun diese Doppelseite der Befriedigung in der ganzen Schärfe des Ausdrucks hervor: תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת שַׁבְּתֹתֶיהָ und וְהִרְצָת אֶת שַׁבְּתֹתֶיהָ. Alle die Jahre bleibender Verödung werden als ebensoviele Bodensabbathe der Jobel- und Schebiithinstitution begriffen. Die von uns nicht gehaltenen Bodensabbathe stehen als eine Schuld da, die ihrer Befriedigung harrt. Diese Schuld wird abgetragen durch die Verödung des Landes während unseres Exils. Das Land freut sich seiner Sabbath-Öde während unseres Exils und gewährt damit den von uns vernachläßigten Boden-Sabbathen Befriedigung. In der That, wie שְׁמִטָּה und יוֹבֵל die weithin unter die Völker leuchtenden, gro-

32. Ich selber aber mache dann das Land zur Oede und es veröden darauf eure Feinde, die darin sich niederlassen.

32. וַהֲשִׁמֹּתִי אֲנִי אֶת־הָאָרֶץ וְשָׁמְמוּ עָלֶיהָ אֹיְבֵיכֶם הַיֹּשְׁבִים בָּהּ׃

33. Euch aber zerstreue ich unter die Völker und zücke hinter euch her das Schwerdt; euer Land aber bleibt öde und eure Städte bleiben Trümmer.

33. וְאֶתְכֶם אֱזָרֶה בַגּוֹיִם וַהֲרִיקֹתִי אַחֲרֵיכֶם חָרֶב וְהָיְתָה אַרְצְכֶם שְׁמָמָה וְעָרֵיכֶם יִהְיוּ חָרְבָּה׃

34. Dann wird das Land seine Befriedigung an seinen Sabbathen haben, so lange es verödet ist und ihr im Lande eurer Feinde seid, dann wird das Land Sabbath halten und seine Sabbathjahre befriedigen.

34. אָז תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת־שַׁבְּתֹתֶיהָ כֹּל יְמֵי הָשַּׁמָּה וְאַתֶּם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיכֶם אָז תִּשְׁבַּת הָאָרֶץ וְהִרְצָת אֶת־שַׁבְּתֹתֶיהָ׃

---

eines Chiskija und das ihm nachfolgende eines Joschia Saaten des Besseren gestreut.—

V. 32. והשמתי אני וגו׳. Alles Bisherige war die natürliche Wirkung einer von Gott nur nicht gehinderten Eroberung; das Folgende, die bleibende Verödung des Landes, das, während es unter'm Gottessegen eine wunderbare Blüthe entfaltete, fortan selbst unter das Niveau einer gewöhnlichen Fruchtbarkeit bleibend hinabsinken soll, das ist ebenso ein besonderer unmittelbarer Gottesfinger, wie die vorherige Blüthe. Das: והשמתי אני, das werde Ich bewirken. Das Land wird öde bleiben, und eure Feinde, die es an eurer Statt bewohnen, werden nicht gedeihen.

V. 33. ואתכם אזרה. זרה ist der eigentliche Ausdruck für das Forttragenlassen der Spreu durch den Wind nach jeder Richtung, weshalb die Schwinge, das Geräthe das dazu dient, מִזְרֶה heißt. Es ist der bezeichnendste Ausdruck für Jisrael's Zerstreuung unter die Völker. והריקתי וגו׳: und es ist die Feindesgewalt und die Flucht davor, die sie zuerst nach allen Weltgegenden jagte. והיתה ארצכם וגו׳: Ihr ohne das Land, und das Land ohne Euch, beide werdet ihr nicht getrennt zur Segensblüthe gelangen.

V. 34. אז תרצה וגו׳, והרצת את שבתתיה. Ebenso V. 41. ואז ירצו את עונם, V. 43. והם ירצו את עונם, ותרץ את שבתתיה וגו׳. Es ist nicht leicht, die Bedeutung der Wurzel רצה in diesen Ausdrücken festzustellen, obgleich der Zusammenhang völlig klar ist, und es unzweifelhaft ein sühnendes Wiedergutmachen von Sünden bedeutet. Es ist zuvörderst zu bemerken, daß רצה durchaus nicht schlechthin: Wollen, d. i. den Entschluß zu einer Handlung bedeutet. Es kommt nur ein einziges Mal in Verbindung mit einem Verbum — רצה ד׳ להצילני Ps. 40, 14. — vor, in allen übrigen Stellen hat es nur ein Substantiv oder ein dessen Stelle vertretendes Pronomen zum Objekt und zwar mit ב־ oder mit את־, wie לא בשוקי האיש ירצה, oder רוצה ד׳ את יראיו (Ps. 147, 10. 11.), an Etwas die Befriedigung seines Willens finden, oder: Etwas als seinen Willen befriedigend finden. Allein es drückt auch die gegenseitige Gesinnung, das wohlthuende Wohlwollen aus, das sich dem Gegenstande zuwendet, an welchem wir die Befriedigung unseres Willens finden.

31. Ich gebe eure Städte der Zertrümmerung hin, und lasse eure Heiligthümer veröden, und nehme nicht mehr hin den Opferausdruck eurer Willfahrung.

31. וְנָתַתִּ֤י אֶת־עָֽרֵיכֶם֙ חׇרְבָּ֔ה וַהֲשִׁמּוֹתִ֖י אֶת־מִקְדְּשֵׁיכֶ֑ם וְלֹ֣א אָרִ֔יחַ בְּרֵ֖יחַ נִיחֹחֲכֶֽם׃

---

lebenden Individualität an, wird von ihr beherrscht und geleitet. Ist sie geschwunden, so hat der Leib seinen Herrscher und Eigner verloren, ist von ihm frei, dadurch aber auch jeder andern Beherrschung, insbesondere den Elementareinflüssen preisgegeben. Von dieser Nichtbeherrschung des Leibes heißt פגר träg sein, lässig sein in Erfüllung einer Obliegenheit, wahrscheinlich, da es nur in diesem Sinne Sam. I. 30, 11. und 21. vorkommt: aus Ermüdung gegen Andere zurückbleiben. Die Seele hat nicht die Kraft ihren Leib zu der geforderten Leistung rüstig zu bewegen. פגרי גלוליכם: ein zertrümmertes Götzenbild ist auch eine Götterleiche. So lange es unversehrt und in Verehrung stand, gehörte es dieser Idee seiner Verehrer an, und gewann dadurch eine über den bloßen Stoff hinausgehende Bedeutung. Zertrümmert, verneint die Zertrümmerung selbst die ihm vermeintlich innewohnende Göttermacht, die Idee entflieht und es liegt — wenn gleich um seiner Vergangenheit willen ע"ז של ישראל אין לה ביטול עולמית, Aboda Sara 53, a.-- in seiner bloßen stofflichen Bedeutung da.

V. 31. מקדשיכם. Der Begriff des מקדש wird nicht selten in der Pluralität seiner Räume aufgefaßt. So wahrscheinlich schon oben K. 21, 23. So auch Ps. 24, 7. Jirmija 51, 51. und sonst. Es wird da das Heiligthum in seiner dreistufigen Raumtheilung vergegenwärtigt und nicht sowohl als eine Stätte der Heiligkeit, sondern der Heiligung, somit nach seiner Bestimmung begriffen. Daher hier in ganz besonders bezeichnender Prägnanz: die heiligen Räume, die euch hätten heiligen sollen.

ולא אריח וגו׳: ich nehme nicht Rücksicht darauf, daß dort mir noch im Opfer der symbolische Ausdruck eurer Hingebung an die Erfüllung meines Willens gebracht wird.

Die im Momente der Zerstörung vorhandenen Repräsentanten der verschiedensten, wie man spricht, Gottes- und Götterverehrungen nebeneinander: במות, חמנים, גלולים und daneben auch מקדש ד׳ und קרבנות, bezeichnen so ganz eigentlich Zustände, die nur unter einem Regime der Gleichgültigkeit sich erzeugen, welche das הלוך עם ד׳ קרי charakterisirt. Es sind eben andere Rücksichten und Zwecke, als die Rücksicht auf Gott und seine Zwecke, die maßgebenden, darum ist man weder entschiedener עובד ע"ז noch entschiedener עובד ד׳. Darum blüht selbstgeschaffener Bamagottesdienst, ja geradezu Heidnisches, neben dem Tempel des Einigeinzigen, und man pflegt diesen Tempel und seine Opfer und daneben auch Bamoth und Götzenthum. Man will es eben mit Keinem verderben, meint, wie Elijahu spricht, dem Baal und Gott dienen zu können, und ist im Grunde weder für den Einen noch für den Andern begeistert, verfolgt vielmehr ganz andere Zwecke, in deren Interesse zufällig das Eine und das Andere liegt. In der That brach auch die Zerstörung nicht herein, als der Abfall auf dem Gipfel seiner Höhe stand, nicht zur Zeit eines Menasche, sondern nachdem doch bereits das ihm vorangegangene treue, regenerirende Wirken

28. וְהָלַכְתִּי עִמָּכֶם בַּחֲמַת־קֶרִי וְיִסַּרְתִּי אֶתְכֶם אַף־אָנִי שֶׁבַע עַל־חַטֹּאתֵיכֶם׃

28. so gehe ich mit euch in die Wuth des Zufalls, und züchtige auch ich euch siebenmal über eure Sünden.

29. וַאֲכַלְתֶּם בְּשַׂר בְּנֵיכֶם וּבְשַׂר בְּנֹתֵיכֶם תֹּאכֵלוּ׃

29. Ihr werdet das Fleisch eurer Söhne essen, und das Fleisch eurer Töchter werdet ihr essen.

30. וְהִשְׁמַדְתִּי אֶת־בָּמֹתֵיכֶם וְהִכְרַתִּי אֶת־חַמָּנֵיכֶם וְנָתַתִּי אֶת־פִּגְרֵיכֶם עַל־פִּגְרֵי גִּלּוּלֵיכֶם וְגָעֲלָה נַפְשִׁי אֶתְכֶם׃

30. Und ich lasse eure Anhöhen vernichtet und eure Sonnenbilder zerstört werden und ich gebe eure Leichen hin neben die Leichen eures Götterunwesens, und es verwirft euch meine Seele.

---

nicht von eurer völligen Ohnmacht ohne Gottes Schutz belehrt, zur entschiedenen Treue gegen Gottes Gesetz zurückgebracht werdet, so werde ich euch dasselbe Verhängniß in dem ganzen Ausmaß seiner gesteigerten Wuth erleben lassen. Diese rückhaltlose Wuth der Ereignisse, die ganze vernichtende Wuth eines wilden Eroberers einer schwachen, wehrlosen Nation gegenüber, heißt חמת קרי.

V. 29. ואכלתם בשר וגו'. Es geht ihm das והבאתי עליכם חרב וגו', ונאספתם וגו' des בשברי לכם וגו' vorhergehenden Verhängnisses zuvor, und setzt sich dies hier nur mit dem unheilvoll gesteigerten Ausgang dieser letzten Katastrophe fort! ובשר בנותיכם וגו' scheint noch eine Steigerung in dem Gräßlichen zu sein.

VV. 30. 31. Die von dem Eroberer ausgehende Zerstörung beginnt mit der Peripherie und endet mit dem Mittelpunkt, der Stätte des Gottesheiligthums: zuerst die im Freien sich befindenden Anhöhen und Götteremblemé, במתיכם, חמניכם, גלוליכם; dann die Städte des Landes: עריכם, und endlich: מקדשיכם. במתיכם: sind die im Gesetz (5. B. M. 12, 13.) verbotenen, Gott geweihten Opferhöhen, durch welche eben die subjektive Willkühr und die Gleichgültigkeit gegen das in dem einzigen Centralheiligthum niedergelegte Gottesgesetz erzeugt und gepflegt wurde. (Siehe K. 17, 8. 9.) Daher kam es, daß sogar neben den dem Einen Einzigen Gott geweihten Opferhöhen auch חמנים, dem Sonnenkult geweihteEmbleme, bestehen, ja sogar גלולים, die verwerfendste Bezeichnung heidnischer Götter, gepflegt werden konnten. גלל ist nämlich der thierische Auswurf, das, was der Körper als sich durchaus fremd, unassimilirbar, ausscheidet. Mit der Benennung גלולים ist das heidnische Wesen als ein solches bezeichnet, das dem reinen Menschthum so entgegengesetzt fremd ist, daß es vom Menschen als völlig mit sich unvereinbar abgestoßen werden sollte, und wo es dennoch gehegt und gepflegt wird, die tiefste Gesunkenheit ankündigt. —

פגריכם. Die Verwandtschaft mit בקר, בקר u. s. w. erweist, daß die Grundbedeutung von פגר, ein Frei-sein, Unbeherrscht-sein, Preisgegeben-sein ist, und bezeichnet es die Leiche eben auch von dieser Seite. Der lebendige Leib gehört der ihm innewohnenden

26 Indem ich euch da den Brodstab zerbreche, werden zehn Frauen euer Brod in Einem Ofen backen, und euer Brod nach dem Gewicht zurückbringen; ihr werdet essen und werdet nicht satt.

26. בשברי לכם מטה־לחם ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד והשיבו לחמכם במשקל ואכלתם ולא תשבעו : ס

27. Und wenn trotzdem ihr mich nicht höret, und wandelt mit mir in Zufall:

27. ואם־בזאת לא תשמעו לי והלכתם עמי בקרי :

---

blinde Werkzeug der Vollziehung. Seine Erfolge vollziehen sich nach dem einfachen Gesetze der Macht des Stärkeren über den Schwächeren, der Gewalt über die Ohnmacht, der Verschlagenheit über die Beschränktheit, der Berechnung über die Gedankenlosigkeit. An der Heerstraße aller dieser kriegerischen Weltereignisse lag Judäa. Blieb Judäa „Gottes Land": kein Schwerdt hätte sich über seine Gränzen gewagt, mitten in allen welterschütternden und zerstörenden Eroberungskriegen wäre Jisrael's Land das Land des ungestörten Friedens geblieben. Der Wundermacht des Gottesschutzes entzogen, fiel das kleine, unkriegerische, auf alles Andere als auf Kriegsgeübtheit gerichtete Judäa auf die natürlichste Weise von der Welt jedem wilden Eroberer zur Beute. Die erste Wirkung der Versagung des besondern Gottesschutzes, der Hingebung an den natürlichen Lauf der Ereignisse, des Eintritts des קרי in die fortan Jisrael verheißene Geschickesführung, ist daher: והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית, daß Gott es von dem Eroberungsschwerdt einer Weltmacht überzogen werden läßt.

ונאספתם אל עריכם וגו׳, sie flüchten sich in die festen Städte, dort unter der zusammengedrängten Menschenmenge bricht die Pest aus, und um dieser zu entfliehen, ergeben sie sich dem Feind.

V. 26. בשברי וגו׳. Die Krankheit selbst ist aber durch Hunger vorbereitet. — בתנור אחד, ihre Backöfen waren nur klein und tragbar und reichten sonst nur für den Bedarf Eines Hauses aus. Der Brodmangel wird aber so groß sein, daß zehn Familien sich mit dem Quantum begnügen müssen, dessen sonst Eine Familie bedurfte. במשקל: das Brod wird so theuer sein, daß man mit genauer Waage eifersüchtig darüber wachen wird, daß Keiner ein Loth Brod von dem des Andern bekomme.

VV. 27. 28. ואם בזאת וגו בחמת קרי. Da mit dem ונתתם ביד אויב des V. 25. bereits der Ausgang des dort angekündigten Kriegsunglücks gegeben ist, mit welchem dann auch die V. 27. damit verbunden gewesene Kriegsnoth ihr Ende erreicht hat, so kann das mit VV. 27. 28. bei fortdauerndem Ungehorsam angekündigte, sich V. 29. mit bis zur Gräßlichkeit gesteigerten Folgen einer Hungersnoth, mit vollständiger Zerstörung des Landes und Zerstreuung der Bewohner vollziehende Kriegsverhängniß nur ein späteres endliches Erliegen gegen eine erobernde Weltmacht im Auge haben. Das ואם בזאת וגו׳ hieße demnach: Wenn ihr durch solche Kriegserlebnisse, durch welche ihr in die Hand und Botmäßigkeit einer das Rächerschwerdt des Menschheitbundes schwingenden Weltmacht fallet,

25. Ich lasse ein Bundesrache rächendes Schwerdt über euch kommen, und ihr sammelt euch in eure Städte. Da sende ich Pest in euere Mitte und ihr ergebt euch in die Hand des Feindes.

25. וְהֵבֵאתִי עֲלֵיכֶם חֶרֶב נֹקֶמֶת נְקַם־בְּרִית וְנֶאֱסַפְתֶּם אֶל־עָרֵיכֶם וְשִׁלַּחְתִּי דֶבֶר בְּתוֹכְכֶם וְנִתַּתֶּם בְּיַד־אוֹיֵב׃

---

fällig" die andern Völkerbestrebungen Raum gestatten, und überall und immer nur so viel Förderung erhalten, als „zufällig" den andern Völker-Interessen frommt, ist's, was — wenn wir nicht sehr irren — mit dem Ausspruch: והלכתי אף אני עמכם בקרי angekündigt wird. So dürfte dies auch in ת״כ verstanden sein, wo die Erklärung lautet: אתם עשיתם את דיני עראי בעולם אף אני אעשה אתכם עראי בעו״ם, ihr habt meine Gesetze das Zufällige in der Welt sein lassen, auch ich werde euch das Zufällige in der Welt sein lassen.

V. 25. והבאתי עליכם וגו׳. Dieses חרב נוקמת וגו׳ ist offenbar eine feindliche Macht anderer Art, als diejenige, die oben V. 16. und 17. durch אויבים bezeichnet ist. Sie wird an sich als ein „Bund rächendes, die Rache des Bundes vollziehendes Schwerdt" charakterisirt, und zwar wird hier der Bund ganz allgemein, nicht speciell als der besondere, mit Israel geschlossene Bund bezeichnet. Verstehen wir diesen Ausdruck richtig, so sind damit alle die von Zeit zu Zeit in der Geschichte aufstehenden welterobernden Mächte gemeint, die, wie dies aus den Propheten bekannt ist, sich selber unbewußt, ein Werkzeug in Gottes Hand sind, um die Welt von entarteten Völkern zu reinigen und die Geschichte der Menschheitentwicklung einen Schritt vorwärts zu bringen, bis auch sie, gleicher Entartung verfallen, vom gleichen Geschicke ereilt werden. Sie sind Gottes Schwerdt, seinen durch die Entartung der Völker bedrohten Menschheit-Bund rächend zu schützen. Als ברית, als das Absolute, den Bestand und das Entwicklungs-Ziel der Menschheit Bedingende, werden nämlich die großen allgemeinen Principien des Rechts, der Sittlichkeit und der Humanität begriffen, die die Grundlage jeder Menschengesellschaft zu bilden haben. Wenn die Völker entarten, dann (Jesaias 24, 5.) empört sich die Erde unter ihren Bewohnern, weil sie Gottes Lehren überschritten, das Sittengesetz in sein Gegentheil verkehrt, und den ewigen Bund „zerstört haben", עברו תורות חלפו חוק הפרו ברית עולם, und die Genien des Friedens weinten über das Elend und die Verödung auf Erden, weil אנוש, weil der entartete Mensch den „Bund" zerstört, die Grundlage eines jeden socialen Aufbau's verworfen hatte und keiner Erwägung mehr zugänglich geblieben war, הפר ברית מאס ערים לא חשב אנוש (das. 34, 8.) Ein solches Rächerschwerdt für Gottes Menschheit-Bund war die assyrisch-babylonische, die persische, die macedonische, die römische Welteroberungsmacht. Ein solches Schwerdt ist aber nicht נוקמת ברית, es rächt nicht mit Bewußtsein und Absicht den an dem Gottesbund der Menschlichkeit der Menschheit begangenen Verrath, es schwingt mit Richten sich im Dienst des Rechts und der Sittlichkeit, es ist נוקמת נקם ברית, Gott hat die Rache des „Bundes" verhängt, und es ist nur das

und ihrer Macht in den Vordergrund stellen und ihr „Zusammenwandeln mit Gott dem Zufall überlassen", und von Gottes Gesetzen nur soviel erfüllen, als sich zufällig mit ihren Interessen verträgt: so wird die weitere Führung, die Gott ihnen angedeihen läßt, ganz dieselbe Form der Erscheinung haben.

So lange Israel, in Thatentreue Gott hingegeben, hinsichtlich seines Geschickes von Gott getragen wird, ist seine individuelle, sociale und politische Existenz und Heilesentwicklung ein besonderes Augenmerk der göttlichen Führung. Die Blüthe seines Daseins und die Verwirklichung seiner Bestrebungen sind unabhängig von allen Constellationen der physischen und politischen Welt ringsum. „Gott wendet ihm sein Angesicht zu" und „trägt es auf Adlersflügeln". Von Anfang an war Israel's geschichtliches Sein und Werden nicht ein Produkt zusammenwirkender weltgeschichtlicher Ursachen. Vielmehr waren und sind alle äußeren Bedingungen seinem Werden und Bestehen als Volk entgegen, und es fehlt ihm jede materielle Unterlage, aus welcher überall sonst eine Volkserscheinung erwächst. Das „Volk" Israel ist nichts, als ein weltgeschichtliches Schöpfer-„Werde!" Gottes. Verscherzt Israel den Beruf, für welchen Gott ihm ein Volkes-Dasein schuf, so hat Gott ihm nur sein Angesicht, seine besondere Führung zu entziehen, und es geht von selbst in Mitte aller feindlich ihm entgegen wirkenden weltgeschichtlichen Elemente zu Grunde. Nicht sein Untergang, seine Existenz und Forterxistenz sind das geschichtliche Gotteswunder. Sein Untergang wäre das einfache Produkt aller im natürlichen Laufe der Dinge gegebenen Ursachen. הסר משוכתו, wie dies Jesaias 5, 5. ausspricht, והיה לבער, Gott nimmt nur seinen besondern Schutz hinweg, so fällt es von selbst der Vernichtung heim. Hat es aber den Wandel mit Gott nicht ganz verlassen, hat es sich, wie hier der Fall gesetzt ist, wieder zum Theil in die von Gott ihm angewiesene Bahn hineingefunden, es „wandelt mit Gott", oder wandelt wieder mit Gott, allein es wandelt also nur קרי, es überläßt diesen Wandel dem „Ungefähr",: es ist ihm dieser Wandel mit Gott, die Erfüllung des göttlichen Willens, nicht sein erstes, einziges Anliegen, es erblickt in ihm nicht den einzigen, ja nicht einmal den ersten Halt seines Daseins und Gedeihens, es sucht Dasein und Gedeihen auf andern Wegen, aus andern Bestrebungen, und überläßt es dem Zufall, wie viel oder wenig es auf diesen Wegen, mit diesen Bestrebungen mit Gottes Wegen und Gottes Zwecken zusammentrifft: dann läßt Gott es nicht untergehen, dann liegt selbst in Dem, was es noch von Gottes Gesetzen, und selbst nur unabsichtlich, erfüllt, eine wunderbar für eine bessere Zukunft erhaltende Kraft, „Gott wandelt mit ihm", allein בקרי. Er trägt es nicht mehr mit Adlerflügeln über alle die seiner Existenz und seiner Blüthe feindlichen Mächte des natürlichen Laufs der Dinge empor, sein Dasein und seine Blüthe ist nicht mehr das besondere Augenmerk seiner segnenden und schützenden Wundermacht, er gibt es vielmehr dem ganzen Einfluß des natürlichen Laufs der völkergeschichtlichen Dinge hin, die keineswegs der Existenz und Blüthe eines „Juden-Volkes", eines nur auf Gottes Gesetz und das sittliche Pflichtgefühl hingewiesenen Volkes förderlich, am allerwenigsten dafür berechnet sind, und läßt es die ganze Wucht dieser seiner Existenz und Blüthe feindlichen Gewalten erfahren. Dieses Hingeben Israel's an den natürlichen Weltlauf, in dessen Entwickelungen sein Dasein und Gedeihen nie das Beabsichtigte, Berechnete sind, und überall und immer nur so viel Boden gewinnen als „zu-

הַשָּׂדֶה֙ וְשִׁכְּלָ֣ה אֶתְכֶ֔ם וְהִכְרִ֙יתָה֙
אֶת־בְּהֶמְתְּכֶ֔ם וְהִמְעִ֖יטָה אֶתְכֶ֑ם
וְנָשַׁ֖מּוּ דַּרְכֵיכֶֽם׃
23. וְאִ֨ם־בְּאֵ֔לֶּה לֹ֥א תִוָּסְר֖וּ לִ֑י
וַהֲלַכְתֶּ֥ם עִמִּ֖י קֶֽרִי׃
24. וְהָלַכְתִּ֧י אַף־אֲנִ֛י עִמָּכֶ֖ם בְּקֶ֑רִי
וְהִכֵּיתִ֤י אֶתְכֶם֙ גַּם־אָ֔נִי שֶׁ֖בַע עַל־
חַטֹּאתֵיכֶֽם׃

des wider euch los, daß es euch der Kinder beraube, euren Viehstand vernichte, und euch vermindere; und veröbet liegen eure Wege.

23. Und wenn mit diesen ihr mir nicht durch Zucht gebessert werdet, und wandelt mit mir in Zufall:

24. so werde auch ich mit euch in Zufall gehen und werde auch ich euch siebenmal schlagen über eure Sünde.

---

lasse sie ihrem Triebe euch anzugreifen, ושכלה אתכם. Siehe zu 1. B. M. 27, 45. והמעיטה אתכם im Gegensatz zu V. 9.

VV. 23. 24. ואם באלה לא תוסרו לי, wie bereits zu 1. B. M. 2, 19. bemerkt, ist יסר das für das sittliche Wesen des Menschen, was יצר für den materiellen Stoff ist. Es ist die sittliche Umschränkung seines strebenden Wesens innerhalb der Grenzen des Rechten und Guten. Das Substantiv מוסר, das auch vorzugsweise diese sittlich bildende Zucht bezeichnet, kommt auch in der Bedeutung concreter Fesseln und Bande vor. הוּסַר לְ־ heißt: Jemandem sittlich zugebildet werden, d. h. eine ihm entsprechende Willensrichtung annehmen. Alle bisherigen Leidensverhängnisse hatten zum Ziele, ihnen zum Bewußtsein zu bringen, wie alle die mit dem Gehorsam gegen den göttlichen Willen ihnen verheißenen Segnungen des Wohlstandes, der Macht, des Friedens und des Volksreichthums um so mehr ihnen verloren gehen, je mehr sie diese Güter direkt anstreben und nicht nur in Folge der Gesetzeserfüllung erhalten wollen, je mehr sie deren Erlangung das bestimmende Motiv ihrer Handlungen sein, und dem gegenüber die Erfüllung des göttlichen Willens in den Hintergrund treten lassen. Mit dem im vorigen Verse geschilderten Leiden war der letzte Zug in dem verheißenen Segensbilde verlöscht. Damit hätte ihre Willensrichtung in die einzige Gott zugewandte Bahn zurückgelenkt und die Erfüllung seines Willens zu ihrem ersten und einzigen Lebensvorsatz werden sollen.

Wenn das aber nicht geschieht, והלכתם עמי קרי, vielmehr ihr Wandel mit Gott noch immer dem Ungefähr überlassen bleibt: so tritt eine Führung ein, die wiederholt hier V. 28. und 41. auch Gottesseitig הליך עמם בקרי genannt wird. הלוך עם־, von Gott mit Menschen, wie 2. B. M. 33, 16. 5. B. M. 20, 4. 31, 6., bezeichnet ja immer den den Menschen begleitenden Schutz und Beistand Gottes. Wenn die über Israel gekommenen Leiden wenigstens das bewirkt haben werden, daß dem Abfall die äußerste, principiell gegen Gott und sein Gesetz gekehrte Spitze abgebrochen ist, sie aber noch weit davon sind, den Gehorsam gegen Gott und sein Gesetz ihr erstes und einziges Anliegen sein zu lassen, sie vielmehr noch immer die vermeintlichen Interessen ihres Vortheils

brechen, werde eure Himmel wie Eisen und euer Land wie kupfern sein lassen.

20. Vergebens reibt sich eure Kraft auf, euer Land gibt nicht mehr seinen Ertrag, und des Landes Baum gibt nicht mehr seine Frucht.

21. Und wenn ihr mit mir im Zufall wandelt und euch nicht entschließt, mich zu hören, so füge ich noch einen Schlag auf euch siebenmal wie eure Sünden.

22. Und lasse das Gethier des Fel=

וְנָתַתִּי אֶת־שְׁמֵיכֶם כַּבַּרְזֶל וְאֶת־
אַרְצְכֶם כַּנְּחֻשָׁה׃
20. וְתַם לָרִיק כֹּחֲכֶם וְלֹא־תִתֵּן
אַרְצְכֶם אֶת־יְבוּלָהּ וְעֵץ הָאָרֶץ לֹא
יִתֵּן פִּרְיוֹ׃
21. וְאִם־תֵּלְכוּ עִמִּי קֶרִי וְלֹא־
תֹאבוּ לִשְׁמֹעַ לִי וְיָסַפְתִּי עֲלֵיכֶם
מַכָּה שֶׁבַע כְּחַטֹּאתֵיכֶם׃
22. וְהִשְׁלַחְתִּי בָכֶם אֶת־חַיַּת

---

raus ihr den Hochmuth zur Widersetzlichkeit gegen meinen Willen schöpfet, es ist dies der nationale Reichthum, den euch die Fruchtbarkeit eures Landes spendet. Mein Segen hatte ihm (VV. 4. 5.) eine so wunderbare Fülle verliehen. Mein Unwille verwandelt seinen Zustand in das Gegentheil.

V. 21. ואם תלכו עמי קרי. קרי von קרה (siehe 1. B. M. 24, 12.) ist alles das was ohne unsere Absicht und außer unserer Berechnung geschieht. Es ist somit ein rein relativer Begriff. Es kann etwas an sich in hohem Grade beabsichtigt und mit großer Vorausberechnung herbeigeführt sein, allein es lag völlig außer unserer Berechnung und Absicht, uns „fällt es blos zu", uns ist es „Zufall". הלך עם bezeichnet nun ganz entschieden ein „mit Jemandem Gehen", d. i. ein Uebereinstimmen im Wandel mit einem Andern, somit, wie hier, von uns mit Gott gebraucht, nicht ein Zuwiderhandeln gegen seinen Willen, sondern vielmehr eine Erfüllung Dessen, was seinem Willen gemäß ist. Insoferne bezeichnet es jedenfalls im Verhältniß zu dem äußersten Stadium des zuvor gezeichneten Abfalls eine Rückbewegung zum Bessern. Allein es hat die Beifügung: קרי, euer הלך עמי ist nur קרי, euer Zusammenfinden im Wandel mit meinem Willen ist nur etwas Zufälliges, es ist nicht euere Absicht, euer Vorsatz, nicht, wie es sein sollte, euer allererster, allem Andern vorangehender Vorsatz mir zu gehorchen, nur Das zu thun, was meinem Willen gemäß ist. Ihr seid nicht mehr principielle Gegner meines Willens, aber mein Wille ist euch gleichgültig. Ihr lasset euch in euren Lebenseinrichtungen von ganz andern Rücksichten bestimmen und überlasset es dem Ungefähr, ob ihr dabei in Widerspruch oder in Uebereinstimmung mit mir kommt, ולא תאבו לשמע לי, es ist nicht euer Entschluß, euer Vorsatz, in allererster Linie meinen Willen zu vernehmen und vor jedem Schritte mich zu fragen, ob euer Vorhaben auch meinem Willen gemäß sei.

V. 22. והשלחתי בכם. Vergl. הנני משליח בך (2. B. M. 8, 17.) Im Gegensatz zu V. 6. ziehe ich die durch mich dem Thiere eingeflößte Scheu vor euch zurück und über=

18. Und wenn ihr bis es so weit gekommen, mich nicht hören werdet, so werde ich fortfahren euch zu züchtigen, siebenmal über eure Sünden,

19. werde den Hochmuth eurer Macht

18. וְאִם־עַד־אֵלֶּה לֹא תִשְׁמְעוּ לִי וְיָסַפְתִּי לְיַסְּרָה אֶתְכֶם שֶׁבַע עַל־חַטֹּאתֵיכֶם׃

19. וְשָׁבַרְתִּי אֶת־גְּאוֹן עֻזְּכֶם

---

mäßigkeit eurer „Hasser", in die Botmäßigkeit von Nachbarvölkern, die euch euer bisheriges Glück beneideten und euch um eurer ganzen, der ihrigen entgegengesetzten Lebensrichtung feind wurden, und in dieser politischen Abhängigkeit werdet ihr bei eurem durch Abfall von meinem Gesetze herabgekommenen persönlichen Wesen so scheu, daß: ונסתם ואין רודף אתכם, daß ihr überall Gefahr und Feindschaft wittert, selbst wo keine ist. ת"כ versteht das שנאיכם im Gegensatz zu אויבכם von inneren Feinden, מכם ובכם. Das äußere politische Unglück erzeugt Partheiungen im Inneren. Es treten im Inneren Feinde des jüdischen Wesens auf, die die Ursache des politischen Unglücks nicht in dem Abfall, sondern in Dem suchen, was noch von der Treue gegen das jüdische Gesetz vorhanden ist, die von der völligen Emancipation von dem „Joche" des göttlichen Gesetzes die Emancipation von dem politischen Joche der Völker verheißen; diese inneren Feinde machen sich zu Werkzeugen der äußeren, und diese innere Spaltung vermehrt so nur noch das äußere Elend.

V. 18. ואם עד אלה. Und wenn, bis es zu solchen Erlebnissen gekommen, לא תשמעו לי: ihr noch immer in der Gleichgültigkeit gegen meinen Willen beharret, so daß ihr noch immer es nicht einmal der Mühe werth haltet, meinen Willen kennen zu lernen. Ihr sucht noch immer die Ursache eures Unglücks in äußeren Veranlassungen und seht nicht, daß die Vernachlässigung meines Gesetzes euer einziges Unglück sei (Vergl. Jesaias 9, 9. 12.).

ויספתי וגו' שבע על חטאתיכם. Wir haben schon (Jeschurun Jahrg. V. S. 15 f.) nachgewiesen, wie die Siebenzahl in תנ"ך das Volle, Vollständige, insbesondere bei einer zum vollen Ausmaß in der Zeit fortschreitenden Größe bezeichnet. Und so heißt auch hier und im Verfolg das שבע על חטאתיכם, שבע כחטאתיכם: meine Züchtigung wird mit eurem Abfall Schritt halten. Ich werde nicht müde werden euch zu züchtigen, werde eure Züchtigung nicht als fruchtlos aufgeben. Wie euer Abfall nicht stille steht, sondern von der Gleichgültigkeit bis zum äußersten Gegensatz fortschreitet, so hält auch meine Züchtigung nicht inne und schreitet bis zum Verhängniß eures ganzen politischen Unterganges fort. In ת"כ wird das שבע stricte genommen: אתם עברתם לפני שבע עבירות בואו וקבלו עליכם שבע פורעניות. In der That schreitet der oben gezeichnete Abfall, nach der mitgetheilten Auffassung des ת"כ, daß לבלתי עשות את כל מצותי zwei Momente umfaßt, in sieben Stufen fort, und dürfte das angekündigte Strafverhältniß sich auch in sieben Fortsätzen darstellen. Es wären dies etwa VV. 16. 18. 21. 23. 27. 33. 36.

VV. 19. 20. את גאון עזכם: den Hochmuth eurer Widerstandsmacht, d. i. das, wo-

17. וְנָתַתִּי פָנַי בָּכֶם וְנִגַּפְתֶּם לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם וְרָדוּ בָכֶם שֹׂנְאֵיכֶם וְנַסְתֶּם וְאֵין־רֹדֵף אֶתְכֶם׃

17. Und mein Angesicht wende ich gegen euch, ihr werdet geschlagen vor euren Feinden. Eure Hasser beherrschen euch, und ihr fliehet wo Keiner euch verfolgt.

Selbstgefühls entspringt. Das ist der gerade Gegensatz gegen das: קוממיות, das Gefühl der Sicherheit, ja der Herrschaft über alle irdische Potenzen, die unsere Wohlfahrt und die Erreichung unserer Ziele bedingen, ein Gefühl, das nur durch das Bewußtsein im Dienste Gottes und darum unter Gottes Schutz und Segen zu athmen und zu wollen, erreicht wird. Diese Zuversicht in uns selbst ist das Erste, das Gott mit dem Hinaustritt aus dem Gottesgehorsam schwinden läßt, und diese Erschlaffung und Unruhe in Geist und Gemüth erzeugt Schlaffheit und Fieber im Körper. Denn es ist der Geist, der den Körper trägt. — שחפת von שחף, verwandt mit סחב, am Boden hinschleifen, und סחף, am Boden fortschwemmen, bezeichnet jenen Schwächezustand, in welchem der Mensch sich gleichsam am Boden fortschleift, sich fortschleppt, nicht die Kraft hat, die Füße in rüstigem Gang zu heben. So heißt שחוף (Sota 26, b.) der Kraftlose. — קדחת, von קדח, glühen: die Fieberhitze. מכלת עינים ומדיבת נפש: aus Seelenzuständen hervorgegangen, wirken sie auch auf den Zustand der Seele zurück. Das Schwächegefühl und die Fieber-Krankheit sind Krankheiten, die muthlos hinsichtlich der Zukunft und betrübt über die Gegenwart machen. מכלות עינים: das Auge, der geistige Blick, כלה, schmachtet, d. i. schaut hoffnungslos in die Zukunft, erwartet keine Besserung. מדיבת נפש: דוב, soviel als דאב, wie רום und ראם, ist Betrübniß über gegenwärtiges Weh. Verwandt mit תאב, dem Ausdruck eines heftigen Wunsches, ist דוב und דאב, der „wünschende" Zustand, der Zustand einer Unbehaglichkeit, deren Änderung man wünscht, und wäre hingegen vielleicht טוב: das Erwünschte. Es heißt nun nicht: ואת השחפת וגו׳ sondern: את השחפת, שחפת und קדחת sind eben nur die äußere Erscheinung der innern בהלה, indem בהלה über sie verhängt wird, ist damit zugleich שחפת und קדחת verhängt.

וזרעתם לריק זרעכם וגו׳. Durch dies innere und äußere Herabkommen eurer Persönlichkeit vermögt ihr nicht mehr eurer Eigenthum zu schützen. So lange ihr gesetzestreu קוממיות dastandet, genügte euer bloßer Name zur Wacht an euren Gränzen. Dreimal im Jahre, wenn Äcker und Felder im Bodenreichthum prangten, fand sich alle eure mannhafte Wehrkraft im Mittelpunkte eures Landes zu Füßen des Gesetzesheiligthums zusammen und euren unbewachten Gränzen wagte doch kein räuberischer Fuß zu nahen (2. B. M. 34, 24.). In בהלה, durch euren Ungehorsam, ist die Scheu fort vor eurer Person, und was ihr gesäet, und was euch auf dem noch immer treuen Boden gereift, eure feindlichen Landesnachbaren holen es sich weg.

V. 17. ונתתי פני בכם, mein sonst euch zugewandtes Angesicht wendet sich jetzt gegen euch. Wenn ihr eure räuberischen Gränznachbaren verfolgt, so seid — im Gegensatz zu VV. 7. 8. — ihr die Geschlagenen. ורדו בכם שנאיכם, ihr gerathet in die Bot-

16. so werde auch ich euch dasselbe thun, werde Bestürzung über euch verhängen, die Erschlaffung und Fieber erzeugt, welche die Augen in Verschmachtung verzehren und das Gemüth mit Weh erfüllen; ihr säet dann vergebens eure Saat, es essen sie eure Feinde.

16. אַף־אֲנִי אֶעֱשֶׂה־זֹּאת לָכֶם וְהִפְקַדְתִּי עֲלֵיכֶם בֶּהָלָה אֶת־הַשַּׁחֶפֶת וְאֶת־הַקַּדַּחַת מְכַלּוֹת עֵינַיִם וּמְדִיבֹת נָפֶשׁ וּזְרַעְתֶּם לָרִיק זַרְעֲכֶם וַאֲכָלֻהוּ אֹיְבֵיכֶם׃

שאינו לומד ואינו עושה ומואס באחרים ושונא את החכמים ואינו מניח לאחרים לעשות סוף שהוא כופר במצות שנאמרו מסיני.

Aber auch dabei bleibt der Abfall noch nicht stehen. Es bleibt ihm noch ein letzter Schritt zu thun übrig: להפרכם את בריתי, die letzte Faser zu zerreißen, die ihn noch mit dem Gottesbunde im Zusammenhang hält, es ist dies nach der im ת״כ gegebenen Erläuterung: כפירה בעיקר, die Leugnung des Daseins Gottes, und auf der abschüssigen Bahn des Abfalls wird er unabweislich auch zu diesem letzten Fall gebracht. So lange noch der Gedanke „Gott" in seinem Busen lebt, so lange, sei es auch nur mit schwankem Zweifel, die Vorstellung von dem Dasein Gottes noch Raum in seiner Seele findet, so lange findet an der Wirklichkeit Gottes und an der damit ja immerhin gegebenen Möglichkeit seiner Offenbarung die innere selbstanklagende Gewissensstimme keine Ruhe. Vollends Nacht muß es im Innern geworden, der letzte von Gott aufglimmende Funke zertreten, die letzte zu seinem Bund zurückleitende Faser zerrissen sein, wenn sein Gemüth zur Ruhe kommen soll, und, um diese vermeintliche Ruhe zu finden, zertritt er mit keckem Fuß diesen letzten Funken, zerreißt er mit kecker Hand diese letzte Faser, und: כל שיש לו כל המדות הללו סוף שהוא כופר בעיקר (ת״כ.)

V. 16. אף אני אעשה זאת לכם. Wie ihr damit begonnen, gleichgültig gegen meinen Willen zu werden, so daß ihr nicht in allererster Linie durch „Lernen" meiner Gesetze bemüht waret, euch meinen Willen immer gegenwärtig zu halten, und wie ihr damit geendet, geradezu die Störung meines Willens als Aufgabe eures Lebens euch zu setzen: so werde auch ich die Erfüllung eurer Wünsche, das Gelingen eurer Bestrebungen ferner nicht das Förderungsziel meiner Waltungen sein lassen, ja werde deren Versagung und Zerstörung zum Inhalt eurer Lebenserfahrungen machen, werde durch die Verhängnisse meiner Waltungen euch zeigen, daß nur durch Erfüllung meines Willens die Erreichung eures Willens im irdischen Dasein euch gegeben sei, daß nur in dem Grade als die Verwirklichung meiner Wünsche euch zum ernsten Lebensvorsatze wird, ihr die Verwirklichung eurer Wünsche erlebet, daß aber mit Gleichgültigkeit, ja mit geradem Zuwiderhandeln gegen meine Wünsche ihr eure eigene Blüthe, ja euer eigenes Dasein untergrabet. (Siehe zu V. 21 und 24.)

והפקדתי עליכם בהלה וגו׳. בהלה von בהל, verwandt mit בעל, der socialen Ueberwältigung, bezeichnet die physische und psychische Ueberwältignng, die Bestürzung, die aus dem Gefühle der Ohnmacht gegen entgegenstehende Machteinflüsse, aus dem Verluste des

doch aus dem Leben zeitgenössischer Gesetzestreuen an uns hinan, und ein jeder solcher Gesetzestreuer ist ein Vorwurf für den Abgefallenen, so lange, bis er sophistisch sich als den Besseren zu betrachten und auf das Gesetz und seine Befolger mit Verachtung herabzublicken gelernt. Ganz besonders leicht wird diese „Schule" den חוקים, den unser sinnliches Leben umschränkenden göttlichen Gesetzen gegenüber, wo sie dem vom Gesetze Abgefallenen in vermeintlicher Hinderung und Lebensvertümmerung der gesetzestreuen Genossen erscheinen. Mehr als bei anderen göttlichen Gesetzen wird der hochheilige sittlichende Einfluß dieser Gesetze nur den sie treu Erfüllenden kund, und am Leichtesten wird es ihnen gegenüber sich als die „von thörichten Fesseln Freigewordenen" mit Verachtung zu überheben. So schreitet der mit Unwissenheit begonnene Gesetzesabfall zur Gesetzesverachtung fort. (ת"כ) כל שאינו לומד ואינו עושה סוף שהוא מואס באחרים.

ואת משפטי תגעל נפשכם. Der Abfall schreitet fort. Nicht fähig sich zu der Anschauung zu erheben, daß reine, innige Ueberzeugung und freie, begeisterungsvolle Anhänglichkeit an Gott und sein Gesetz die ihnen gegenüberstehende Gesetzestreue erzeugt, sehen sich die Abgefallenen nach äußeren Ursachen um, die ihnen dies Räthsel zu lösen vermöchten, und finden diese in den Institutionen des jüdischen socialen Lebens, die überall auf der Kunde und Praxis des Gesetzes basiren, deren Pflege und Uebung voraussetzen und ein Familien- und Gemeindeleben, einst auch ein Staatsleben, geschaffen haben, das die Pflege der Gesetzeskunde und der Gesetzesübung zum höchsten nationalen Anliegen allen Schichten der jüdischen Volksgesellschaft gemacht. Diese jüdischsocialen Institutionen, und vor Allem deren Träger und Pfleger, die Chachamim, trifft daher der ganze Haß ihrer Seele, in ihnen erblicken sie das „Unglück" ihres Stammes, und die Verachtung ihrer gesetzestreu gebliebenen Brüder verwandelt sich in Haß gegen die geistigen Träger und Pfleger der Gesetzinstitutionen. כל שאינו לומד ואינו עושה ומואס באחרים סוף שהוא שונא את החכמים (ת"כ).

לבלתי עשות את כל מצותי. Der Abfall schreitet fort. Er ging bis dahin nicht über die Entfremdung des eigenen Lebens und die verachtende und gehässige Gesinnung gegen das Gesetz, dessen Erfüller und Pfleger hinaus. Allein die bis zu solchem inneren Gegensatz vorgeschrittene Richtung bleibt hierbei nicht stehen, sie wird zum verfolgenden Fanatismus, wo ihr die Gelegenheit sich beut. Was sie nicht achtet, soll nirgend mehr eine Stätte der Verehrung finden, was sie nicht übt, soll von keinem Andern mehr erfüllt werden. Sie kündigt dem Gesetze den Krieg und stört dessen Erfüllung wo und wie sie kann. Natürlich glaubt sie nur an den Sieg und beredet sich eine rettende That zum Wohle der Menschheit zu thun, indem sie zugleich sich beredet, mit ihrem Kampf gegen die Fortdauer des Gesetzes nicht in einen Kampf gegen Gott und seinen heiligen Willen eingegangen zu sein. Was sie bekämpft, muß ihr aufgehört haben Gottes Werk zu sein, zur Mythe wird ihr die Offenbarung, zu Impostoren Moses und die Propheten, zu betrogenen Betrügern die Ueberlieferer des Gesetzes vom Sinai, und indem sie als Siegespreis לבלתי עשות את כל מצותי, die Hintertreibung der praktischen Erfüllung der Gesetze, ihrem fanatischen Verfolgungskampfe vorleuchten läßt, müssen diese Gesetze eben aufhören ihr „מצותי", מצות ד', Gebote Gottes zu sein, und, wie ת"כ diesen Doppelvorschritt des Abfalls zeichnet: כל שאינו לומד ואינו עושה ומואס באחרים ושונא החכמים סוף אינו מניח לאחרים לעשות וכל

14. Wenn ihr aber mich nicht hören werdet, und werdet nicht ausführen alle diese Gebote;

14. וְאִם־לֹא תִשְׁמְעוּ לִי וְלֹא
תַעֲשׂוּ אֵת כָּל־הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה׃

15. und wenn ihr meine Gesetze verachten werdet und wenn eure Seele meine Rechtsordnungen verwerfen wird, damit alle meine Gebote nicht ausgeführt werden, so daß ihr meinen Bund aufhebet:

15. וְאִם־בְּחֻקֹּתַי תִּמְאָסוּ וְאִם
אֶת־מִשְׁפָּטַי תִּגְעַל נַפְשְׁכֶם לְבִלְתִּי
עֲשׂוֹת אֶת־כָּל־מִצְוֹתַי לְהַפְרְכֶם
אֶת־בְּרִיתִי׃

---

welche die Last schwebend erhalten wird. מוטות עול sind nun wohl auch die beiden Stangen, wodurch die Last mit dem Joch, dem Angreifpunkt der Kraft, verbunden wird. Mit der Erlösung aus Egypten, ward das egyptische Joch von unserm Nacken gebrochen, allein die Jochstangen nahmen wir an unserm Halse mit hinaus, wir trugen noch das Geschirr der Knechtschaft, und wenn auch vom egyptischen Sklavenjoch auf immer befreit, so konnte doch dieses Joch durch ein anderes ersetzt werden, und wir hatten noch alle Anlagen, statt des egyptischen Joches, das Joch sittlicher, socialer und politischer Knechtschaft zu tragen.

Erst als Gott durch מתן תורה auch „das Geschirr unseres Joches" zerbrach, richtete er uns für immer auf, und machte uns selbständig und frei, gab uns wenigstens die Führung und Leitung in Allem und gegen Alles aufrecht zu bleiben. In diesem קוממיות ist die ganze Wirkung der Gesetzerfüllung in Verleihung menschenwürdiger Selbständigkeit und Hoheit den Gewalten der Sinnlichkeit, der Natur, der socialen und politischen Mächte gegenüber zusammengefaßt.

V. 14. ואם לא תשמעו לי. שמע בקול ,שמע לקול— ,שמע אל— heißt entschieden: gehorchen, שמע ל— aber ebenso oft nur: hören, Jemandem zuhören, Jemanden anhören. So häufig in Job. 15, 17. 29, 21. 31, 35. 32, 10. u. s.). Da nun in dem folgenden ולא תעשו וגו׳ der Ungehorsam bereits vollständig ausgedrückt ist, so dürfte das ואם לא תשמעו לי den Mangel des Anhörens des Gotteswortes bezeichnen, und damit der erste Anfang des praktischen Abfalls im Unterlassen des Lernens der Gottesgesetze, in Vernachlässigung der Gesetzeskunde gezeichnet sein. So wird dies auch in ת״כ z. St. gefaßt. Die Folge dieser theoretischen Sünde ist dann der praktische Abfall ולא תעשו וגו׳. כל שאינו לומד אינו עושה (ת״כ).

V. 15. ואם בחקתי תמאסו. Der Abfall schreitet fort. Hat man erst theoretisch Kenntniß und Verständniß der Gesetze verloren und ihnen aus welchen Gründen wie immer im praktischen Leben den Rücken gekehrt, so ruht die nicht schweigende Selbstanklage nicht, bis man, um sich vor sich selber zu rechtfertigen, den Abfall sophistisch in Fortschritt übersetzt und die Treue als einen überwundenen Standpunkt zu verachten sich übt. Denn das Gesetz, dessen Kunde man theoretisch verloren und das auch praktisch aus dem eigenen Leben geschwunden, dessen Dasein und das Leben gestaltend beherrschende Macht tritt

11. Ich gebe meine Gegenwart unter euch und es stößt meine Seele euch nicht zurück.

12. Ich wandle unter euch und erweise mich euch als Gott, und ihr werdet mir zum Volke.

13. Ich Gott euer Gott, der ich euch aus dem Lande Mizrajim hinausgeführt, daß ihr ihnen nicht Knechte bleibet; ich zerbrach dann auch die Schirrstangen eures Joches und lehrte euch aufrecht zu wandeln.

11. וְנָתַתִּי מִשְׁכָּנִי בְּתוֹכְכֶם וְלֹא־
תִגְעַל נַפְשִׁי אֶתְכֶם׃
12. וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם וְהָיִיתִי
לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי לְעָם׃
13. אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר
הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
מִהְיֹת לָהֶם עֲבָדִים וָאֶשְׁבֹּר מֹטֹת
עֻלְּכֶם וָאוֹלֵךְ אֶתְכֶם קוֹמְמִיּוּת׃ פ

Früchte werden nicht nur das Aufspeichern ertragen, sondern auch dadurch gewinnen, כל ישן מפני חדש המתיישן יפה מחברו, und es wird immer in solcher Fülle wachsen, daß שיהיו הגרנות מלאות חדש והאוצרות מלאות ישן, תוציאו, daß die Scheuern voller neuer Frucht und die Magazine noch voll von der alten sind und ihr diese ausräumen müßt um Raum für die neue zu schaffen. (ת"כ) So wird mit der immer wachsenden Volkszahl die Fruchtbarkeit des Landes wetteifernd Schritt halten. Je mehr Menschen also, um so mehr geistig sittlicher und materieller Segen.

V. 11. ונתתי משכני וגו'. Wie es 4. B. M. 10, 36. heißt, שובה ד' רבבות אלפי ישראל, daß Gottes Gegenwart auf Erden nicht bei vereinsamten Einzelnen, sondern bei zu Myriaden anwachsenden Tausenden einkehrt und durch eine in freiem Gehorsam ihm huldigende Volkes-Menge bedingt ist, so steht auch hier das ונתתי משכני בתככם erst nach dem והפריתי אתכם והרביתי אתכם. Ich gebe משכני, mein Heiligthum, den Ausdruck meiner Gegenwart auf Erden, in die Mitte eurer nationalen Gesammtheit, und wie diese auch wachsen möge, לא תגעל נפשי אתכם, indem meine חוקות und מצות die Bahnen eurer Bestrebungen, die Erleuchtung und Veredlung eurer Geister und Gemüther, und der Inhalt eurer Thaten bleiben werden, werdet ihr und euer Gesammtleben nicht mit mir, mit meinem Willen und mit dessen in משכני als Maßstab für euch niedergelegten Ausspruch in Widerspruch sein, und נפשי mein Wesen, mein Wille, לא תגעל אתכם, wird nichts Abstoßendes an euch finden.

V. 12. והתהלכתי בתוככם, und wie dem Leben und Geschicke der Gesammtheit, so werde ich auch den einzelnen Familien und Gliedern eurer Gesammtheit unmittelbar nahe sein und das besondere Geschick und Leben eines jeden Hauses, einer jeden Seele zum besonderen Gegenstand meiner Fürsorge und zum Offenbarungskreis meiner leitenden und lenkenden Waltungsnähe machen und so das verwirklichen, was von vornherein als Höheziel eurer Bestimmung ausgesprochen ist (2. B. M. 6, 7.): daß Ich mich euch als Lenker eurer Geschicke und Leiter eurer Thaten bewähren werde, und ihr mir eine unter meiner Führung geeinigte und beglückte Menschengemeinschaft bilden sollt.

V. 13. מטת עלכם. מוט: schwanken, schweben. Davon מוט die Tragbahre, durch

7. Verfolgt ihr eure Feinde, so fallen sie dem Schwerdte vor euch hin.

7. וּרְדַפְתֶּם אֶת־אֹיְבֵיכֶם וְנָפְלוּ לִפְנֵיכֶם לֶחָרֶב׃

8. Es verfolgen eurer Fünfe Hundert, und Hundert von euch verfolgen Zehntausend, und es fallen eure Feinde dem Schwerdte vor euch hin.

8. וְרָדְפוּ מִכֶּם חֲמִשָּׁה מֵאָה וּמֵאָה מִכֶּם רְבָבָה יִרְדֹּפוּ וְנָפְלוּ אֹיְבֵיכֶם לִפְנֵיכֶם לֶחָרֶב׃

9. Und ich wende mich zu euch und mache euch fruchtbar und vermehre euch und halte mit euch meinen Bund aufrecht.

9. וּפָנִיתִי אֲלֵיכֶם וְהִפְרֵיתִי אֶתְכֶם וְהִרְבֵּיתִי אֶתְכֶם וַהֲקִימֹתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם׃ (חמישי) שלישי

10. Ihr esset verjährtes Altes und räumet Altes vor Neuem aus.

10. וַאֲכַלְתֶּם יָשָׁן נוֹשָׁן וְיָשָׁן מִפְּנֵי חָדָשׁ תּוֹצִיאוּ׃

Vergl. Jesaias 11, 16 – 9. — וחרב לא תעבור וגו׳, zu dem socialen Frieden der politische: ihr bleibt unberührt von allen Kriegsereignissen außerhalb eures Landes, wie nahe sie auch eure Gränzen berühren mögen.

VV. 7. 8. ורדפתם וגו׳. Wagen es Feinde eures Glückes euch anzugreifen, so entfällt ihnen euch gegenüber der Muth; denn ורדפו וגו׳, die winzigste Minderzahl von euch genügt um eine jede Uebermacht zur Flucht zu bringen, darum ונפלו וגו׳, darum entfällt ihnen vor euch der Muth.

V. 9. Und so, getragen von dem blühendsten Fruchtsegen, ungestört von Partheiungen im Innern und Feinden von Außen, gebe ich euch den höchsten Reichthum: den Menschensegen. ופניתי אליכם, Ich wende meine segnende Fürsorge euch zu, eurem leiblichen und geistigen Gedeihen, והפריתי אתכם, Ich gebe euch einen Kinderreichthum, והרביתי אתכם und mache, daß eure Kinder gedeihen und geistig und sittlich zu eueren Ebenbildern heranwachsen, so daß ihr euch in ihnen vermehret (Siehe 1. B. M. 1, 28.) und — והקמתי אתכם את בריתי, die Gefahr, die überall sonst aus dem Zuwachs der Bevölkerungen entspringt, die Entartung und die Sittenverderbniß, davor schützen euch חקתי, in denen ihr wandelt, und מצותי, die ihr lernet und übt. Euer sittlicher Werth fällt nicht mit der Vermehrung eurer Bevölkerung, er steigt mit jedem neuen Menschen, der euch zuwächst. In ihm wächst euch ein Träger mehr des Gottesbundes zu, und wie zahlreich ihr werdet, bleibt der mit den Vätern geschlossene Bund mit euch.

V. 10. ואכלתם ישן וגו׳, und wie euere Sittenreinheit nichts von dem Wachsen eurer Volkszahl zu fürchten hat, so kennt auch euer Bodenreichthum keine Uebervölkerung. Wie reich an Menschen, wird die Fruchtbarkeit eures Landes immer noch reicher sein. Ihr werdet den Segen eures Landes nicht verzehren können. ואכלתם ישן נושן. ישן wäre nur die vorjährige Frucht, im Gegensatz zu חדש, der diesjährigen, neuen. ישן נושן ist die altgewordene alte, die seit mehreren Jahren aufbewahrte. ואכלתם ישן נושן: alle euere

4\. so werde ich eure Regen in ihrer Zeit geben, es gibt dann die Erde ihren Ertrag und der Baum des Feldes gibt seine Frucht.

5\. Es erreicht euch die Dreschzeit die Weinlese und die Weinlese erreicht die Aussaat. Ihr esset euer Brod zur Sättigung und ihr wohnet sorgenfrei in eurem Lande.

6\. Ich gebe Frieden im Lande, ihr legt euch nieder und nichts stört eure Ruhe. Ich lasse wildes Thier aus dem Lande schwinden und kein Schwerdt wird durch euer Land ziehen.

4\. וְנָתַתִּי גִשְׁמֵיכֶם בְּעִתָּם וְנָתְנָה
הָאָרֶץ יְבוּלָהּ וְעֵץ הַשָּׂדֶה יִתֵּן פִּרְיוֹ׃
5\. וְהִשִּׂיג לָכֶם דַּיִשׁ אֶת־בָּצִיר
וּבָצִיר יַשִּׂיג אֶת־זָרַע וַאֲכַלְתֶּם
לַחְמְכֶם לָשֹׂבַע וִישַׁבְתֶּם לָבֶטַח
בְּאַרְצְכֶם׃ שני
6\. וְנָתַתִּי שָׁלוֹם בָּאָרֶץ וּשְׁכַבְתֶּם
וְאֵין מַחֲרִיד וְהִשְׁבַּתִּי חַיָּה רָעָה
מִן־הָאָרֶץ וְחֶרֶב לֹא־תַעֲבֹר
בְּאַרְצְכֶם׃

---

zu geistig erleuchteten und gewissenhaften Menschen, und durch Erfüllung seiner Gebote zu Vollbringern des Rechts und der Liebe, so hebt Gott unser Land aus dem physischen und politischen Nexus der übrigen Erdwelt und setzt zu solchen Menschen und ihren Bestrebungen Himmel und Erde in so harmonischen Einklang, daß nichts ihnen entgegentrete und Alles zusammenwirke, um ihr Gedeihen, das ja dann nichts ist, als die Verwirklichung des göttlichen Willens auf der Menschen-Erde, zu fördern und zu vollenden. Was mit dem Hinaustritt der Menschheit aus dem Gottesgehorsam gestört worden, was mit dem einstigen Wiedereintritt der Gesammtmenschheit in den Gottesgehorsam einst für die Gesammtmenschheit wieder gewonnen werden wird, das sollte und soll als Anfang und Vermittlung dieser Wiedergewinnung mit dem Eintritt Israel's in den Gottesgehorsam sich für Israel in seinem Lande verwirklichen. (Siehe 1. B. M. S. 83—85).

V. 4. ונתתי גשמיכם eure Regen, יורה ומלקוש, der Herbstregen nach der Aussaat und der Frühjahrsregen vor dem Schnitt, von deren rechtzeitigem und gesegnetem Eintritt das ganze Jahresgedeihen des Landes bedingt ist — (גשם lautverw. mit גזם dem äußersten Ausmaß der Vermehrung: der Mehrer) — nicht blos Produkte physischer Voraussetzungen sind sie euch, nach der Würdigkeit und dem Bedürfniß eures *sittlichen* Lebensgehaltes lenkt Gott für euch diese physischen Voraussetzungen. Er gibt diese Regen als *eure* Regen und gibt sie zur rechten Zeit. ונתנה הארץ יבולה: gelöst von dem Unsegen (1. B. M. 3, 17.) gibt die Erde יבולה, den Fruchtsegen nach ihrer ungeschmälerten, ungehemmten Mächtigkeit und so der Baum des Feldes: פריו.

V. 5. ואכלתם וגו׳ וישבתם וגו׳. Siehe zu K. 25, 19.

V. 6. ונתתי שלום בארץ: das sociale Glück des inneren Friedens, bedingt durch die befriedigte Stimmung und das sich gegenseitig beglückende Zusammenleben der Bevölkerung, durch die Freude des Menschen am Menschen, wie sie nur auf dem Boden des göttlichen Gesetzes unter'm Strahl des göttlichen Segens aufblüht. והשבתי חיה רעה

3. Wenn ihr in meinen Gesetzen gehen werdet und meine Gebote hüten und sie ausüben werdet:

3. אִם־בְּחֻקֹּתַ֖י תֵּלֵ֑כוּ וְאֶת־מִצְוֺתַ֣י תִּשְׁמְר֔וּ וַעֲשִׂיתֶ֖ם אֹתָֽם׃

מקדש ד׳ und שבתות ד׳, das Gesetzesheiligthum im Raume, mit seinen Consequenzen für die Heiligung unseres sittlichen Lebens, und die Gottesheiligthümer in der Zeit mit ihren Consequenzen für unser geistiges und sociales Leben, das ist aber der summarische Inhalt aller der Gesetze, deren Bestimmungen den Inhalt dieses dritten Buches des göttlichen Gesetzes von dessen ersten Kapitel bis hierher bilden.

בחקתי

V. 3. Es war bereits im vorigen Kapitel V. 9—12 angedeutet, wie die Erfüllung der Jobelgesetze und die damit vollzogene Unterstellung aller physischen und socialen Beziehungen des Nationallandes unter Gott auch eine ganz besondere, ewig neuschaffende und heilfördernde Gestaltung derselben von Gott erwirke, das von uns zu vollziehende Jobel die von Gott verheißene Jobel-Führung bedinge, und es war bereits V. 18. und 19. angedeutet, wie die Erfüllung der göttlichen Sittengesetze und der göttlichen Rechtsordnungen die physische, sociale und politische Blüthe der Nation in einer Gottes besondere Fürsorge bekundenden Weise zur Folge haben werde.

Dieses an die Erfüllung des Gottesgesetzes geknüpfte Heil wird hier nun V. 3—13 in großen Zügen näher vor die Seele geführt, und sodann von V. 14. an ebenso das in Folge der Nichterfüllung des göttlichen Gesetzes über die Nation einbrechende Verderben angekündigt.

אם בחקתי תלכו, הלך ist die Bewegung zu einem Ziele hin, daher vorzugsweise das Anstreben Befriedigung gewährender Güter und Genüsse, dessen Lauterkeit oder Unlauterkeit die individuelle Sittlichkeit oder Unsittlichkeit bedingt. חקת ד׳ sind die, unserer sittlichen Natur und unserer sittlichen Bestimmung entsprechend, von Gott festgestellten Grenzen, innerhalb deren dieses Befriedigung-Anstreben lauter und Pflicht bleibt, über die hinaus es Verderbniß und Verbrechen an uns selbst wird. (Siehe 1. B. M. S. 593.) אם בחקתי תלכו heißt somit: wenn ihr mit euren sinnlichen Bestrebungen nur innerhalb der von meinem Gesetze gezogenen Grenzen euch bewegt. Alle übrigen Gesetze sind hier unter dem Begriff מצות zusammengefaßt. חקת bedingen die sittliche Lauterkeit, die Reinheit unseres Wesens. מצות ertheilen diesem Wesen und seinen Kräften die auf unserm von Gott angewiesenen Posten zu lösenden Aufgaben. Diese Aufgaben sollen „lernend" unserm Geiste und durch „Selbstbewachung" unserm Gewissen stets präsent gehalten, —Beides heißt שמירה,— und durch עשיה zu treuer Erfüllung gebracht werden.

Mit לכת בחקת ד׳ und שמירת ועשית מצותיו haben wir Alles gethan, was unserseits zur Begründung unseres physischen, socialen und politischen Heiles verlangt wird. Alles Andere haben wir von Gott zu erwarten. Machen wir uns durch den Wandel in seinen Gesetzen zu sittlich reinen, durch das Studium und die Beherzigung seiner Gebote

heiligende Stätte ist מקדשי, ist das Heiligthum meines Gesetzes. Darum: את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו אני ד'.

Nicht durch פסל und מצבה, nicht durch Bild und Denkmal haben wir uns Gott und seine Waltungen gegenwärtig zu machen, שבתות ד', die Gottessabbathe, שבת בראשית und שבתות הארץ, שבת שמטה und יובל, die mit dem Gedanken „Gott" unser ganzes Menschen- und Bürger-Leben beherrschend gestalten und in großen opfervollen Bekenntnißthaten die Gotteshuldigung sichtbar machen, und die Gottessabbathe im weiteren Sinne, die מועדי ד', die dem Gedächtniß seiner Waltungen gestifteten Zusammenkunftzeiten, sie sind unser אות und ברית und מועד, sie sind die, nicht aus todtem Stein gemeißelten, sie sind die aus dem lebendigen Stoff unseres Thatenlebens gewobenen Erkenntniß-, Bundes- und Gedächtnißsymbole, die uns Gott und seine Waltungen nicht an sich, sondern sofort in ihrem gestaltenden Einfluß auf unser Thatenleben vergegenwärtigen und in Unterordnung und Weihe unseres ganzen Lebens uns unsere Vereinigung, unser „Zusammenfinden" mit Gott überall finden lassen.

Und nicht אבן משכית בארצכם להשתחות עליה, und nicht in beliebigem Niederwerfen vor Gott, von überwältigender Andacht wie immer erfüllt, will Gott seine Anbetung erkennen; er hat sein Gesetz zwischen sich und uns in die Mitte gestellt, nur in Huldigung seines Gesetzes erblickt er Seine Huldigung, und nur indem wir uns vor seinem Gesetze niederwerfen, werfen wir vor Ihm uns nieder. Darum darf für uns nur מקדשו, nur das von Ihm zu Moriah-Zion seinem Gesetze gestiftete Heiligthum der einzige Fleck auf Erden sein, den ein Stein im Boden als Stätte sich ganz niederwerfend hingebender Gottanbetung bezeichnet. Und indem wir überall sonst auf Erden nur auf nicht steinern ausgesondertem Boden vor Gott uns hinwerfen dürfen, wird der ganze Erdboden auf weitem Erdrunde nur zum großen Allumkreis jenes einzigen, von Gott seinem Gesetzeszeugniß geweihten, und auch in Trümmern ewig geweiht bleibenden Mittelpunktes — כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו — und werfen wir uns überall vor Gott nur in dem Gedanken an sein Gesetz nieder. Und nicht השתחויה, nicht das Zeichen der ausnahmslosen Hingebung an das Gesetz seines Heiligthums, יראה, ומקדשי תיראו, der Ernst der Gesinnung, die uns überall hinbegleitet und uns überall und immer die hohe Anforderung vor Augen hält, von jenem heiligen Mittelpunkt aus uns heiligen zu lassen, das dort niedergelegte Ideal unserer Lebensaufgabe zu verwirklichen und ein solches Menschen- und Bürgerleben zu leben, bei welchem wir ohne zu erröthen dieses Ideales gedenken dürfen, durch welches dieses Heiligthum unseres Lebensideales keine Entweihung trifft,— diese יראת מקדש ד' die das Heiligthum des göttlichen Gesetzes erst wirklich zum hochaufgestellten geistigen Mittelpunkt macht, der uns Alle, Alle überall und immer mit starken Banden zu sich empor und damit zu Gott erzieht — sie ist es, die die hehre Abrahams-Anhöhe des Gottesschauens zu der Anhöhe des Gottschauens umwandelt und mit diesem Aufblick in das uns schauende Gottesauge uns in die Gottesgegenwart stellt, die all den Schutz und Segen zeitigt, deren Heilessaat die Gebote seines Gesetzes in unseres Lebens Acker streut. אני ד' spricht Gott. Nicht auf mich einzuwirken, darf euer Bemühen sein. Mein Wesen ist immer liebend zum segnen bereit. An euch liegt es, durch Verwirklichung meiner Gesetze euch dieses Liebesegens würdig und fähig zu machen.—

רפאך, das Gott aller Gesetzgebung vorangehend (2. B. M. 15, 26.) als Erfolg des seinen Gesetzen zu zollenden Gehorsams verkündet, das hat eben in seiner Jobelinstitution den Schlußstein der Verwirklichung gefunden. Alle seine Gesetze, deren Gipfelpunkt das Jobel bildet, sind unsere רפואה, sind unsere Heilung von allen Menschen- und Völker-Gebrechen, ja sie sollen mehr als dies, sie sollen das prophylaktische Heilregime sein, dessen treue Beachtung uns individuell, social und politisch gesund erhält und alle Uebel individueller, socialer und politischer Erkrankung von uns fern sein läßt. Somit ist unsere Gesundheit, unser Leben, unser Heil, unser Glück, unsere Selbständigkeit, unsere Kraft, unsere Freiheit und unsere Lebensfreude Absicht und Ziel von Gottes Waltung und Gottes Führung, Er ist ein Gott der positivsten Bejahung unseres Heils, es spricht dies schon sein Name 'ד aus, und es ist dies der Kluft bildende Gegensatz zu dem heidnischen Gedanken der אלילים, der verneinenden, dem Menschenheil und dem Menschenglück neidisch feindlichen Gottheiten.

Als Motiv und Grund der unverlierbaren, unveräußerlichen, immerwiederzugewinnenden Freiheit und Selbständigkeit war soeben das עבדי הם ,לי בני ישראל עבדים ausgesprochen, אני, Ich in meiner ganzen Persönlichkeit, 'ד, zu immer neuer Lebens-, neuer Zukunftsspende bereit, Ich, 'ד bin euer Gott, lenke euer Geschick, leite eure That, darum: machet euch keine אלילים, es gibt für euch keine verneinenden Götter; als עבדי, als „meine Knechte", so lange ihr mit jedem Funken eures Daseins und jeder Splitter eurer Kraft in meinem Dienste steht, seid ihr die freiesten der Freien und gibt es keine feindliche Macht, die euer Heil zu verneinen vermöchte, und deren vermeintliche Gunst eure Furcht durch vermeintliche Verehrung zu gewinnen suchen dürfte.

Aber auch in eurer Beziehung zu mir, in dem Suchen meiner, all euer Heil bedingenden segnenden und schützenden Nähe, gehet nicht irre. Nicht durch פסל und מצבה, nicht durch irgend ein Bild, in welchem ihr meine Gegenwart denken, und durch welches ihr meine Gegenwart bannen möchtet, werde ich euch gegenwärtig nahe; auch nicht mehr durch ein bloßes dankbares Denkmal meiner Waltung gewinnt ihr mein segnendes und schützendes Walten für euch. Nicht einmal irgend eine Stelle eurer Wahl, soweit meine Himmel sich über eure Erde spannen, dürft ihr durch Einpflasterung eines Steines als besonders geweiht auszeichnen, um dort euch mir mit eurem ganzen Wesen niedergeworfen hingebend zu beugen. Es gibt nur Eins, wodurch ihr überall mich und meine Waltungen euch vergegenwärtigen und meine segnende und schützende Nähe gewinnen könnt, und nur Eine Stätte, die Ich euch zur Vermittlerin meiner Gegenwart in eurer Mitte geweiht, auf deren als solche ausgezeichnetem Boden ihr euch anbetend, mit eurem ganzen Wesen euch mir hingebend, niederwerfen dürft, und deren Dasein in eurer Mitte eine solche, euer ganzes Leben also ihr gemäß heiligende Anforderung an euch stellt, daß ihre nur durch ein heiliges Leben zu erfüllende Verehrung in jedem Augenblick eures Daseins an jeder Stätte eures irdischen Weilens euch mir also nahe zu bringen vermag, daß ich erfülle was ich euch verheißen: „Ich will wohnen unter euch!"

Jenes mich und meine Waltungen euch überall Vergegenwärtigende und Gewinnende sind meine שבתות, und diese euer ganzes Leben zur Gewinnung meiner Gegenwart

2. Meine Sabbathe hütet und mein Heiligthum fürchtet, Ich Gott.

2. אֶת־שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ אֲנִי יְהוָה׃ פ

---

von Gott verehrenden Händen errichtet, ein Gedenkstein dessen, was Gott hier uns gethan, um auf Grund dieses Gedächtnisses ein Opfer darzubringen. Aus polytheistischen Händen ist es ebenso ein Gedenkstein an die vermeintliche Machtäußerung einer heidnischen Gottheit. Vor der Gesetzgebung, den אבות, wo Gott vor Allem in der Natur und in der Lenkung unserer Geschicke offenbar war, und die Erkenntniß und Anerkenntniß dieser Gotteswaltung in Natur und Geschichte das Gott darzubringende Huldigungsopfer bildeten, war מצבה gestattet, ja erwünscht. Mit der Offenbarung des Gesetzes, also des für die Gestaltung unsers ganzen Lebens kundgegebenen göttlichen Willens, soll nicht das von Gott Gethane, sondern das von uns zu Thuende, das in unserm Thatenleben offenbar werden wollende Göttliche den Boden unserer Gottes-Annäherung, die Basis unserer Opfer, den מזבח unserer קרבנות bilden. Seitdem war der מצבה-Stein verworfen, אשר שנא ד׳ אלקיך (5. B. M. 16, 22.) und nur der, das Stein zu Stein zur Erhebung des Irdischen zu Gott fügende Menschenwerk vergegenwärtigende, מזבח ist fortan die Stätte der Gottes Nähe suchenden Opfer. — אבן משכית: die Bedeutung von משכית ist nicht ganz sicher. Von סכת-שכת, wovon הסכת, aufmerken, wäre משכית das Aufmerken und אבן משכית ein Aufmerkstein, ein in den Erdboden eingelegter Stein, um die Aufmerksamkeit auf diese Stelle zu richten. Ähnlich wäre es als Singular von משכיות, rad. שכה, das chald. schauen bedeutet, und wäre אבן משכית ein Schau-Stein in derselben Bedeutung. Onkelos übersetzt es אבן סגידא, ein Stein des Bückens, entsprechend dem angegebenen Zwecke להשתחוות עליה und wäre dann שכה vielleicht lautverwandt mit סגד und bedeutete auch geradezu bücken. Der gesetzliche Inhalt des Verbotes ist nicht zweifelhaft. Es verbietet בארצכם, im ganzen Lande außer dem מקדש, einen Stein in den Erdboden einzulegen und darauf sich vor Gott בהשתחויה d. i. בפשוט ידים ורגלים mit ganzem ausgestrecktem Körper niederzuwerfen. Nur im מקדש ist dieses Nieder- und Hinwerfen vor Gott auf den mit Steinen gepflasterten Boden erlaubt (Megillah 22, b.).

Diese drei verbietenden Sätze: לא תעשו לכם אלילים, ופסל ומצבה לא תקימו לכם, ואבן משכית לא תתנו בארצכם וגו׳, stehen offenbar in negativem Gegensatz zu den beiden darauf folgenden Geboten את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו: nicht אלילים, nicht פסל ומצבה, nicht אבן משכית, sondern שבתון und מקדש ist das, worauf eure sorgfältige Beachtung gerichtet sein soll, und dürfte dies im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden sich also aussprechen: die ganze, vorhergehende, Jobel-Institution zeigt Gott als den ewig bereiten Regenerator und Restaurator des gesammten Familien-, Volks- und Staatslebens. Ja die von uns zu erfüllenden Mizwoth dieser Institution sind, wie wir dies bereits zu V. 9. f. angedeutet, nur der Preis, um welchen Gott uns sein Jobel, seine socialpolitische כפרה, die stete Heilung und Wiedergeburt unseres ganzen socialen und politischen Lebens verheißt. Das כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ד׳

55. Denn mir sind Jisrael's Söhne Knechte, meine Knechte sind sie, der ich sie aus dem Lande Mizrajim herausgeführt, Ich Gott ihr Gott.

Kap. 26. 1. Machet euch keine Götter, und stellet euch kein Bild und keinen Denkstein auf und keinen Aufmerkstein sollt ihr irgendwo in eurem Lande einlegen euch darauf niederzuwerfen, Ich Gott euer Gott.

55. כִּֽי־לִי בְנֵֽי־יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים
עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אוֹתָם
מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי יְהֹוָה אֱלֹהֵיכֶם׃
כו 1. לֹֽא־תַעֲשׂוּ לָכֶם אֱלִילִם
וּפֶסֶל וּמַצֵּבָה לֹֽא־תָקִימוּ לָכֶם וְאֶבֶן
מַשְׂכִּית לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם
לְהִשְׁתַּחֲוֹת עָלֶיהָ כִּי אֲנִי יְהֹוָה
אֱלֹהֵיכֶם׃

V. 55. כי לי בני ישראל וגו'. Wiederholt steht hier am Schlusse der Gesetzgebung über die persönliche Freiheit die Grundthatsache, aus welcher die ewig unveräußerliche, unverlierbare persönliche Freiheit für Jisrael's Söhne fließt, es ist die mit der Erlösung aus Mizrajim begründete, jede andere Hörigkeit ausschließende Hörigkeit an Gott. Den Knecht Gottes hebt die Gottesherrschaft über alle andere Knechtschaft hinaus und macht ihn unfähig sich in die Bande irgend einer Herrschaft schlagen zu lassen. שטרי קודם, mein Kaufbrief ist der ältere, Ich habe die Priorität, erläutert ח"כ z. St. Jeder Funke eures Wesens und jeder Splitter eurer Kraft ist mein, ihr könnt euch nicht in die fesselnde Leibeigenschaft eines Andern begeben. Dieses Prinzip der dem jüdischen Bewußtsein zu bewahrenden Unveräußerlichkeit der persönlichen Freiheit wird vom jüdischen Gesetze mit solcher Consequenz gepflegt, daß es normal nicht einmal den Taglöhnervertrag für den Taglöhner als unwiderruflich bindend betrachtet und ihm, unter gewöhnlichen Umständen, mitten im Tage zu jeder Zeit den Rücktritt gestattet, פועל יכול לחזור בו אפי' בחצי היום.

Kap. 26. 1. Rückblickend auf den ganzen Segen, den die in diesem Abschnitte der Jobelinstitution gezeichnete Wirksamkeit des Gottesgedankens im jüdischen Staate für den jüdischen Staat im Ganzen und Einzelnen gewährleistet, und einleitend zu dem folgenden, stehen hier die bedeutsamen Sätze: לא תעשו לכם אלילים u. s. w. את שבתותי תשמרו u. s. w. אלילים sind, wie bereits wiederholt bemerkt, die Götter des Heidenthums nach dem Attribut ihrer dem Menschengedeihen feindlich gegenüberstehenden, sein selbständiges Aufblühen „verneinenden" Macht. פסל ist eine plastische Darstellung. Eine solche ist nicht nur als Darstellung einer heidnischen Gottheit, sondern auch als sinnliche Vergegenwärtigung Gottes und des Göttlichen untersagt. Siehe 2. B. M. 20, 19. 20. אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי וגו'. Und 5. B. M. 4, 15. 16. ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה וגו' פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל וגו' usw. offenbar auch ein jedes sinnliche Bild zur Vergegenwärtigung Gottes, des am Horeb uns offenbar gewordenen, verpönt wird.— מצבה: wir haben bereits zu 1. B. M. 28, 18. und 33, 20. das Verhältniß von מצבה zu מזבח erläutert. מצבה, aus einem Stein bestehend, ist

51. אִם־עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ׃

51. Sind noch viel der Jahre, so hat er diesen gemäß seine Einlösung von seinem Kaufgelde zu erstatten.

52. וְאִם־מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד־שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב־לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת־גְּאֻלָּתוֹ׃

52. Und ist nur noch ein Wenig es an Jahren bis zum Jobel zurück, so hat er es ihm zu berechnen. Nach den von ihm noch zu dienenden Jahren hat er seine Einlösung zu erstatten.

53. כִּשְׂכִיר שָׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ לֹא־יִרְדֶּנּוּ בְּפֶרֶךְ לְעֵינֶיךָ׃

53. Wie von Jahr zu Jahr gemiethet soll er bei ihm sein; er soll ihn nicht mit Strenge vor deinen Augen beherrschen.

54. וְאִם־לֹא יִגָּאֵל בְּאֵלֶּה וְיָצָא בִּשְׁנַת הַיֹּבֵל הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ׃ מפטיר

54. Wird er durch Diese nicht ausgelöst, so geht er im Jobeljahre aus, er und seine Kinder mit ihm.

---

seinen Kindern, wenn er deren hat (V. 14.), in den häuslichen Kreis des Herrn über, da ist es fast unmöglich, daß nicht er und die Seinen der jüdischen Pflicht entfremdet würden. Allein ist der Schritt geschehen, so ist er zu Recht beständig und kann nur durch volles Genügeleisten der Rechtsanforderung gelöst werden, selbst wenn der Verkauf nicht nur an einen גר תושב, sondern an משפחת גר, ja an עקר משפחת גר geschehen. Wenn nämlich גר תושב zur Seite "משפחת גר„ eine Fremdlingsfamilie unzweifelhaft schon eine nicht durch Lossagung von ע"ז des Beisassenrechts theilhaft gewordene, durch Verharren im Götzenthume „fremd" bleibende Familie, also den עובד עבודה זרה bedeutet, so wird Kidduschin 20, a. in עקר משפחת גר die עבודה זרה עצמה, das Götzenthum selbst verstanden, also wenn er sich selbst zu Dienstarbeiten verkauft, die mittelbar dem Götzenthum zu Gute kommen, z. B. zum Holzhacken und Wasserschöpfen für den Tempelbedarf. Erwägen wir, daß עקר ein Durchschneiden der Fuß-Sehne bedeutet, so dürfte עקר dasjenige bezeichnen, worin und wodurch etwas seinen Halt und Stand erhält, die Basis, worauf etwas steht. Daher auch chald. die Wurzel, lautverwandt mit חקר, der Grund. Es ist also ganz treffend für die Bezeichnung des Götzenthümlichen, in welchem eine in Mitten des Gottesstaates isolirt bleibende fremde Familie ihren besondern „Halt" erkennt. Also selbst wenn ihn die Noth zu dieser äußersten Entfremdung gebracht hat, darf das Verhältniß nur rechtlich gelöst werden. וחשב עם קנהו (V. 50.): wenn er durch Verwandte oder eigene Mittel ausgelöst wird, so ist genau nach den hier gegebenen gesetzlichen Bestimmungen durch Rechnung festzustellen, wieviel von dem gezahlten Kaufgeld, nach Abzug der bereits geleisteten Arbeit, dem Käufer zurückerstattet werden muß, damit er aus seinem Dienst trete, und ist somit hier selbst einem ausgesprochenen Götzendiener gegenüber, und selbst wo es sich um Lösen eines sein jüdisches Pflichtleben gefährdenden Verhältnisses handelt, das Innehalten strenger Rechtlichkeit zur Pflicht gemacht, מנין לגזל עובד ע"ז שהוא אסור תלמוד לומר וחשב עם קונהו ידקדק עם קונהו (Baba Kama 113, a.).

47. Und wenn die Hand eines Beisasse gewordenen Fremden bei dir zu Vermögen kommt, und neben ihm verarmt dein Bruder, und er verkauft sich einem Beisaßfremden oder selbst an den Halt einer Fremdlingsfamilie:

48. so soll, nachdem er sich verkauft hat, ihm eine Einlösung werden; Einer von seinen Brüdern soll ihn einlösen.

49. Sein Onkel oder seines Onkels Sohn soll ihn einlösen oder von seiner Blutsverwandtschaft, von seiner Familie Einer soll ihn einlösen, oder wenn seine Hand zu Vermögen gekommen, soll er sich einlösen.

50. Er rechnet mit seinem Käufer von dem Jahre, daß er sich ihm verkauft hat, bis zum Jobeljahre, und das Geld seines Verkaufs wird auf die Zahl der Jahre getheilt, wie die Zeit eines Gemietheten soll es bei ihm sein.

47. וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ
וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב
עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר׃
48. אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה־לּוֹ
אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ׃
49. אוֹ־דֹדוֹ אוֹ בֶן־דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ־
מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ
אוֹ־הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל׃
50. וְחִשַּׁב עִם־קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת
הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה
כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי
שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ׃

---

hast kein Recht, sie zu kränken, zu mißhandeln, zu beschämen, לעבודה נתתיו ולא לבושה (Nidda 47, a.) und ist das jüdische Schriftthum voll von Zügen der Menschlichkeit und Milde, die ihre Behandlung der עבדים kennzeichnen. (Siehe הל׳ עבדים רמב״ם Ende.)

לא תרדה בו בפרך. Wir haben zu V. 43. bemerkt, was die Halacha unter עבודה בפרך versteht, die beim עבד עברי unzulässig ist und hier aus gegentheiligem Schluß in Beziehung auf den עבד כנעני gestattet. Es ist das Arbeitenlassen nicht aus Nützlichkeits-Gründen, sondern zu disciplinären Zwecken, den עבד nicht an Müssiggang zu gewöhnen, oder ihn im Bewußtsein seiner Pflicht zu erhalten. Daher lehrt auch hier die Halacha (ת״כ z. St.): בו אי אתה רודה בפרך רודה אתה בבן חורין בפרך, daß ganz dasselbe was hier für den עבד כנעני gestattet und nur dem עבד עברי gegenüber untersagt wurde, auch einem ibrischen Freien gegenüber erlaubt ist, sobald derselbe in einer solchen Beziehung zu dir steht, oder sich freiwillig in solche Beziehung zu dir gegeben hat, die dich zur Benutzung der Arbeit zu erziehlichen Zwecken berechtiget und verpflichtet. Nur vom עבד עברי ist es ausgesprochen, daß, indem er aus Noth zu dir in Dienst-Verhältniß tritt, dir damit keine Disciplinarbefugniß über ihn eingeräumt ist.

VV. 47—54. Das Gesetz regelt noch einen letzten Fall, in welchen Jemanden die Noth gerathen lassen könnte, daß er sich nämlich einem Nichtjuden, einem גר תושב oder selbst einem עובד עבודה זרה verkaufen würde. Das Gesetz billigt einen solchen Schritt nicht, ונמכר לך heißt es V. 39. כשיהיה נמכר אינו נמכר אלא לך (ת״כ), und es ist ganz begreiflich, daß es ihn nicht billigt. Geht er für die Zeit seines Dienstes ganz, selbst mit

44. וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ
מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם
תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה׃
45. וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים
עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם
אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם
וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה׃
46. וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם
אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם
תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אִישׁ
בְּאָחִיו לֹא־תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ׃ ס שביעי

44 Knechte und Mägde aber, die dir bleiben von den Völkern, die um euch wohnen, von ihnen könnt ihr Knechte und Mägde erwerben.

46. Und auch von den Nachkommen der Beisassen, die als Fremde bei euch wohnen, von ihnen könnt ihr erwerben, und von ihren bei euch befindlichen Familien, die sie in eurem Lande gezeugt, so daß sie euch bleibendes Eigenthum werden.

46. Sie vererbt ihr euch euren Kindern nach euch zum Erbeigenthum. Sie behaltet ihr immer als Knechte; allein eure Brüder, Jisrael's Söhne, Einer den Andern, den darfst du nicht mit Strenge beherrschen.

Knechtesverhältniß fühlbar zu machen, seine Kräfte aufzureiben, und sein Gemüth hart zu stimmen, Zwecke, die die Egypter mit ihrem פרך zu erreichen beabsichtigten. Siehe 2. B. M. 1, 14.

VV. 44–46. אשר יהי' לך, die dir bleiben, die dein Eigenthum werden, die nicht wie der עבד עברי nur auf Zeit in Dienstverhältniß zu dir treten und nicht im Jobel ausgehen, solche עבד ואמה könnt ihr u. s. w. — אשר סביבתיכם, außer Landes; den sieben palästinensischen Völkern war gesetzlich der Aufenthalt im Lande nicht gestattet und durfte von ihnen Keiner als עבד eintreten. Der übliche Ausdruck עבד כנעני ist daher uneigentlich. (וצ"ע da mit Lossagen vom Götzenthum und קבלת ז' מצות ihnen das Verbleiben gestattet war, —siehe רמב"ן zu 5. B. M. 20, 10.— so hätte man erwarten können, daß ihr Eintritt als עבד der ja völlig בן ברית wurde, um so mehr hätte stattfinden dürfen. וצ"ע). — וגם מבני התושבים. Auch ein גר תושב konnte sich freiwillig einem ישראל zum עבד verkaufen. וממשפחתם וגו' auch wenn sie eine Kanaaniterin geheirathet hatten, so erhielten die Kinder den Nationalcharakter des Vaters und nicht der Mutter: באומות הלך אחר הזכר (Kiduschin 67, b.).

לעולם בהם תעבדו. Wir haben das Verhältniß des עבד כנעני im jüdischen Staate bereits zu 2. B. M. 12, 44. besprochen. Dieselben dort entwickelten Motive, die der Fortdauer des Instituts der Leibeigenschaft in dem jüdischen Staate zu Grunde liegen mochten, dürften auch den Satz: לעולם בהם תעבדו, der als Gebot gefaßt wird, (Gittin 38. b.) motiviren. Gleichwohl war zu מצוה=Zwecken und aus Sittlichkeitsgründen die Freilassung gestattet (das.) Und gleichzeitig lehrt die Halacha eben an diesem Satz לעולם בהם תעבדו: אין לך בהם אלא עבודה בלבד (ת"כ), nur auf Arbeit hast du an ihnen ein Recht, aber du

42. כִּי־עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד׃
43. לֹא־תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ׃

42. Denn meine Knechte sind sie, der Ich sie aus dem Lande Mizrajim hinausgeführt, sie sollen nicht in Knechtsverkauf verkauft werden.
43. Nicht darfst du ihn mit Strenge beherrschen, und fürchte dich vor deinem Gotte.

---

beiden Sätzen: ושב וגו׳ und ואל אחזת וגו׳ ist somit der ganze Segen der Jobelinstitution zusammengefaßt.

Es ist diese עבד עברי=Institution der letzte Rettungsanker einer in Armuth versunkenen Familie, die vergebens bis dahin gegen Verlust ihrer selbständigen Existenz angekämpft. Ihr Ernährer hat nichts weiter übrig, als seine Arbeitskraft, vielleicht auch die der Seinen. (Siehe 2. B. M. S. 253.) Mit dieser tritt er sammt den Seinen temporär in den häuslichen Kreis eines Begüterten über, der gegen den Erwerb seiner Arbeitskraft für die Zeit seines Dienstes zugleich die Versorgung seiner Familie übernimmt, und ihn als Mensch und Bruder zu behandeln verpflichtet bleibt; und während er so vor verkümmerndem Elend geschützt ist, geht er nach Ablauf seiner Dienstzeit mit einem erarbeiteten Kapital zum neuen Versuch selbständigen Existenz=Erwerbs hinaus, oder es bringt ihm das seine Dienstzeit aufhebende Jobel mit der freien Selbständigkeit zugleich den Acker eines väterlichen Erbes wieder, auf welchem er und die Seinen wieder durch gottgesegneten Fleiß ein selbständiges Dasein zu gewinnen vermögen. Freilich setzt die Verwirklichung dieser Institution ein auf Recht und Menschlichkeit gegründetes, durch und durch vom Gedanken der „Pflicht“ beherrschtes Volksleben voraus, wie es nur der Gottesstaat des Gesetzes zu schaffen vermag. Daher ist auch diese Institution an die Integrität des jüdischen Gesammtstaates geknüpft, und אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג (Arachin 29, a.).

V. 42. כי עבדי הם. Die Hörigkeit an Gott schließt jede andere Hörigkeit aus, der Eintritt in den Dienst Gottes macht frei. לא ימכרו ממכרת עבד. Es soll auch nach ת״כ die Verkaufsart des עבד עברי nicht nach Sklavenart sein, nicht durch öffentliches Feilbieten und dergl.

V. 43. בפרך. ת״כ giebt als Beispiel des hier als פרך Verbotenen an: שלא יאמר לו החם את הכוס הזה והוא אינו צריך הצן לי את הכוס והוא אינו צריך עדור תחת הגפן עד שאבוא, sage nicht zu ihm: „Wärme diesen Becher“ und es ist nicht nöthig, „kühle diesen Becher“ und es ist nicht nöthig, „hacke unter diesem Weinstocke bis ich wieder komme“. Der Herr soll ihn also nicht arbeiten lassen, bloß damit er arbeite, also nicht ganz Unnöthiges verrichten lassen, und soll auch nöthige Arbeit nicht in solcher Form von ihm fordern, die nicht das mit der Arbeit zu Schaffende, sondern das Arbeiten an sich als Zweck erscheinen lasse, z. B.: Beschäftige dich mit der und der Arbeit bis ich wieder komme. Einen Knecht arbeiten lassen damit er arbeite, hat nur den Sinn, ihm sein

41. Dann gehe er von dir aus, er und seine Kinder mit ihm; er kehrt dann zu seiner Familie zurück und kehrt ja auch zu dem Grundbesitz seiner Väter zurück.

41. וְיָצָא֙ מֵֽעִמָּ֔ךְ ה֖וּא וּבָנָ֣יו עִמּ֑וֹ וְשָׁב֙ אֶל־מִשְׁפַּחְתּ֔וֹ וְאֶל־אֲחֻזַּ֥ת אֲבֹתָ֖יו יָשֽׁוּב׃

---

schon des hieraus gang und gäbe gewordenen Spruches gedacht: כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו, und kann, wie הוספ׳ Kiduschin 20, a. bemerkt, nach dem ירושלמי dies buchstäblich zur rechtlichen Geltung kommen: hat der Herr z. B. nur ein Stück Bett, so kann er sich nicht darauf betten, weil ihm das טוב לו עמך (hier das יהיה עמך) entgegensteht; er kann nicht weder sich noch den עבד darauf betten, weil das sodomitische Lieblosigkeit wäre, die auch das dem Andern nicht zu Gute kommen läßt, was doch für sie unbenutzbar ist, und nach dem Rechtsgrundsatz: זה נהנה וזה לא חסר כופין על מדת סדום kann in solchem Falle der Knecht rechtlich das einzige Stück Bett für sich fordern, und der Herr muß ungebettet schlafen.

עד שנת היובל. Wir haben bereits 2. B. M. S. 258. bemerkt, daß מוכר עצמו, der sich freiwillig Verkaufende, sich contractlich auch auf länger als sechs Jahre verkaufen kann, daß aber nach Auffassung des ריטב״א ohne contractliche Feststellung er den Dienst stillschweigend auf sechs Jahre eingeht. Jedenfalls macht ihn der Eintritt des Jobel frei. Stirbt der Herr vor Ablauf der Dienstzeit, so geht seine Dienstpflicht auf den Sohn, aber nicht auf einen andern Erben über. (Kiduschin 17, b.— 2. B. M. S. 258. ist daher nach: durch den Tod des Herrn: „oder seines Sohnes" einzuschalten.)

יעבד עמך, du darfst seine Dienstkraft nicht Andern vermiethen (ת״כ).

V. 41. ויצא מעמך הוא ובניו עמו. Während der Dienst-Zeit hat der Herr seine Frau und Kinder zu ernähren. Siehe zu 2. B. M. 21, 3.

ושב אל משפחתו ואל אחזת אבותיו ישוב. Makkoth 12, a. lehrt ר׳ יהודה לא היה חוזר לשררה שהיה בו, daß er in die vor seinem Dienst innegehabten Würden und Ämter nicht wieder zurücktritt. Es kann daher das אחזת אבותיו nicht im uneigentlichen Sinne wie חזקת אבותיו, die Ehrengerechtsame seiner Vorfahren, bedeuten, sondern kann nur im eigentlichen Sinne den Grundbesitz seiner Vorfahren ausdrücken. Obgleich es hier nicht von Verkauf seines Grundbesitzes, sondern seiner Person handelt, so setzt doch, wie bereits zu V. 39. bemerkt, das Gesetz voraus, daß er nur in äußerster Noth, wenn er nichts Anderes mehr zur Lebensfristung zu veräußern hat, zum Verkauf seiner Person schreiten darf. Wenn er daher zu diesem Schritte kommt, hat er, oder haben seine Vorfahren schon, ebenfalls aus Noth (siehe zu V. 25.), ihren letzten Acker verkauft. Mit dem Jobel kommt aber in normalem Verhältniß jeder Jude wieder zu Grundbesitz. Damit hört aber zugleich sein äußerster Nothstand auf, und wie er aus der Hörigkeit zu der Familie eines Andern, d. i. zu dem Hause des Herrn, wieder zu eigner Familienschaft, d. i. zu eigenem Hause zurückkehrt, bringt ihm das Jobel zugleich ein Stück Grundbesitz und damit die Mittel zu eigener Existenz wieder. In diesen

40. Wie Taglöhner wie Beisasse sei er bei dir; bis zum Jobeljahre diene er bei dir.

40. כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד־שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ׃

---

institution. Nachdem deren erlösende Wirkung für den Güter-Verkehr unbeweglichen und beweglichen Eigenthums ausgesprochen worden, folgt hier bis zum Schlusse des Kapitels ihre Wirkung für das Recht der Personen. Unter Einfluß des Jobels wird eine Institution eingeführt, die als eine letzte Rettung der Armuth erscheint. Vorangehend hatte das Gesetz den Verarmenden an die brüderliche Hülfe des Nationalbruders gewiesen. Es war damit nicht ein politischer, wohl aber ein sittlicher Communismus gestiftet, der nicht zu fordern, wohl aber zu erwarten berechtigt, daß sich rein durch die Macht des nur Gott fürchtenden Pflichtbewußtseins, zins- und interessenlos das Kapital des Besitzenden dem von Verarmung Bedrohten zur aufrechthaltenden Stütze darbiete. Es heißt nun: וכי ימוך אחיך עמך, wenn nun gleichwohl, obgleich עמך, obgleich du ihm brüderlich zur Seite gestanden, er sich doch nicht vor Vermögensauflösung retten konnte, ונמכר לך, und er sich dir zum עבד verkauft, so u. s. w. Offenbar ist hier ונמכר reflexiv, wie נשמר, נועץ u. a. Daß aber nicht die Hithpaelform והתמכר gebraucht ist, dürfte den ohnehin von der Halacha gegebenen Satz involviren, daß ein solcher Selbstverkauf nur in äußerster zwingender Noth gestattet ist, wo sich zur Lebensfristung kein anderer Weg darbietet: (ת"כ) מניין שאין אדם רשאי למכור עצמו ולהניח באפודנתו וליקח לו בהמה וליקח לו כלים וליקח לו בית אלא אם כן הֽעני ת"ל וכי ימוך ונמכר הא אינו נמכר אא"כ העני.

לא תעבוד בו עבודת עבד, nach ת"כ und מכילתא: du darfst von ihm keine Dienstleistung fordern, die ihn als עבד kennzeichnete, die in der Regel nur ein leibeigner Knecht leistet. Als solche Dienstleistungen werden bezeichnet: sich von ihm die Füsse waschen, die Schuhe ausziehen, Badrequesiten nachtragen, sich von ihm stützen, in Sänften tragen lassen u. s. w. Obgleich man von einem völlig Freien gegen Bezahlung, oder von einem Sohn und Schüler aus Liebe auch solche Dienste verrichten lassen darf.

כשכיר, wie ein Taglöhner sich nicht für Tag und Nacht, sondern nur für eine dieser Tageszeiten vermiethet, so darfst du ihn auch nicht Tag und Nacht arbeiten lassen, sondern mußt ihm die gehörige Zeit zur Ruhe gönnen (מכילתא). Und ferner: wie ein Taglöhner sich nur zu der ihm gewohnten Arbeit vermiethet, und du nicht berechtigt bist, eine andere Arbeit von ihm zu fordern, so auch: עבד עברי אי אתה רשאי לשנות מאומנתו (das.)

כתושב, wie der vom Auslande in's jüdische Land sich flüchtende Sklave dort das Recht eines גר תושב erlangt, und von ihm es 5. B. M. 23, 17. heißt: עמך ישב וגו׳ בטוב לו לא תוננו, du mußt ihm ein behagliches Beidirsein gestatten und darfst ihn nicht kränken, eine solche kränkungslose Stätte mußt du dem עבד עברי in deinem Hause gewähren, der sich vor seinem Elend in deinen Dienst zu dir flüchtet (ת"כ).

יהיה עמך, עמך במאכל במשתה בכסות נקיה וגו׳. Du mußt ihn völlig dir gleich in Kost, Kleidung und Wohnung halten. (Siehe 2. B. M. S. 254.). Wir haben dort

38. Ich Gott bin euer Gott, der ich euch aus dem Lande Mizrajim geführt, euch das Land Kenaan zu geben, um euch Gott zu sein.

39. Und wenn dein Bruder neben dir vermögensschwach wird und sich verkauft, sollst du keinen Knechtesdienst mit ihm verrichten.

38. אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לָתֵת לָכֶם אֶת־אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים׃ ס ששי (רביעי)

39. וְכִי־יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר־לָךְ לֹא־תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד׃

---

sere Stelle nach der auch sonst vorkommenden Weise interpretirt, daß zwei Prädikats-Bestimmungen zweier Objekte, statt beide von beiden zusammen, getrennt, auf beide vertheilt ausgesagt werden, also statt zu sagen: את כספך ואכלך לא תתן לו בנשך ומרבית, oder um את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית mit besonderen Verboten zu treffen: נשך und מרבית ואכלך לא תתן לו בנשך ובמרבית, die eine Bestimmung auf כסף, die andere auf אוכל vertheilt wird, und beide also gestellt werden, daß sie sowohl hinauf als hinunter gelesen werden können: קרי ביה הכי את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית בנשך ובמרבית לא תתן אכלך. Erwägen wir, daß כסף, Geld, alle in Geschäft zu verwerthenden, also produktiven Vermögensobjekte repräsentirt, אוכל, Speise, aber die nur zu verbrauchenden, also nicht fruchtbringenden Gegenstände darstellt, so dürfte sich vielleicht das Motiv einsehen lassen, weßhalb נשך bei כסף und מרבית bei אוכל hervorgehoben ist. Der Zins für „Geld" erscheint nicht immer als מרבית, als Vermögenszuwachs des Darleihers, denn auch in seinen Händen würde es durch gewöhnliche Geschäftsverwendung das Vermögen vermehrt haben. Dagegen bleibt es immer נשך, immer ein Abbruch am Vermögen des Schuldners. Was dagegen für ausgeliehene אוכל mehr erhalten wird, ist in jedem Falle nicht nur נשך, sondern auch תרבית. In den Händen des Darleihers hätte es keine Vermehrung gebracht.

V. 38. אני וגו׳ לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים. Durch die Erlösung aus Mizrajim habe ich euch zu Besitzenden gemacht; Beides hat das Ziel und ist an die Lösung dieses Zieles als Bedingung geknüpft: להיות לכם לאלקים, daß ihr euer auf diesem Boden und durch denselben sich gestaltendes sociales Volksleben meiner Leitung unterstellt, Land und Eigenthum nur als Lehn aus meinen Händen betrachtet, das nur so lange euer ist, als ihr damit meinen Willen erfüllt und euch kein Recht anmaßt, das Ich euch versagt. הלואה ohne נשך und מרבית, zinsloses Darlehen ist die sprechendste Bekenntnißthat für das Lehnsverhältniß, in welchem wir mit allem unserm Eigenthum zu Gott stehen. Siehe Baba Mezia 71, a. Darum wird hier bei dem Verbote des Leihens auf Zins an das Bedeutungsschwere dieser Handlung erinnert, oben aber V. 36., bei dem Verbote des Zinsnehmens, heißt es: fürchte dich vor deinem Gotte, und wenn du es genommen gib es zurück, וחי אחיך עמך אהדר ליה כי היכי דניחי. (B. M. 61, b.).

V. 39. וכי ימוך אחיך עמך. Es ist dies immer noch eine Fortsetzung der Jobel-

37. Dein Geld darfst du ihm nicht auf Einbuße geben, und auf Vermehrung nicht geben deine Speise.

37. אֶת־כַּסְפְּךָ לֹא־תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא־תִתֵּן אָכְלֶךָ׃

---

denen Bruder zur Erreichung seiner Lebensbestimmung zu helfen. Du erwirbst für dich und ihn. Sein Leben ist mit dir und dem deinigen verbunden. Dieses עם macht euch zum עַם. Und indem nicht communistischer Zwang, nicht menschenrichterliche Steuergewalt, nicht Gespensterfurcht vor dem rothen Umsturz, sondern das von der Gottesfurcht dictirte Pflichtbewußtsein dieses freie, und doch, oder vielmehr eben darum so ewig starke Band helfender Gegenseitigkeit knüpft, so ist das die Lösung jenes Erwählungswortes: ולקחתי אתכם לי לעם, denn es ist das reine Gottbewußtsein, das eine solche Volksgesellschaft gestaltet.

Der vom Gesetze als נשך und תרבית verbotene Darlehenszins, רבית דאורייתא, bei welchem Kapital mit von vornherein stipulirtem Zins unter allen Umständen dem Darleiher zurückgezahlt wird, heißt רבית קצוצה und kann, wenn gegeben, als Consequenz des וחי אחיך עמך, אהדר ליה כי היכי דניחי׳ gerichtlich zurückgefordert werden, יוצאה בדיינין (Baba Mezia 61, b.). Auch hier hat die, der jüdischnationalen Gewissenhaftigkeit anvertraute, Gesetzeshut das Ähnliche und Naheliegende mit als רבית דרבנן in den Umfang des Verbotes gezogen. Solcher רבית דרבנן heißt אבק רבית und ist nicht יוצאה בדיינין (das.). Verschieden von רבית ist das erlaubte Verhältniß einer Geschäfts-Association, עיסקא, einer Association des Kapitals mit der Arbeit, wo Gewinn und Verlust von beiden getragen wird, und die Arbeit für das, was sie für den Einleger leistet, eine Vergütung erhält.

V. 37. את כספך לא תתן וגו׳. Die Gesetzwidrigkeit beginnt nicht erst mit dem Erheben der Zinsen, wie es nach V. 36. scheinen könnte, schon das Leihen auf Zins, das Auflegen der Zinsverpflichtung, שימה, ist Uebertretung des göttlichen Gesetzes. So lautet 2. B. M. 22, 24. das Zinsverbot: לא תשימון עליו נשך, von welchem Verbot nicht nur der Darleiher, sondern auch Bürge und Zeugen betroffen werden. (Baba Mezia 62, a.) ובמרבית, zuvor V. 36. hieß es: תרבית und so ist auch überhaupt der gewöhnliche Ausdruck für Zinsen-Nehmen: לקח תרבית. Siehe Jecheskel K. 18. und 22, 12. Ebenso Prov. 28, 8. Vielleicht heißt die Zinsbestimmung, die mit dem Darlehen erst eingeleitete, erst werdende Vermehrung: מרבית, und erst der bereits Vermehrung gewordene fällige Zins: תרבית. So heißt תרבות אנשים חטאים (4. B. M. 32, 14.) die bereits groß gewordene Nachkommenschaft, während וכל מרבית ביתך ימותו אנשים (Sam. I. 2, 33.) den erst werdenden, noch jungen Zuwachs einer Familie bedeutet.

Wir haben bereits bemerkt, daß nach B. M. 60, b. נשך und תרבית zusammenfällt und jedes Zinsdarlehen, durch die in ihm vorhandenen beiden Seiten, doppelt verboten ist. Es findet daher, sowohl beim Gelddarlehen als beim Leihen von Speisen oder sonstigen Objekten gegen Mehrzurückgabe sowohl נשך als תרבית statt. So heißt es 5. B. M. 23, 20. ausdrücklich: נשך כסף נשך אוכל נשך כל דבר אשר ישך׃, und wird B. M. 61, a. un-

mit unserm Gelde, mit seinem Gelde macht er Geschäfte. Der Verdienst ist ein Product seiner Thätigkeit mit seinem Gelde, darum ausschließlich sein. Beanspruchen wir einen Theil davon, so fordern wir ein נשך, einen Abbruch von seinem Vermögen, und es ist zugleich jedenfalls תרבית, eine Vermehrung unseres Vermögens, keine Schadloshaltung für das, was wir hätten damit verdienen können; denn wir waren gar nicht berechtigt, es zum eignen Betrieb zurückzuhalten, da Gott, der eigentliche Eigenthümer alles Eigenthums darüber zu Gunsten des Andern verfügt, und es bleibt somit, selbst wenn der Schuldner mit dem Gelde verdient hat und der Gläubiger damit hätte verdienen können, der Zins נשך und תרבית. Das ist ja überhaupt die große Wirkung des jüdischen צדקה-Begriffs, unleugbar der Rechtssphäre, צדק, angehörig, daß das, was dem Menschen gegenüber als Liebesforderung erscheint, aus der Beziehung zu Gott zu einer Rechtsschuld erwächst. (Siehe 1. B. M. S. 261.) So gestaltet denn der Gedanke: Gott als Eigenthümer unseres Eigenthums, in das sociale Verhalten von Mensch zu Mensch eingeführt, auch den sonst rechtsgemäßen Darlehenszins zu נשך und תרבית, und zinsloses Darlehen wird die größte Opferthat, mit welcher wir unsere Gotteshuldigung zu besiegeln haben. Indem daher das Gesetz beim Zinsverbot beide Seiten hervorhebt, ja von jedem Standpunkte besonders verbietet, fordert es durch das נשך-Verbot die Anerkennung, daß unser Geld in den Händen des Anleihers aufhört unser zu sein, und durch das תרבית-Verbot, daß unsere Darlehensthat vor Gottes Tribunal eine Rechtspflicht ist, der wir uns vor Gott nicht haben entschlagen dürfen und aus deren Erfüllung uns keinerlei Vergütungs-Anspruch erwachsen darf.

ויראת מאלקיך fügt daher das Gesetz sofort dem נשך- und תרבית-Verbote hinzu. יראה מאלקינו ist das eigentliche Motiv des Verbots des Zinsnehmens, das, ohne Vergegenwärtigung Gottes, social menschlich seine Rechtfertigung finden dürfte. Es ist die Anerkennung Gottes als „deines Gottes“, als Lenkers deines Geschickes und Leiters deiner Thaten, in deren Namen und zu deren Bethätigung dir das Zins-Nehmen verboten ist, und die damit beabsichtigte Wirkung heißt: וְחֵי אחיך עמך. Wir haben bereits die tiefeingreifenden, nationalökonomischen Heileswirkungen des Zinsverbotes (2. B. M. S. 133.) angedeutet, und finden darin die oben besprochenen volkswirthschaftlichen Folgen der Jobelinstitution, zu welcher im weitern Sinne auch das Zinsverbot gehört, ihre bedeutsame Ergänzung. Alle diese Heileswirkungen für die Volkswohlfahrt sind in dem Worte: וחי אחיך עמך zusammengefaßt. Es heißt nicht wie oben: וָחַי וגו׳, dein Bruder lebe neben dir, womit nur die Sorge für die Erhaltung der Existenz unseres Bruders uns zur Pflicht gemacht, sondern וְחֵי אחיך עמך. חֵי erscheint nämlich als stat. constr. von חַיִּים, wie מֵי von מַיִם. So in der Betheuerungsformel חֵי פרעה, חֵי נפשך u. s. w. Daß hier חֵי Substantiv und stat. constr. von חיים ist, das ergiebt die Zusammenstellung: חֵי וְחֵי נַפְשֶׁךָ (Sam. II, 11, 11.). Es heißt somit: das Leben deines Bruders ist mit dir, d. h. seine ganze Lebensentfaltung, die Lösung seiner Lebensaufgabe ist enge mit dir und der deinigen verbunden. Du bist nicht nur für dich da, und erwirbst nicht nur für dich. Wenn du allerdings zuerst für dich zu sorgen hast, um die Mittel zu erwerben, die dich zur Lösung deiner dir von Gott ertheilten Lebensaufgabe befähigen, so gehört zu dieser Lebensaufgabe auch der Erwerb der Mittel, die dich befähigen, dem social mit dir verbun-

Verbote zu untersagen, אי אתה מוצא לא נשך בלא תרבית ולא תרבית בלא נשך ולא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין.

Wir haben bereits den Begriff des jüdischen Zinsverbotes ausführlich zu 2. B. M. 22, 24. entwickelt. Wir haben dort gezeigt, wie das jüdische Gesetz den Darlehenszins keineswegs als eine Rechtswidrigkeit begreift. Es würde sonst nicht mit gleichem Ernst auch das Zinsgeben verbieten und würde das Verbot des Zinsnehmens nicht nur auf den jüdischen Kreis beschränken. Es ist ihm vielmehr eine große Bekenntnißthat der Huldigung Gottes als Herrn und Eigenthümers alles unseres beweglichen Vermögens, wie שמטה und יובל קרקע seine Herrschaft und sein Verfügungsrecht über unsere Grundbesitzthümer bethätigen. Es steht ja auch hier offenbar als Fortsetzung und weitere Folge der Jobel-institution. Ist ja der Grund und Boden die Quelle alles Nationalvermögens und alle beweglichen Güter sind in erster Linie Produkte des Landessegens (Vergl. V. 38.), und wie die unentgeltliche Rückgabe aller gekauften Grundstücke im Jobel Gott als den Herrn und Ureigenthümer des jüdischen Landes im jüdischen Lande bekennen soll, so soll das unentgeltliche Darlehen unserer beweglichen Habe ihn überall im jüdischen Kreise als den Herrn und Ureigenthümer alles unseres beweglichen Vermögens bekennen. Wären wir die eigentlichen Eigenthümer unseres Geldes und das Darlehen desselben unser voller freier Wille, so wäre vielleicht der Darlehenszins, den wir nach der Zeit nehmen, weder נשך auf Seiten unseres Schuldners, noch תרבית auf unserer Seite. Unser Schuldner hat mit unserem Gelde vielleicht verdient, (—und gerade von einem solchen, geschäftsthätig zu verwerthenden Darlehen spricht ja ganz eigentlich das Problem unseres Textes! Siehe V. 35.—) der Zins, den er uns gibt, ist kein „Biß", kein Abbruch von seinem Vermögen, ist nur ein Theil der Frucht, die unser Kapital in seinen Händen getragen, und ebensowenig ist er eine „Vermehrung" unseres Vermögens. Wir waren ja nicht verpflichtet, ihm unser Geld zu leihen. In unseren Händen hätte es auch ein fruchtbares Kapital sein können, wir hätten auch vielleicht damit verdient, und der Zins, den wir empfangen, ist uns keine Vermögensvermehrung, ist nur Ersatz, vielleicht nur ein theilweiser Ersatz einer Vermehrung, die uns entgangen! Dieser Betrachtungsweise des Darlehenzinses auf nichtjüdischem Standpunkte steht der Umstand entgegen, daß der Zins ja in jedem Falle und auch dann zu zahlen ist, wenn der Schuldner nichts mit dem Gelde verdient, ja notorisch Verlust damit gehabt, und auch wenn es ebenso notorisch ist, daß auch bei dem Gläubiger das Kapital todt gelegen hätte oder in Verlust gerathen wäre. In jedem Falle müssen Kapital und Zinsen gezahlt werden, und bleibt nichts anderes übrig, als Geld als ein nutzbares Objekt und den Darlehens-Zins als Miethezins zu betrachten. (Den gleichwohl vorhandenen, rechtsbegrifflichen Unterschied zwischen Darlehenszins und Miethezins haben wir bereits 2. B. M. S. 332. bemerkt). Nun aber ist auf jüdischem Standpunkte unser Geld nicht unser absolutes Eigenthum, es ist nur bedingt unser, Gottes ist darüber das eigentliche Verfügungsrecht, und „Er" verpflichtet uns von „Seinem" in unsern Händen befindlichen Eigenthum dem Bruder nicht nur zur Fristung seiner Existenz, sondern zur Aufrechthaltung und Fortführung seines Geschäftsbetriebs in die Hand zu geben. Gegen die Verpflichtung zu gewisser Zeit uns eine gleiche Summe zurückzuerstatten, wird das Geld, bis dahin das unsrige, nach Gottes Geheiß in dem Moment der Uebergabe „sein". Nicht

36. Von ihm jedoch darfst du keine Einbuße und Vermehrung nehmen und hast dich vor deinem Gott zu fürchten; und deines Bruders Leben sei mit dir verbunden.

36. אַל־תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ׃

---

ken der Hand, drückt aber nur ein Schwachwerden der Thätigkeit aus. Nicht schon die Mittel zur Existenz, Mittel zur rüstigen Erwerbsthätigkeit fangen an zu fehlen, die Unterstützung setzt in den Stand sich weiter selbständig zu ernähren. ידו עמך: er steht dir bis jetzt in ebenbürtiger Thätigkeit zur Seite, והחזקת בו: darin sollst du ihn erhalten. Daher die Erläuterung des ת״כ z. St.: אל תניחנו שירד הא למה זה דומה למשוי על גבי החמור עודנו במקומו אחד תופש בו ומעמידו נפל לארץ חמשה אין מעמידין אותו „laß ihn nicht erst herunterkommen! gleicht er doch der Last auf einem Thiere; liegt sie noch oben, so braucht nur Einer zuzugreifen um sie zu erhalten; ist sie aber erst zu Boden gefallen, reichen Fünfe nicht dazu aus“. ומניין אם החזקת אפי׳ ארבעה חמשה פעמים חזור והחזק ת״ל והחזקת בו יכול אפי׳ אתה מפסידו לתרבות רעה ת״ל עמך „und selbst wenn du bereits vier, fünf Mal ihn unterstützt hast, sollst du ihn immer wieder unterstützen, denn es heißt "והחזקת בו" (du sollst ihn „fest“ machen, und so lange er wieder wankt, hast du ihn noch nicht „fest“ gemacht). Nicht aber wenn du ihn durch diese wiederholten Unterstützungen zur faulen Schlechtigkeit verdirbst, denn es heißt: עמך (dem Sinne nach bezieht sich das עמך auch auf והחזקת בו, והחזקת בו עמך) du hast ihn in erwerbsthätiger Selbständigkeit neben dir zu erhalten. Du hast ihn so zu unterstützen, daß er nicht auch sittlich unter dich sinkt.— גר ותושב וגו׳. Da ein גר צדק schon unter אחיך begriffen ist, so ist hier wohl גר ותושב nur Eine Personalbezeichnung, wie bei Abraham 1. B. M. 23, 4.: גר ותושב אנכי עמכם, ich bin aus der Fremde gekommen und wohne bei euch, ich bin weder eingeboren, noch eingebürgert, aber ich bin ein Einwohner bei euch. Es ist ganz der Begriff eines גר תושב. Er ist nicht ganz in die jüdische Nationalität eingetreten, aber er hat durch Entsagung von ע״ז und Uebernahme der noachidischen allgemein menschlichen Pflichten das Wohn-Recht im jüdischen Lande erhalten. (Siehe 2. B. M. 12, 45.) So auch V. 47. Also auch dem bei dir wohnenden Fremden, der noch nicht אחיך ist, hast du zu einer Existenz bei dir zu verhelfen, hast ihn so zu unterstützen, daß er וחי עמך, daß er seine Existenz bei dir finde.

V. 36. אל תקח מאתו וגו׳. Das vorangehende גר ותושב וחי עמך ist Parenthese, und מאתו bezieht sich auf אחיך. אל תקח וגו׳ ist Fortsetzung von והחזקת בו. — נשך ותרבית. נשך lautverwandt mit נזק, Schaden, bezeichnet den Darlehenszins von Seiten des Vermögensabbruchs, den der Schuldner dadurch erleidet, תרבית bezeichnet ihn von Seiten des Vermögenszuwachses, den der Gläubiger dadurch erhält. Baba Mezia 60, b. wird entwickelt, wie in Wirklichkeit sich kein Problem finden läßt, wo das Eine ohne das Andere stattfinde, und seien nicht nur hier beide Seiten nebeneinander hervorgehoben, sondern auch im folgenden Vers in zwei getrennten Verboten ausgesprochen, את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך, nur um das Nehmen des Darlehenszinses durch wiederholte

35. Und wenn dein Bruder vermögensschwach wird und es schwankt seine Hand bei dir, so unterstütze ihn, auch den nur Beisasse gewordenen Fremden so, daß er bei dir lebe.

35. וְכִֽי־יָמ֣וּךְ אָחִ֔יךָ וּמָ֥טָה יָד֖וֹ
עִמָּ֑ךְ וְהֶחֱזַ֣קְתָּ בּ֔וֹ גֵּ֥ר וְתוֹשָׁ֖ב וָחַ֥י
עִמָּֽךְ׃

---

augenblicklicher Versilberung wird. Indem es überhaupt dem Güterhandel keinen Vorschub leistet, und den Verkauf eines Grundstücks nur im Falle der Noth (כי ימוך) gerechtfertigt erscheinen läßt, wird sich der Bedrängte nicht rasch und nicht leichtsinnig zum Verkauf seines Erbgutes entschließen, das er erst nach zwei Jahren und nur bei wirklich gebessertem Vermögensstande wieder einlösen kann. Und hat er es verkauft, so wird er nur durch erhöhten Fleiß und verdoppelte Erwerbsthätigkeit wieder in baldigen Besitz seines verkauften Gutes gelangen können, da er nicht mit dem Erlös aus andern Besitzstücken, und nicht mit erborgtem Gelde, sondern nur mit neuerdings erworbenem Vermögen einlösungsberechtigt wird, und die Einlösung nicht theilweise, sondern nur im Ganzen vollziehen kann. לא ימכור ברחוק ויגאל בקרוב ברעה ויגאל ביפה ולא ילוה ויגאל ולא יגאל לחצאין.

Charakteristisch ist es, daß das Gesetz die juridische Möglichkeit für das Gegentheil offen läßt, und die Gültigkeit eines nicht aus Noth geschehenen Verkaufes anerkennt, so wie es ja auch, wie wir gesehen, die juridische Möglichkeit eines über das Jobeljahr hinaus reichenden Verkaufs statuirt. Indem es sich begnügt seine Mißbilligung auszusprechen und die sich selbst vor Gott richtende Gewissenhaftigkeit, sowie den Einfluß der dadurch sich bildenden öffentlichen Meinung für stark genug hält, im großen Ganzen die Verwirklichung seiner Institution zu erzielen, läßt es für die große Mannigfaltigkeit privater Familienverhältnisse die Möglichkeit eines Ausnahmeverfahrens zu, das eben an dem Urtheil der öffentlichen Meinung seine sicherste Controle findet.

Nicht ganz klar ist uns die Bedeutung der Verwandten-Einlösung. Sie scheint zunächst nur im eigenen Interesse oder im Gesammtinteresse der Familie zu geschehen, deren Gut auch nicht temporär ihrem Kreise entfremdet bleibt. Einen direkten Nutzen scheint der Verkäufer durch eine solche Einlösung nicht zu haben. Gleichwohl wird der Verwandte in dieser Beziehung sein גואל genannt, was auf eine Erleichterung, einen Vortheil, eine Erlösung aus dem Nothstand schließen läßt, welche ihm aus der von den Verwandten zu vollziehenden Gütereinlösung erwachsen würde. Vielleicht ging dabei die Sitte über die bloße Forderung des Gesetzes hinaus, wie ja z. B. Ruth 4, 5. die Sitte mit dem Rechte der Einlösung des Feldes eines verstorbenen Verwandten zugleich die Pflicht zur Ehelichung und Versorgung der nachgelassenen Wittwe verband.

V. 35. וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך. וכי ימוך siehe V. 25. — ומטה ידו. Es kommt das Prädikat מוט, Wanken, nie wieder von יד, sondern nur von רגל oder von dem Subjekt im Ganzen vor. Hieße es hier nun: ומט עמך, oder: ומטה רגלו עמך, so bezeichnete es den Zustand drohenden Falles, d. i. gefährdeter Existenz, und es würde die zu gewährende Unterstützung geradezu die Erhaltung des Daseins bezwecken. ומטה ידו, das Schwan-

chen Eigenthümer oder dessen Erben zurückfielen, war dafür gesorgt, daß im großen Ganzen Stadt und Land zusammengehörig verbundene Familieneigenthümer blieben, so daß in der Regel jeder Acker und jeder Weinberg seinen Besitzer in einem Hauseigenthümer der nächstliegenden Stadt haben mußte. Städtische Intelligenz in Verbindung mit ländlicher Sitteneinfachheit ist es somit, was dieses große tiefeinschneidende Statut vorwiegend bei seinen Staatsgenossen zu pflegen geeignet war. Nur ummauerte Städte waren vom Lande abgelöst, und indem dort das Hauseigenthum bleibend in andere Hände übergehen konnte, konnte sich dort eine Bevölkerung heranbilden, die in keiner Beziehung zu dem umliegenden Bauland stand und in Handel und Industrie ihren Erwerbsberuf finden mußte. Allein indem dieser Charakter nur auf solche Städte beschränkt war, deren Terrain schon vor dem Häuserbau und der Niederlassung seiner Bewohner durch Mauern vom Lande ausgeschieden war, הוקף ולבסוף ישב, wo aber ursprünglich der Ort den Charakter einer offenen Stadt trug, dieser Charakter auch nicht verloren ging, wenn sie später zum Schutz mit Mauern umgeben wurde, ישב ולבסוף הוקף, und auch jene nur dann als בתי ערי חומה vom שדה אחוזה geschieden waren, wenn sie bereits von Josua's Zeit her diesen Charakter hatten: so war überhaupt ein sich vom Landbau loslösendes und losgelöstes Stadtleben nur auf eine durchaus fixirte Anzahl Punkte im Lande beschränkt, deren Zahl in keiner Weise eine Vermehrung zuließ. Ein Staat aber, dessen Bevölkerung sich vorzugsweise in mäßig großen Landstädten gruppirt und erhält, ist ebenso sehr vor großstädtischem Luxus und Proletariat als vor ländlicher Verbauerung und Verdummung geschützt.

Nicht minder augenfällig dürfte der unentgeltliche Rückfall aller verkauften Güter an den ursprüglichen Eigenthümer oder dessen Erben im Jobel in wirksamster Weise vor gänzlicher, dauernder Verarmung der Familien neben übermäßiger Grundbesitzanhäufung in den Händen Weniger zu schützen geeignet sein. Nie kann ein übermächtiger sogenannter großer Grundbesitz inmitten eines grundbesitzarmen und darum abhängigen Pauperismus da sich dauernd erzeugen, wo jedes fünfzigste Jahr das ganze Land vereint in seine ursprüngliche Vertheilung zurückkehrt, der Reichste auf seinen ursprünglichen Erbacker zurückkehrt, und dem Ärmsten sein ursprünglicher Erbacker zurückgeben wird. Aber auch temporäre Verarmung weiß das Gesetz vor Mißbrauch durch begüterte Habgier zu schützen, indem es das große Institut der Geulah gab. Nie wird verarmter Grundbesitz einer die Noth des Verarmten benutzenden Güterspekulation da zur Beute fallen, wo nach zweijähriger Ueberlassung der Verkäufer oder sein Verwandter zur Wiedereinlösung lediglich gegen Erlegung des empfangenen Kaufpreises nach Abzug des bereits genossenen Nutznießungswerthes berechtigt ist. Je billiger der Käufer ein Gut erhandelt hat, um so weniger ist ihm ein dauernder Besitz gesichert, um so leichter wird der Verkäufer die erforderliche Einlösungssumme wieder erschwingen oder sein Verwandter sich zu einer solchen Einlösung entschließen können, und will ein Reicher in der That gerne des Verarmten Feld zu möglichst langem Besitz erkaufen, so wird er sich wohl hüten es von dem Bedrängten unter'm Preis zu erhandeln, da nur ein hoher Preis die Wiedereinlösung erschwert.

Von anderer Seite sorgt das Gesetz dafür, daß Acker und Haus nicht Gegenstand

מגרש, in מגרש ,שדה in מגרש ,עיר in עיר ,מגרש verwandeln (das.) und ist nach מל"מ פ"א מהלכת שמטה ויובל diese Bestimmung nicht nur für ערי חומה sondern für alle Städte des jüdischen Landes geltend.

מגרש: ebenso wie in ירש die beiden Begriffe: aus dem Besitze vertreiben und: in Besitz nehmen sich zu der Bedeutung vereinen: durch Geltendmachung, oder zur Geltendmachung seines Besitzrechtes den Andern aus dem Besitze treiben, so scheint auch גרש in מגרש den Flur = Raum um eine Stadt als einen solchen zu bezeichnen, der, obgleich unbebaut und unbewohnt, doch zur Stadt gehört, und von welchem die Stadt vermöge ihres Rechtes einen jeden Unbefugten fortweist. Wir haben es des Zutreffenden des Begriffs halber: Weichbild übersetzt, ohne damit sagen zu wollen daß dieser deutsche Ausdruck sich in ähnlicher Weise aus „weichen" gebildet habe, obgleich auch dieses nicht unmöglich ist, da die gewöhnliche Ableitung von vic (vicus) = Dorf oder von Weihe durchaus nicht feststeht.

Wir haben bereits die hohe Bedeutung der ganzen Jobelinstitution als nationalen Jom Kippurs, als Restaurators und Regenerators des socialen und politischen Lebens der Nation angedeutet (V. 9. 10. 18. 19.) und es hat das Gesetz selbst in dem, V. 15 — 17. gegebenen, אונאה=Verbote aus dem, durch die Jobelinstitution dem ganzen Volksverkehr eingewebten, Gedanken der Gottesherrschaft über „Land und Leute" die bedeutsame Consequenz der Gewissenhaftigkeit und Rechtsachtung des Nächstenvortheils und des Nächstenwohls in allem Thun und Reden gezogen.

Verzeichnen wir noch einige der augenfälligsten Wirkungen, welche die einzelnen Bestimmungen des Jobelgesetzes für die nationalökonomische Gestaltung des jüdischen Volkslebens haben dürften. Daß durch den periodischen Rückfall aller veräußerten Güter die ursprüngliche Vertheilung des Landes nach Stämmen und Familien, die für die ganze beabsichtigte Entwickelung der Nation so wichtig und für die Wirksamkeit des Jobel vorausgesetzt ist, im großen Ganzen erhalten bleibt, liegt auf der Hand. Die schließlich V. 34. noch gegebene Bestimmung: אין עושין שדה מגרש וכו', so wie die Unterscheidung zwischen בתי ערי חומה und בתי חצרים, sowie die Beschränkung dieser letzteren auf מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, macht diese Vertheilung noch in einer Beziehung stabil, die, wie uns scheint, von nicht geringem Einfluß auf die Entwickelung des Nationalcharakters und des Nationallebens ist. Es ist dies das Verhältniß von Stadt und Land zu einander. Offenbar wird nämlich durch diese Bestimmungen die möglichste Erhaltung einer „mit Landbau sich beschäftigenden städtischen Bevölkerung" als überwiegender Grundtypus der Nation in den Vordergrund gestellt, und dem Anwachs der Städte zu vom Lande abgelösten Großstädten Hinderniß in den Weg gelegt. Es können sich die vorhandenen Städte nicht über deren Flurraum hinaus auf Kosten des Baulandes, ja nicht einmal auf Kosten ihres (ganzen?) Flurraumes erweitern, und es kann überhaupt kein Bauland in Stadt=Gebiet umgewandelt werden. Bei einer Ueberfüllung müssen neue Städte da angelegt werden, wo bis jetzt kein Bauland war, wie z. B. Josua K. 17, 15—18. den Söhnen Joseph's die Lichtung von Gebirgswaldungen zu Anlegung neuer Städte empfahl. Dadurch ferner, daß die Häuser der mit Land verbundenen Städte, בתי חצרים, wie das Land selbst, vor bleibender Entäußerung geschützt, im Jobel an den ursprüngli=

34. Und das Weichbildgefilde ihrer Städte soll nicht entfremdet werden; denn es ist ihnen ein Besitzthum für alle Zeit.

34. וּשְׂדֵה מִגְרַשׁ עָרֵיהֶם לֹא יִמָּכֵר כִּי־אֲחֻזַּת עוֹלָם הוּא לָהֶם׃ ס

אבי אמו לוי, so hat dieser bei etwaigem Verkauf desselben ein uneingeschränktes Einlösungsrecht; und nicht nur aus der Hand eines Nichtleviten ist ein verkauftes Levitenhaus immer wieder einzulösen, sondern auch ואשר יגאל מן הלוים, wenn der Käufer selbst ein Levite ist, es also aus Levitenhand auszulösen ist, kann die Einlösung jederzeit geschehen. ויצא וגו', und was nicht eingelöst worden, kehrt jedenfalls im Jobel zurück (Arachin 33, b.). — כי בתי וגו'. Die Levitenstädte und ihr Gebiet sind der einzige Grundbesitz, der dem Stamme Levi bei Vertheilung des Landes überwiesen wurde. Diese Städte sammt ihrem Gebiete waren ihm daher wie שדה אחוזה der übrigen Stämme unter allen Umständen zu erhalten.

V. 34. ושדה מגרש עריהם. Die 4. B. M. K. 35. den Leviten zu gebenden Städte hatten nach V. 5. das. ein Stadtgebiet von 2000 Ellen nach jeder Richtung, von welchen die innern 1000 Ellen nach V. 4. das. מגרש העיר heißen. Es war diese unmittelbare Umgebung ein freier Raum, bestimmt לבהמתם ולרכשם ולכל חיתם, für Vieh, bewegliche Habe und sonstige zum Lebensbedarf der Städter nothwendige Handthierungen, z. B. כביסה, Wäsche (Nedarim 81, a.). Die äußeren 1000 Ellen (nach הל' שמטה ויובל רמב"ם XIII, 2. 2000 Ellen) waren Felder und Weinberge (Sota 27, b.). Das gesammte Gebiet einer Stadt bestand daher aus עיר, מגרש und שדה. Hier heißt es nun: ושדה מגרש עריהם לא ימכר. Es kann dies nun den Verkauf überhaupt, auch den temporären, nicht verbieten wollen, da גאולת עולם וגו' V. 32. den Verkauf levitischen Grundbesitzes voraussetzt. Ebenso kann es nicht blos eine bleibende Veräußerung verbieten oder verneinen wollen, da ja bereits V. 33. die Rückkehr im Jobel für ב"ת und עיר, das neben ב"ת nur das ganze Stadtgebiet, somit מגרש und שדה, bezeichnen kann, ausgesprochen ist. Arachin 33, b. wird es daher im erweiternden Sinne verstanden: es soll nicht nur nicht dem Eigenthümer, sondern auch seiner ursprünglichen Bestimmung nicht entfremdet werden. לא ימכר מא' לא ישנה, das Feld darf nicht in מגרש, in freien Raum, der freie Raum nicht durch Besäen (Baba Bathra 24, b.) in Feld, oder durch Häuserbau in Stadt, und ebenso nicht die Stadt in freien Raum verwandelt werden, אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה ולא מגרש עיר ולא עיר מגרש (Arachin 33, b.): כי אחוזת עולם הוא להם, eben weil es ihnen als ein Besitzthum für alle Zeit gegeben ist, darum steht keiner Zeit eine willkührliche Veränderung zu. Keine Gegenwart ist alleiniger Disponent darüber, alle Folgezeiten haben gleiche Ansprüche daran, und wie sie es von der Vergangenheit erhalten, so haben sie es der Folgezeit zu hinterlassen.

Was aber für den Stamm Levi die Levitenstädte und deren Gebiet sind, das ist für die ganze Nation des jüdische Land. Auch es ist ihnen als אחוזת עולם für alle Folgegeschlechter übergeben, und auch בערי ישראל darf kein gegenwärtiges Geschlecht שדה in

31. Häuser offener Plätze, die keine Mauer ringsum haben, rechnet man zum Feld des Landes; dafür findet Wiedereinlösung statt, und es geht im Jobel aus.

32. Und was die Städte der Leviten betrifft, die Häuser der Städte ihres Grundbesitzes, so soll den Leviten eine jederzeitige Wiedereinlösung zustehen.

33. Und so auch was er von den Leviten wieder einzulösen hat. Es geht der Verkauf eines Hauses und einer Stadt seines Grundbesitzes im Jobel wieder aus; denn die Häuser der Städte der Leviten, das ist ihr Eigenthum in der Mitte der Söhne Jisrael's.

31. וּבָתֵּי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין־לָהֶם חֹמָה סָבִיב עַל־שְׂדֵה הָאָרֶץ יֵחָשֵׁב גְּאֻלָּה תִּהְיֶה־לּוֹ וּבַיֹּבֵל יֵצֵא׃

32. וְעָרֵי הַלְוִיִּם בָּתֵּי עָרֵי אֲחֻזָּתָם גְּאֻלַּת עוֹלָם תִּהְיֶה לַלְוִיִּם׃

33. וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן־הַלְוִיִּם וְיָצָא מִמְכַּר־בַּיִת וְעִיר אֲחֻזָּתוֹ בַּיֹּבֵל כִּי בָתֵּי עָרֵי הַלְוִיִּם הִוא אֲחֻזָּתָם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

Landes in Besitz genommen worden. Die מוקפות חומה מימות יהושע בן נון waren, behielten den Charakter, die aber bei Besitznahme des Landes offene Städte waren, behielten den Charakter als offene Städte, selbst wenn sie später Mauern erhielten, sowie die überhaupt erst später erbaut wurden (Das.).

V. 31. ובתי החצרים וגו׳. חצרים heißen Dörfer und offene Plätze im Gegensatz zu festen, mit Mauern umschlossenen Städten. Da חצר einen Umraum, Hülfsraum bedeutet, so ist es zweifelhaft, ob dorfartige Städte darum חצרים heißen, weil dort jedes Haus von seinem Feld, als ihm die Bedürfnisse seines Lebensunterhaltes lieferndem „Hofraum" umgeben ist, oder weil diese Dörfer und offenen Landstädte als die חצרים der festen Städte betrachtet werden, die diesen ihren Lebensbedarf zu liefern haben. Die Josua K. 19. wiederholte Zusammenstellung: ערים וחצריהם scheint für das Letztere zu sprechen. (Vergl. 1. B. M. 25, 16.).— על שדה הארץ יחשב גאולה תהיה לו וביובל יצא. Diese בתי החצרים haben die doppelte Prärogative: על שדה הארץ יחשב, wie שדה אחוזה gehen sie im Jobel frei zurück, oder mit Einlösung unter Abzug des vom Käufer Genossenen, יוצאין ביובל ובגרעון כסף, und: גאולה תהיה לו, und wie בתי ערי חומה kann die Einlösung sofort auch im ersten Jahre geschehen und nicht erst nach zwei Nutznießungsjahren wie שדה אחוזה (Arachin 33, a.). Der Singular יצא לו scheint sich auf שדה zu beziehen, als welches die בתי החצרים betrachtet werden.

V. 32. 33. וערי הלוים וגו׳, die nach 4. B. M. 35. den Leviten zu gebenden achtundvierzig Städte, von denen sechs ערי מקלט waren.— גאולת עולם וגו׳, ihre Städte und die dazu gehörenden Felder haben ein uneingeschränktes Einlösungsrecht, und zwar ist dieses Recht an die Städte und nicht an die Person geknüpft; auch wenn durch Erbschaft ein Levitenhaus oder Gut in die Hände eines Nichtleviten übergegangen, ישראל שירש

29. Wenn aber Jemand ein Wohnhaus einer ummauerten Stadt verkauft, so sei seine Wiedereinlösung bis das Jahr seines Verkaufes zu Ende ist; ein ganzes Jahr sei seine Wiedereinlösung.

29. וְאִישׁ כִּֽי־יִמְכֹּר בֵּית־מוֹשַׁב
עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד־תֹּם
שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ׃

30. Löst er es aber nicht ein bis ihm ein ganzes Jahr voll geworden, so bleibt das Haus, welches in einer Stadt ist, die mauerberechtigt ist, dem Käufer zum starren Eigenthum für seine Nachkommen, es geht im Jobel nicht aus.

30. וְאִם לֹא־יִגָּאֵל עַד־מְלֹאת־לוֹ
שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר־
בָּעִיר אֲשֶׁר־לא* חֹמָה לַצְּמִיתֻת
לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל׃

*לו קרי

V. 29. בית מושב עיר חומה, es heißt nicht: בית עיר חומה, auch nicht: בית בעיר חומה, sondern: בית מושב עיר חומה, ein Haus, das mit zur „Bewohnung einer ummauerten Stadt" gehört. Arachin 36, b. wird dies dahin präcisirt: שהוקף ולבסוף ישב ולא שישב ולבסוף הוקף, d. h. der Stadt-Raum war erst mit Mauern umzogen und dann durch Erbauung der Häuser zum Wohnort geworden. Waren aber die Häuser früher da als die Stadtmauer, so haben die Häuser nicht den gesetzlichen Charakter der hier besprochenen בתי ערי חומה. — והיתה גאולתו וגו': die gesetzlichen Verkaufsbestimmungen für בתי ערי חומה sind völlig verschieden von denen des שדה אחוזה. Während bei diesem eine Einlösung erst nach genossenen zwei Ertragsjahren und zwar בגירעון, mit Abrechnung des bereits vom Käufer genossenen Nutznießungswerthes eintritt, von da an bis zum Jobel möglich ist, und das Feld, wenn nicht eingelöst, im Jobel zurückkehrt: kann בית בבתי ערי חומה sofort und während eines ganzen ersten Jahres, aber nur während desselben, und ohne allen Abzug wieder eingelöst werden, גואל מיד וגואל כל י"ב חדש, verfällt aber mit Ablauf des ersten Jahres, wenn nicht eingelöst, dem Käufer zum bleibenden Eigenthum ohne Rückkehr im Jobel (das. 31, a.). Es kann auch nur durch den Verkäufer selbst oder nach seinem Ableben durch seinen Erben, nicht aber wie שדה אחוזה durch Verwandte eingelöst werden. (Das. und Kidduschin 21, a.)— עד תם שנת ממכרו: das Jahr ist von seinem Verkauf an zu zählen, und es ist nicht שנה של מנין עולם, das mit Elul ablaufende Jahr der Zeitrechnung nach Erschaffung der Welt.— ימים תהיה גאולתו, es wird von Tag zu Tag, מיום ליום, ja wie bereits V. 16. bemerkt, מעת לעת von Stunde zu Stunde gezählt (Arachin 31, a.).

V. 30. שנה תמימה: in einem Schaltjahre kommt der Schaltmonat, חדש העיבור, dem Verkäufer zu Gute.— אשר לו חומה, geschrieben, כתיב, ist es לא, und ist damit (Arachin 32, a.) gesagt: אע"פ שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן, obgleich jetzt die Mauer nicht mehr vorhanden ist (כתיב לא), aber man aus Ueberlieferung weiß, daß anfangs die Stadt ummauert gewesen (קרי לו). Ueberhaupt richtet sich der Charakter der Städte in dieser Beziehung nach dem Zustande, in welchem sie von Josua bei Eroberung des

26. Und Derjenige, der keinen Annehmer hat, seine eigene Hand erreicht aber, und er erlangt so weit, als zu dessen Einlösung genügt:
27. so berechnet er die Jahre seines Verkaufs und gibt den Mehrbetrag dem Manne zurück, dem er es verkauft hatte, und kehrt zu seinem Grundbesitz zurück.
28. Erlangt aber seine eigene Hand nicht das zur Rückerstattung Genügende, so bleibt sein Verkauf in der Hand des Käufers bis zum Jobeljahre; im Jobel geht er heraus und er kehrt zu seinem Grundbesitz zurück.

26. וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה־לּוֹ גֹּאֵל
וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ׃
27. וְחִשַּׁב אֶת־שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב
אֶת־הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר־לוֹ
וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ׃
28. וְאִם לֹא־מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב
לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ
עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב
לַאֲחֻזָּתוֹ׃ ס חמישי (שלישי)

---

gültig. — ולא כל אחוזתו : מאחוזתו, auch in Noth soll er nicht seinen ganzen Grundbesitz veräußern (ת"כ). — ובא גואלו הקרוב אליו : der nächste Erbberechtigte hat das Vorrecht, קרוב קרוב קודם (Kiduschin 21, a) — וגאל את ממכר : nach der (das.) recipirten Halacha ist dies nur ein Recht, רשות, nicht aber eine zu erzwingende Pflicht, חובה.

V. 26. שיש לו ואינו רוצה ליקח ,ואיש כי לא יהיה לו גואל (das.): er hat keinen Verwandten, der die Einlösung vollziehen will. — יד עצמו שלא ילוה ויגאל : והשיגה ידו, der Verkäufer hat nur dann das Wiedereinlösungs-Recht, wenn er die Einlösungs-Summe erworben, nicht aber, wenn er sich das Geld dazu geliehen. פרט למצוי שלא ימכר : ומצא ברחוק ויגאל בקרב ברע ויגאל ביפה, es muß sein Besitzstand inzwischen wirklich ein anderer geworden sein, daß er nicht etwa ein anderes, bereits von ihm besessenes, etwa fernliegendes, oder schlechteres Feld verkaufe, um damit das verkaufte näherliegende oder bessere einzulösen.

כדי גאולה הוא גואל ואינו גואל לחצאין : כדי גאולתו, er hat nur das Recht das Verkaufte ganz auf Einmal, nicht aber es theilweise einzulösen. (Arachin 30, b.)

V. 27. וחשב וגו׳, das empfangene Kaufgeld ist als Nutznießungspreis für die Jahre von dem Verkaufe bis zum Jobel zu betrachten, davon nach Verhältniß für die bereits genossenen Jahre abzuziehen, und העודף, das Uebrige ist die Einlösungssumme. — לאיש אשר מכר לו : hat der erste Käufer das Feld an einen Andern theurer verkauft, so löst er es durch Zahlung des Kaufpreises an den ersten Käufer zurück; hat er es aber billiger verkauft, so kann er es vom zweiten Käufer durch Zahlung des billigen Preises einlösen. Ganz in ähnlicher Weise wird ihm die Einlösung erleichtert, wenn das Feld in Händen des Käufers von selbst im Preise gestiegen oder gefallen. Im ersten Falle löst er es nach dem Kaufpreise, im zweiten nach dem jetzigen Preise ein, ידו על העליונה : „er hat immer die Oberhand“, d. h. er kann sich die ihm vortheilhafteste Position wählen. (Arachin 30, a.).

25. Wenn dein Bruder vermögensschwach wird und von seinem Grundbesitz verkauft, so kommt sein Annehmer, der ihm der nächste ist, und löst den Verkauf seines Bruders ein.

25. כִּי־יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו׃

לא תמכר לצמיתות als erläuterndes und beschränkendes Motiv der Jobelinstitution gefaßt. Die rückbringende Kraft des Jobel soll bewirken, daß kein Feld לצמיתות, auf immer verkauft werden könne. Jedes stillschweigend oder ausdrücklich auf immer verkaufte Feld kehrt im Jobel zurück. Dagegen מוכר שדהו לששים שנה אינה חוזרת ביובל, ein auf sechzig Jahre, also nicht לצמיתות verkauftes Feld, geht nicht im Jobel, sondern erst im sechzigsten Jahre zurück. Diese anlehnend, z. B. durch einen Verkauf auf mehrere hundert Jahre, eine Handhabe zur Umgehung des Jobel bietende Bestimmung dürfte gleichwohl nicht die Gestattung eines solchen Verkaufs involviren. Dieser Gestattung dürfte das V. 10. gegebene Gebot der Aufrechthaltung und Verwirklichung des Jobel, יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו entgegenstehen, und mit der durch והארץ לא תמכר לצמיתות gegebenen Beschränkung nur die Möglichkeit eines über das Jobel hinausgehenden und von ihm nicht angefochtenen Verkaufs für Ausnahmsfälle gegeben sein, wo dadurch, wie in dem Baba Mezia 79, a. besprochenen Falle, die Erhaltung eines sonst dem Eigenthümer ganz entschwindenden Eigenthums, קם בלא קרנא, bezweckt wird. Ja wir sind sehr geneigt zu glauben, daß mit dem Lehrsatz des ר' יהודה überhaupt nur die juridische Folge eines solchen Verkaufs, nicht aber die gesetzliche Zulässigkeit desselben ausgesprochen sei. Er lautet nicht: מנין למוכר וכו' שאינה חוזרת ביובל, sondern: מוכר אדם שדהו לס' שנה ואינה חוזרת ביובל 'וכו, offenbar eine דיעבד-Fassung, kein לכתחלה-Satz. Es hätte die Verhandlung das. auch wohl dieses entgegnet, wenn die Anwendung des Satzes nicht überhaupt als folgelos für das behandelte Problem zurückgewiesen wäre: מוכר בתי ... Jedenfalls bliebe aber ja selbst bei einem solchen über das Jobel hinausgehenden Verkauf das Geulah-Recht in voller Kraft und stände nach genossenen zwei Besitzjahren die Rückeinlösung in jedem Augenblick offen.

V. 25. כי ימוך, מוך und מכך, lautverwandt mit מוג, מגג, מ"י, מקק, bezeichnet den Zustand des Weich- und Flüssigwerdens, der Auflösung. Auf Vermögenszustände übertragen, bezeichnet es das Schwinden des Vermögens; es löst sich damit die sociale Kraft des Menschen auf. כי ימוך ומכר: der Grundbesitz, Acker und Feld, soll nie aus Spekulation oder zu andern Nützlichkeitszwecken, sondern einzig und allein aus Noth verkauft werden. אין אדם רשאי למכור את שדהו ולהניח באפונדתו וליקח לו בהמה וליקח לו כלים וליקח לו בית אינו מוכר אלא א"כ העני, man ist nicht befugt, sein Feld zu verkaufen, um das Geld aufzubewahren, oder sich dafür Vieh, Geräthe oder ein Haus anzuschaffen, sondern nur, wenn man verarmt ist (ת"כ). רמב"ם (הלכות שמטה ויובל XI, 3.) specialisirt dies noch mehr: אינו רשאי אלא למזונות בלבד, es sei nur zur Anschaffung von Nahrungsmitteln gestattet. Ist gleichwohl der Verkauf aus andern Gründen geschehen, so ist er

23. Und das Land soll nicht zur starren Aneignung verkauft werden, denn mein ist das Land; denn nur Fremdlinge und Einsassen seid ihr bei mir.

24. Und im ganzen Lande eures Besitzes sollt ihr eine Wiedereinlösung dem Lande gewähren.

23. וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת
כִּי־לִי הָאָרֶץ כִּי־גֵרִים וְתוֹשָׁבִים
אַתֶּם עִמָּדִי׃
24. וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה
תִּתְּנוּ לָאָרֶץ׃ ס רביעי

---

an der Erndte des sechsten Jahres zu participiren haben; sie liefert, wie bemerkt, den Theilbedarf des siebten und den Hauptbedarf des achten. Es ist dies im Ganzen der Ertrag zweier ganzen Jahreserträgnisse. Im Jobeljahre, wo zwei Jahre nacheinander, das neunundvierzigste und fünfzigste, brach liegen, hatte das achtundvierzigste Jahr vier Jahre mit einer dreifachen Erndte zu versorgen.

VV. 23. 24. לצמיתת. צמת, dessen Bedeutung als eine vernichtende, Leben tödtende Wirkung aus vielen Stellen klar ist, kommt in Job 6, 17. von den Wanderer täuschenden Gewässern vor, die בעת יזרבו נצמתו, zur Zeit wo sie geschmolzen sein sollten, vor Kälte erstarrt, gefroren sind. Dieses Starrwerden, also nicht eigentlich das Leben, sondern die Bewegung tödten scheint die eigentliche Bedeutung von צמת. So bezeichnet es Rabbinisch das Zusammenziehen, Starrmachen durch Beize, das Starrwerden von Gliedern, das Zusammenschließen von Wunden, u. s. w. Lautverwandt ist es mit צמד, das ja auch ein festes Aneinanderschließen bedeutet. Auch חלט, die Wurzel von חלוטין, der chald. Uebersetzung von לצמיתות, ist synonyme Bezeichnung der starrmachenden Wirkung von Beizen, wie צמת (Siehe Chulin 111, a. חליט ליה בחלא). צמיתות ist daher ein sehr bezeichnender Ausdruck für den unwiederbringlich bleibenden Uebergang eines Gutes in das Eigenthum eines Andern. Es crystallisirt sich dort, verliert die Bewegung, wird dort starr und fest, wächst mit dem neuen Eigenthümer bleibend zusammen. Das soll es nicht. Ein solches Dispositions-Recht hat Gott Niemandem über „sein" Land eingeräumt, das in unsern Händen noch „sein" bleibt. Die Vertheilung, wie sie bei Besitznahme des Landes auf Gottes Anordnung nach Stämmen und Familien vorgenommen worden und sich durch das ebenfalls von Gott gegebene Erbrecht fortsetzt, soll keine in ewige Zeit hin „erstarrende" Veränderung leiden. Jede Besitz-Veränderung außer in Folge des Erbrechts bleibt flüssig. Verkauf und Schenkung kehrt stillschweigend im Jobel zurück. Ja selbst vor dem Jobel גאלה תתנו לארץ, verbleibt das Wiedereinlösungsrecht dem Verkäufer. Nach zwei Besitzjahren (siehe oben V. 15) steht jederzeit dem Verkäufer oder seinen Verwandten, nach den im Folgenden gegebenen Modalitäten, der Rückkauf, als ein nicht zu verweigerndes Recht frei. Also nicht einmal bis zum Jobel hin wird die Aneignung des gekauften Feldes „fest". Sie bleibt immer „flüssig", und in jedem Augenblick, nach zwei Jahren, kann das verkaufte Gut an den ersten Eigenthümer wieder zurückfließen. Diese im Folgenden weiter entwickelte Geulah-Institution ist wohl die bedeutendste und wirkungsreichste Bestimmung des Jobelgesetzes. Siehe unten. Baba Mezia 79, a. wird das והארץ

was sollen wir essen im siebten Jahre, wir dürfen ja nicht säen und was uns heimwächst nicht einsammeln:

הַשְּׁבִיעִת הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת־תְּבוּאָתֵנוּ׃

21. so werde ich euch meinen Segen im sechsten Jahre bestellen, es wird den Ertrag für die drei Jahre schaffen.

21. וְצִוִּיתִי אֶת־בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת־הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים׃

22 Ihr werdet das achte Jahr säen und von dem Ertrage Altes essen; bis zum neunten Jahre, bis dessen Ertrag heimkommt werdet ihr Altes essen.

22. וּזְרַעְתֶּם אֵת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וַאֲכַלְתֶּם מִן־הַתְּבוּאָה יָשָׁן עַד ׀ הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד־בּוֹא תְּבוּאָתָהּ תֹּאכְלוּ יָשָׁן׃

*קמץ בז"ק

---

schon in den Jahreserfolgen eurer Feld-Arbeit aussprechen. Wie bei der ersten Einsetzung des Wochensabbaths das לחם משנה, die doppelte Mannaspende jedes sechsten Tages die Heiligkeit des siebten ankündigte und zugleich verbürgte, daß die Gottesfürsorge darüber wache, daß Keiner durch die Sabbatheinstellung alles Werkschaffens zu Grunde gehe: so wird ein doppelter Erndtesegen in jedem sechsten Jahre die Gottesheiligkeit des siebten im Vorhinein ankündigen und verbürgen, daß die Gottesfürsorge darüber wache, daß Keiner durch die Sabbatheinstellung aller Feldarbeit im Sabbathjahre zu Grunde gehe. Da unsere Jahre mit der im Nissan beginnenden, aber im Tischri sich vollendenden Erndte schließen, so liefert jedes Normaljahr einen Theil des jährigen Bedarfs und den Hauptbedarf des folgenden. Jedes sechste Jahr wird aber den Theilbedarf des sechsten, den ganzen Bedarf des siebten und den Hauptbedarf des achten versorgen, da die Haupterndte des achten erst dem neunten Jahre zu Gute kommt. Die eigentliche Sorge hätte daher für das achte Jahr sich aussprechen müssen, da der Hauptbedarf des siebten durch die Erndte des sechsten Jahres gedeckt wäre. In der That erklärt auch aus diesem Grunde רמב"ן im Commentar die Worte וכי תאמרו וגו' in dem Sinne als heiße es: וכי תאמרו בשנה השביעית מה נאכל בשמינית. Allein die Accentuation spricht gegen diese Auffassung. Vielleicht drückt dies מה נאכל mehr die Sorge aus, die im siebten Jahre nicht wagen wird Etwas zu essen, weil für das achte Jahr aller Vorrath fehlt. In andern Jahren wächst, während man von der vorjährigen Erndte lebt, unter der Hand der Bedarf des künftigen auf. Im siebten Jahre wird aber nichts gesäet, und was von selbst wächst, darf nicht eingesammelt und nicht aufgespeichert werden, sondern muß im Laufe des siebten Jahres zur Verzehrung kommen (ביעור). Ohne besondere Fürsorge Gottes wird man daher nicht nur im achten Jahre nichts zu essen haben, sondern der Hinblick auf das brodlose achte Jahr wird auch das Sattessen im siebten nicht zulassen. לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים, nicht לִשְׁלֹשׁ שָׁנִים, was heißen würde: eine dreifache Erndte, sondern eine Erndte, welche für die drei Jahre ausreichen wird, die

18. וַעֲשִׂיתֶם אֶת־חֻקֹּתַי וְאֶת־
מִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם
וִישַׁבְתֶּם עַל־הָאָרֶץ לָבֶטַח׃ שלישי (שני)
19. וְנָתְנָה הָאָרֶץ פִּרְיָהּ וַאֲכַלְתֶּם
לָשֹׂבַע וִישַׁבְתֶּם לָבֶטַח עָלֶיהָ׃
20. וְכִי תֹאמְרוּ מַה־נֹּאכַל בַּשָּׁנָה

18. Erfüllet meine Gesetze und meine Rechtsordnungen hütet und erfüllet sie, so werdet ihr vom Lande sorgenfrei getragen wohnen.

19. Das Land wird seine Frucht geben, ihr werdet zur Sättigung essen, und werdet sorgenfrei von ihm getragen wohnen.

20. Und wenn ihr sagen werdet:

VV. 18. 19. Der vorangehende Vers hatte die unmittelbare Consequenz aus dem durch die Schemita- und Jobel-Institution als Basis des Verkehrslebens gepflegten Gedanken der Gotthörigkeit des Landes für das Leben des Menschen mit Menschen ausgesprochen. In diesen Versen wird der Gedanke für das ganze Einzel- und Volksleben fruchtbar gemacht, Gottes-Wort kennt nur Eine einzige Gotteshuldigung, und das ist die treue Erfüllung seines Willens. Und so ist denn auch sein Land nur um einen einzigen Preis unser, und das ist die treue Erfüllung seines Gesetzes. Zollen wir diesen Tribut, so haben wir Alles gethan, um uns das Land und uns im Lande zu erhalten. Erkenntniß und Erfüllung dieses Gesetzes ist unser Wall und unsere Mauer, unsere Wissenschaft und Kunst, unsere Staatsweisheit und unsere Volkswirthschaftslehre. Alles, was andere Nationen auf tausend anderen Wegen vergebens anstreben, politische Sicherheit nach Außen, Blüthe und Wohlfahrt im Innern, schaffen wir uns einfach und sicher durch Erfüllung dieses Gesetzes. Sein Gesetzgeber, der Herr unseres Landes, ist zugleich Gebieter über die Geschicke der Völker und über die Entwicklung der Natur; wie unser Land, sind die Gänge der Geschicke und der Natur „sein", und die Vertheidigung und die Blüthe unseres Landes hat „Er" übernommen, so wir seine „Gesetze" und seine „Rechtsordnungen" „wahren und erfüllen", wahren: durch stetes Lernen und Schützen vor Verirrungen, erfüllen: durch Verwirklichung im ganzen Einzel-, Familien-, und Volksleben. Siehe zu K. 18. 5. חקים sind die sittlichen Umschränkungen unseres Einzel- und Familienlebens, משפטים die Rechtsordnungen unseres socialen Verhaltens; jene sind die Vorbedingungen von diesen, beide sind das Ziel, für welches uns Gott „sein" Land gegeben.

וישבתם על הארץ לבטח ist die politische Sicherstellung nach Außen, וישבתם לבטח עליה: die Zuversicht in die physische Blüthe-Entwickelung im Innern. וישבתם לבטח, nicht בטח: unsere ישיבה selbst, die Art unseres Seins und Wohnens wird uns zur Zuversicht gereichen, wird uns Zuversicht gewähren, wird bewirken, daß wir weder Schutzmittel gegen Feinde, noch Sicherungsmittel gegen Mißwachs bedürfen. Ebenso ואכלתם לשבע: die Art unseres Genusses wird den Segen der Sättigung bewirken. Beides, indem wir unsere ישיבה und אכילה durch die משפטים und חקים gestaltet und geregelt sein lassen. על הארץ, עליה: das Land wird uns „tragen", im Gegensatz zu dem ותקיא הארץ את יושביה (Kap. 18, 25.).

VV. 20 — 22. Diese besondere Gottesfürsorge für das Land seines Geesetzs wird sich

liche Beschämung: מלבין פני חברו ברבים, Benennung mit Spottnamen: מכנה שם רע לחברו, insbesondere aber ein solches Wehethun mit Worten, dessen böse Absicht nur Gott offenbar ist, דבר המסור ללב, wobei es daher ganz besonders heißt: ויראת מאלקיך, wie: das Ertheilen eines schlechten oder auch nur neckischen Rathes, אם היו חמרים מבקשים תבואה ממנו לא יאמר להם לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה ויודע בו שלא מכר לעולם. ja auch das muthwillige Erregen einer von vornherein falschen Hoffnung gehört hierher, wie einen Verkäufer nach dem Preise einer Waare zu fragen ohne überhaupt Kaufabsicht zu haben, לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח. Alle diese und ähnliche Versündigungen mit Worten an dem Gemüthe des Nächsten haben Das mit der אונאה-Versündigung im Geschäftsverkehr gemein, daß sie eine schwache Seite des Nächsten, dort seine Waarenunkunde, hier die Verletzbarkeit seines Gemüthes, zu seinem Nachtheil mißbrauchen. Und als noch weit schwerer und strafbarer verurtheilt das Gesetz אונאת דברים als אונאת ממון und bemerkt: זה בגופו וזה בממונו, das Eine greift Leib und Seele, das Andere nur das Vermögen an, זה ניתן להישבון וזה לא ניתן להישבון, das Eine kann wieder gut gemacht werden, das Andere nicht. כל המלבין פני חברו ברבים כאילו הוא שופך דמים, wer den Nächsten öffentlich beschämt, begeht gleichsam einen Mord, und כל היורדין לגיהנם עולים חוץ מג׳ שיורדין ואינן עולין ואלו הן הבא על אשת איש והמלבין פני חברו ברבים והמכנה שם רע לחברו: für Alle gibt's wieder einen Aufgang aus dem Gehinom, nur nicht für den Ehebrecher, für Den der seinen Nächsten öffentlich beschämt, und Den, der seinen Nächsten mit einem Spottnamen nennt.

ולא תונו וגו׳ ויראת וגו׳ כי וגו׳ אלקיכם. Die Warnung wendet sich an alle Glieder der nationalen Gesellschaft zusammen, und sagt: sie sollen Einer dem Andern nicht wehe thun und jeder Einzelne soll sich vor seinem Gotte fürchten, soll wissen, daß Gott sein Auge und Ohr auf jeden Einzelnen richtet und ebenso aller seiner Brüder Gott ist. Damit ist denn die unmittelbarste Konsequenz gezeichnet, die die Schemita- und Jobel-Institution für das ganze Zusammenleben der Menschen im Lande haben soll. Indem sie den Gedanken „Gott“ in den ganzen Geschäftsverkehr der Menschen verwebt, indem sie den Gedanken geläufig macht, daß sie alle zusammen sich auf einem Gottes-Boden, in einem Gottes-Lande bewegen, wo Gott der Herr und Eigenthümer aller Güter ist, und in Vergegenwärtigung und Bethätigung dieser seiner Herrschaft in dem ganzen Ablauf des Verkehrslebens den Tribut seiner Huldigung fordert: erzeugt sie sofort den Zwillings-Gedanken dieses Gedankens, daß dieses ganze Zusammenleben sich unter Gottes Auge vollzieht, daß nicht in dem Tempel, daß mitten im Volksverkehr Gott gegenwärtig ist, daß Er diesen Volksverkehr in Seinem Lande, auf Seinem Boden, und jeden Einzelnen in diesem Verkehr nur trägt und segnet, wenn dieser Verkehr Aller mit Allen Allen zum Heile gereicht, Keiner dem Andern wehe thut, Keiner die auf dem Gottesboden gewonnene Stellung, den in dem Gotteslande geschöpften Athem zur Kürzung und Kränkung des Andern mißbraucht, und die Grundwahrheit aller Wahrheiten sich mit allen ihren Konsequenzen in alle Lagen und Phasen des Menschen- und Volkslebens hinein und hinauslebt, daß אני ד׳ אלקיכם. —

17. Und ihr sollt nicht kränken Einer den Andern, und du sollst dich fürchten vor deinem Gott, denn Ich Gott bin euer Gott.

17. וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת־עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

An dem Ausspruch במספר שני תבואות ימכר לך wird (Arachin 29, b.) noch die Bestimmung gelehrt, daß wenngleich ohne Unterschied nah oder ferne vom Jobel, סמוך ליובל oder מופלג מן היובל, der Verkauf eines jeden Feldes geschehen darf, es doch mindestens auf שני תבואות auf eine Pluralität von Ertragsjahren, also mindestens auf zwei, verkauft werden müsse, und vor Ablauf von zwei Jahren nicht wieder, nach V. 27., eingelöst werden könne und werden dürfe, und sowohl Käufer als Verkäufer übertreten ein Gebot, sind עובר בעשה, wenn sie eine frühere Zurückeinlösung vollziehen, also, daß wenn der Verkauf nur ein Jahr vor dem Jobel geschah, das Feld noch Ein Jahr nach dem Jobel in Besitz des Käufers bleibt, und dann erst kraft des Jobels zurückkehrt. Ein Jahr allgemeinen Mißwachses oder ein Schemita-Jahr ist nicht mitzurechnen. Der Käufer muß das Feld zwei שני תבואות, zwei ertragsfähige Jahre in Händen behalten. Unfruchtbarer, zum Ertrag unfähiger Grund, מיד, kann sofort wieder eingelöst werden. (Das. 14, b.). Ein im Jobeljahre selbst vollzogener Kauf ist ungültig (das. 29, b.).

Diese שתי שנים שבשדה אחוזה sind מעת לעת vom Tage bis zum wiederkehrenden Tage, also zwei volle Jahre zu zählen, und zwar sind שני תבואות und nicht תבואות, Erträgnißjahre, nicht Erträgnisse zu zählen; es mögen in zwei Jahre drei Erndten fallen, wenn z. B. der Verkauf in der Erndte-Zeit mit vollem Felde geschah, פעמים שאדם אוכל שלש תבואות בשתי שנים. Ebenso wie diese zwei Jahre des Erdbodenverkaufs, שדה אחוזה, ist auch das Jahr beim Häuser-Verkauf in ummauerten Städten (V. 29.), das Jahr der Opferthiere (Kap. 12, 6.), die sechs Jahre des jüdischen Knechtes (2. B. M. 21, 2.), die für Schätzungen (3. B. M. K. 27.), Mündigkeit und andere gesetzliche Qualifikationen entscheidenden Altersjahre beider Geschlechter, מעת לעת von Tag zu Tag zu zählen, שנה האמורה בקדשים שנה האמורה בבתי ערי חומה שתי שנים שבשדי אחוזה ושש שנים שבעבד עברי וכן שבבן ושבבת כולן מעת לעת, ja, die Jahre der Opferthiere und der בתי ערי חומה sind sogar von Stunde zu Stunde zu zählen, שעות פוסלות בקדשים und bei בתי ערי חומה (Arachin 18, b. תוספ׳ das. und 31, a.). Während für andere Verhältnisse, z. B. für מעשר בהמה, für ערלה, für מעשר דגן ירקות das mit dem letzten Elul ablaufende Weltjahr maßgebend ist (Rosch Haschana 2, a. 8, a.).

V. 17. ולא תונו וגו׳ erweitert das soeben für den Geschäftsverkehr ausgesprochene und für den Immobiliar-Verkehr erläuterte אונאה-Verbot, zu dem allgemeinen Verbote überhaupt, auch nicht einmal mit Worten im menschengesellschaftlichen Verkehr dem Nächsten zu nahe zu thun. Es umfaßt noch (Baba Mezia 58, b, f.) dieses אונאת דברים-Verbot jede Art des Wehethuns mit Worten, das Berühren sittlicher Schattenseiten aus der Vergangenheit des Nächsten oder seiner Eltern: זכור מעשי אבותיך, זכור מעשיך הראשונים, den Freunden Job's gleiche kränkende Vorwürfe im Unglück: זכור נא מי הוא נקי אבד, öffent-

מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ׃

Jahre wirst du den Kaufpreis vergrößern; und je nach der geringern Zahl der Jahre den Kaufpreis verringern; denn eine Anzahl Erträge verkauft er dir.

---

angewandt, ergibt die Forderung, daß dem Käufer wie dem Verkäufer die durch diese Institution völlig veränderte Bedeutung der Worte „Kauf“ und „Verkauf“ für liegende Güter, und das mit jedem Jahre einer Jobelperiode zunehmende Fallen der Werthe der Güter bei Abschluß des Geschäfts gegenwärtig sei. Während „Kauf“ und „Verkauf“ beweglicher Güter bleibende und völlige Entäußerung und Erwerb bedeutet, ist beides bei liegenden Gütern nur zeitweilig und überhaupt nur Nutznießungs-Verkauf und -Erwerb. קנין שדה לפירות (Gittin 48, a.), wobei es sogar noch zweifelhaft bleibt, in wie weit dem Käufer, als nur zeitigem Besitzer die Vornahme bleibender Bodenveränderungen wie חפירות בורות שיחין ומערות zustehe. (Siehe מ״מ zu הל׳ שמיטה ויובל XI, 1.) Da ferner jeder Bodenverkauf mit Eintritt des Jobels zurückkehrt, so hängt der Werth des Feldes von der Zahl der Nutznießungsjahre ab, die bis dahin dem Käufer zufallen. Alles dies muß beim Abschluß des Geschäfts dem Käufer und dem Verkäufer gegenwärtig sein, wenn der Eine dem Andern nicht zu nahe thun soll. Da die Rechtfertigkeit des Verkaufs in dieser Beziehung sich an dem, mit Bewußtsein der längeren oder kürzeren Nutznießungszeit, von dem Käufer zu zahlenden Kaufpreis ermißt, so erläutert der Text diese von Beiden zu beachtende Rechtfertigkeit in der Anrede an den Käufer: במספר שנים אחר היובל וגו׳, mit Zählung der bereits seit dem letzten Jobel verstrichenen Jahre sollst du das Feld kaufen; d. h. der Käufer soll wissen, wie viele Jahre vom Jobel schon verstrichen sind, also wie viele von den neunundvierzig Nutznießungs-Jahren er nicht genießt, und: במספר שני תבואת ימכר לך, mit Zählung der Ertragsjahre soll er dir verkaufen, d. h. der Verkäufer soll wissen, wie viel Nutznießungsjahre er dem Käufer überträgt. Nur wenn Beides dem Bewußtsein gegenwärtig ist, wenn der Käufer weiß, wie viel Nutznießungsjahre ihm nicht zufallen, und der Verkäufer, wie viel Nutznießungsjahre er veräußert, waltet bei dem Geschäft keine Täuschung, keine אונאה vor. (Es ist schon zum vorigen Verse bemerkt, daß אונאה במדה במשקל ובמנין auch bei קרקעות Folge hat). לפי רוב השנים וגו׳ bezeichnet nur die Wirkung, die das Bewußtsein von den bereits verstrichenen und den noch zu erwartenden Jahren der Jobel-Periode auf den Kaufpreis der Felder haben wird. כי מספר תבואות היא מוכר לך, dem Ganzen liegt zu Grunde, daß unter Herrschaft des Jobel nicht das Feld, sondern die Erträgnisse, nicht das Gut, sondern die „Nutznießung“ verkauft wird. Es knüpft sich hieran die allgemeine Frage, ob קנין הפירות כקנין הגוף דמי, d. h. ob derjenige, dem das volle Nutznießungsrecht an einem Objekt zusteht, als Eigenthümer des Objekts zu betrachten sei, und er z. B. von einem solchen unter Herrschaft des Jobel erstandenen Felde die Erstlingsfrüchte als בכורים bringen und dabei das Bekenntniß aussprechen könne: הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי (5. B. M. 26, 10.), מביא וקורא oder מביא ואינו קורא (Gittin 48, a,)

15. Nach Zahl der Jahre seit dem Jobel sollst du von dem Nächsten kaufen, nach Zahl der Ertragsjahre soll er dir verkaufen.

15. בְּמִסְפַּ֤ר שָׁנִים֙ אַחַ֣ר הַיּוֹבֵ֔ל תִּקְנֶ֖ה מֵאֵ֣ת עֲמִיתֶ֑ךָ בְּמִסְפַּ֥ר שְׁנֵֽי־תְבוּאֹ֖ת יִמְכָּר־לָֽךְ׃

16. Je nach der größeren Zahl der

16. לְפִ֣י ׀ רֹ֣ב הַשָּׁנִ֗ים תַּרְבֶּה֙

---

als קרקע Anwendung findet, es ist die Ruth 4, 7. beschriebene: וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל, ein Modus der „Bezeugung, Bekundung" oder der „Dauergebung" על הגאולה: beim „Erwerb" ועל התמורה: und beim „Tausch", גאולה זו מכירה תמורה זו חליפין (Baba Mezia 47, a.) לקיים כל דבר: etwas „aufrecht zu stellen" war es von je in Israel, daß der Eine, nach der ebendaselbst recipirten Halacha, der קונה, der Erwerbende, seinen Schuh oder ein anderes nutzbares Geräth (כלי) dem Andern, dem מקנה, hingibt, und in dem Moment, in welchem der Gutübertragende das ihm dargereichte כלי des Erwerbenden hinnimmt, überträgt er ihm dafür das von ihm zu erwerbende Gut, die Uebertragung wird „fest", מקוים, und das Gut, wo es sich auch befinden möge, geht in das Eigenthum des Andern über. Dieses כלי ist ein symbolisches Tauschmittel und heißt diese קנין-Art daher: קנין חליפין.

Wenn jedoch nach jüdischem Rechte ein Kaufgeschäft mit Worten allein nicht perfekt wird, und so lange nicht einer der bezeichneten קנין-Akte geschehen, juridisch der Rücktritt möglich ist, so wird doch, selbst wenn ein Geschäft blos mit Worten abgeschlossen worden, ein Rücktritt als tadelnswerther Vertrauensbruch erklärt, דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו, und wenn zu dem Worte bereits eine Geldeszahlung hinzugekommen, oder die Waare vom Käufer gezeichnet worden, wenngleich damit der Eigenthums-Wechsel noch nicht vollzogen worden und juridisch ein Rücktritt möglich wäre, so würde auf eine Klage beim jüdischen Gericht dieses vor dem Wortbruch mit dem ernsten Ausspruch zu warnen haben: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים שטבעו בים הוא יפרע ממי שאינו עומד בדבורו, d. i. „Der das Geschlecht der Sündfluth, das Geschlecht des Thurmbau's, die Männer von Sodom und Amora und die Egypter, die im Meere ihren Untergang fanden, mit seiner Strafe traf, Der wird den mit seiner Strafe treffen der sein Wort nicht hält." (Baba Mezia 48, a. und 49, a.) Dieses sich der göttlichen Strafe Unterziehen wird mit dem Ausdruck: מקבל מי שפרע bezeichnet.

Wir bemerken, daß das jüdische Gesetz an vielen Stellen für den Verkehr des Menschen mit Menschen scharf scheidet zwischen der juridischen Befugniß und dem sittlich Gebilligten. Es gibt gar Manches, das nach dem objektiven Recht der gerichtliche Ausspruch zulassen muß, was gleichwohl vom Standpunkt höherer sittlicher Anforderung mißbilligt wird, אין רוח חכמים נוחה הימנו.

VV. 15. 16. Das im vorigen Verse allgemein gegebene אל הונו-Verbot auf den unter Wirkung der Jobel-Institution sich vollziehenden Güter-Verkauf

dort ganz denselben Schutz und dieselbe sorgfältige Hingebung wie das eigene finde. Eine Rechtsachtung, welcher leider die חכמים den Geschäftsverkehr allgemein noch nicht zu überlassen, und vielmehr גזרה שמא יאמר נשרפו חטיך בעליה auch den jüdischen Geschäftsverkehr auf den noachidischen Standpunkt zurückzuversetzen und auch für diesen zu statuiren sich veranlaßt sahen, daß nur משיכה קונה במטלטלין sein solle. Ueber den gesetzlichen Standpunkt und die Bedeutung der תקנות חכמים, für welche namentlich in vermögensrechtlicher Beziehung das Gesetz eine erweiterte Befugniß ertheilt (Jebamoth 89, b.), siehe zu 5. B. M. 17, 10, 11. Wenn aber bei der Vollzugsform des Eigenthums-Erwerbs im Rechtsverkehr nach ר' יוחנן die sachliche Machtbeziehung im ursprünglichen Rechte ganz bedeutungslos zurücktritt, so behielt dieselbe gleichwohl auch auf diesem Standpunkte — wie wir beiläufig bemerken — für die Eigenthumsfortdauer ihre wirkungskräftige Bedeutung. So kann z. B. unter Umständen eine momentane Besitzunmöglichkeit juridisch auch das Eigenthumsrecht aufheben; z. B. אבדה ששטפה נהר (Baba Mezia 22, b.) שאבודה ממנו ומכל אדם (siehe נמוקי יוסף das.). So bedingt bei אבדה die Wiederbesitz-Hoffnung juridisch die Fortdauer des Eigenthumsrechts, und geht mit יאוש und שנוי רשות bei גזלה das sachliche Anrecht verloren und läßt nur den persönlichen Anspruch fortdauern. Alles Sätze, die, wie wir glauben, auf der Constituirung des Eigenthumsbegriffs aus dem persönlichen Willensakt und dem sachlichen Besitzakt beruhen.

Liegende Güter, נכסים שיש להם אחריות, befinden sich, wie wir bereits bemerkt, ihrer Natur nach nicht eigentlich „in Besitz", ihre Eigenthümer werden von ihnen getragen, sie wandern nicht von Hand zu Hand, die Eigenthümer wechseln auf ihnen. Ihr Verkauf ist daher mehr eine Rechtsübertragung als eine Objektsübertragung, und fällt bei ihnen ganz eigentlich der Erwerb des Rechtsanspruches mit dem Erwerb des Eigenthums zusammen. Daher ist bei ihnen ganz unbestritten כסף das eigentliche קנין. Daher ist bei ihnen שטר, die Uebergabe der Verkaufsurkunde, das ist ja die Tradirung des in Schrift verkörperten Rechtsausdrucks, zugleich die Tradirung des Rechtsobjekts. Denn da קרקע אינה נגזלת, ein liegendes Gut nicht geraubt werden kann, und immer ברשותא דמרא קיימא, immer in dem Rechts- und Machtgebiet des Eigenthümers verbleibt (Baba Kama 117, b. und sonst), so bedarf's überall nicht nur des Rechtsnachweises (שטר ראיה), um in Besitz eines liegenden Eigenthums zu kommen, sondern eine Rechtsübertragungs-Urkunde kann selbst ein Eigenthum-Erwerbs-Vollzugsmittel (שטר קנין) werden, und mit Einhändigung des שטר wird zugleich, ohne anderweitigen Akt, das liegende Gut in Eigenthum übergeben.

Eben aber weil קרקע gar nicht wie מטלטלין durch משיכה und הגבהה wirklich von der Menschenmacht ergriffen zu werden vermag, kann ein Besitzergreifungsakt da nie und nimmer die Bedeutung eines konkreten, wirklichen, in seine Gewalt Bringens haben, also, daß hier, wie bei beweglichen Gütern, die Machtbewältigung als eine Quelle des Rechts erschiene. Vielmehr kann bei קרקע ein solcher Akt nur symbolischer Bedeutung und äußere Kundgebung des erworbenen Rechtstitels sein. Daher wie bei קרקע selbst nach ר״ש לקיש : כסף, so ist da auch nach ר' יוחנן : חזקה ein Vollzugsmittel des Eigenthumserwerbs selbst nach ursprünglichem Gesetze.

Es gibt noch eine symbolische Erwerbvollzugsform (קנין), die sowohl bei מטלטלין

wo כסף, ein Entgelt nicht vorhanden ist. Nach רמב"ן hätte bei Schenkungen משיכה und הגבהה auch keine Vollzugskraft מן התורה, und wäre eine Schenkung beweglicher Güter nur durch חליפין (siehe unten) oder im Zusammenhang mit liegenden Gütern, קנין אגב, (siehe Kidduschin das.) zu vollziehen (שיטה מקובצת zu Baba Mezia das.).

Gehen wir auf den Grund alles Eigenthumsrechtes zurück, so giebt es keine andere Basis für Eigenthum überhaupt als den göttlichen Ausspruch: וכבשה (1. B. M. 1, 28.), mit welchem Gott, der Ureigenthümer der Welt und ihrer Fülle, der eigentliche קונה שמים וארץ, den Menschen in die Erdwelt mit der Bestimmung eingesetzt, sie zu „bezwingen", d. i. sie durch Ausübung seiner Macht sich anzueignen. Was also ein Mensch aus der freien, d. h. noch von keinem Menschen angeeigneten, Natur mit der ausgesprochenen oder vorauszusetzenden Absicht es sich anzueignen, in seine Macht gebracht hat, das ist nach ausgesprochenem Willen des Ureigenthümers „sein", muß von allen anderen Menschen als solches betrachtet und behandelt werden, und kann ohne seinen Willen nicht in das Eigenthum eines Andern übergehen. Herrenlosen Dingen gegenüber begründet daher Macht, כבישה, „Besitznahme", also משיכה oder הגבהה, ein Recht: das Eigenthum. Allein auch hier ist nicht pure Macht die Quelle des Rechts; vielmehr begründet auch hier nur Macht Recht, weil ihr die Willenserklärung des Ureigenthümers vorangegangen. Der Begriff „Eigenthum" constituirt sich daher aus persönlichen und sachlichen Beziehungen, persönlich: aus dem Willen des bisherigen und des nunmehrigen Eigenthümers, sachlich: aus der Besitzergreifung der Sache. Consequent würde also auch im Bereiche des Menschenverkehrs die Wandlung des Eigenthums von Hand zu Hand in gleicher Weise sich fortsetzen, und sich nach vorgängiger Willenserklärung der bisherigen und der nunmehrigen Eigenthümer durch die Besitzergreifung der Letzteren vollziehen. In der That ist dies auch die Lehre des ר"ש לקיש, daß מטלטלין נקנין במשיכה מן התורה. Die Lehre des ר' יוחנן statuirt nach ursprünglichem Gesetz dieser Weise des Eigenthums-Erwerbs-Vollzuges jedoch nur für die außerjüdische, noachidische Welt eine Geltung; nach dem Ideal des jüdischen Rechtsstaats vollzieht sich der Eigenthumserwerb lediglich durch כסף (Bechoroth 13, b.). Irren wir nicht, so liegt dieser Lehre die Anschauung zu Grunde, möglichst scharf zwischen dem Naturgebiete, auf welchem der Mensch sich den Sachen gegenüber befindet, und der Rechtssphäre zu scheiden, die die Stellung des Menschen zum Menschen auffaßt. Dort, der herrenlosen und darum personlosen Sache gegenüber, und dort allein ist Macht, die von der Sache Besitz ergreifende Gewalt, eine Quelle des Rechts. Hier jedoch, in dem bereits Eigenthum gewordenen Gute geht die Sache völlig in die Person auf, und nicht einmal ergänzend soll eine sachliche Machtergreifung zum Eigenthumserwerb beitragen. Von Mensch zu Mensch soll hier das Recht und das Recht allein Quelle des Eigenthums sein. Mit erworbenem Rechts-Anspruch geht sofort die Sache, wo sie sich auch befinde, in das Eigenthum des neuen Eigenthümers über. Rechtsanspruchs-Erwerb und Eigenthums-Erwerb fallen völlig zusammen. Der Rechtsanspruch wird aber durch Hinnahme des Geldwerthes aus den Händen des neuen Eigenthümers erworben, und in demselben Augenblicke fällt ihm auch die Sache als Eigenthumsgut zu: דבר תורה מעות קונות. Für den praktischen Verkehr setzt dieses Rechtsideal des jüdischen Staates jedoch eine so allgemeine Rechtsachtung voraus, daß das noch im Besitze des bisherigen Eigenthümers sich befindende Eigenthum des Andern

pflichtung nöthigenfalls rekurriren, zurückgehen kann. Sie stehen im Geschäftsverkehr „hinter" der Person und gewähren für dieselbe eine unveräußerliche „Bürgschaft". Beide Bedeutungen fallen in Eins; denn die letzte ist nur die unmittelbare Folge der ersten. Ihnen gegenüber heißt das Mobiliar-Vermögen: נכסים שאין להם אחריות, wandelbare, verlierbare Güter, die keine Gewähr leisten. Kiduschin 26, a. wird nun gelehrt: נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה שאין להם אחריות אינן נקנין אלא במשיכה, der Erwerb liegender Güter wird vollzogen durch Geld, durch Urkunde, oder durch Ausübung eines Besitzergreifungsaktes an dem Gute; d. h. sobald der Verkäufer Geld von dem Käufer für das Gut entgegengenommen, oder demselben eine Verkaufs-Urkunde eingehändigt, oder der Käufer mit Zustimmung des Verkäufers einen, sein nunmehriges Eigenthumsrecht bezeugenden Besitzergreifungsakt an dem Gute ausgeübt — נעל וגדר ופרץ כל־שהוא — etwas Nennenswerthes zum Verschluß, zur Umzäunung, zur Eingangserweiterung bewirkt hat (Baba bathra 42, a.) — alsobald ist das verkaufte Gut in das Eigenthum des Käufers übergegangen. Der Erwerb beweglicher Güter wird aber nur durch In-seinen-Besitzkreisziehen (משיכה), oder durch הגבהה, durch Aufheben, auch bei zu großen und schweren Gegenständen, z. B. einem Schiffe, nach Einigen auch bei Thieren, durch מסירה, durch Uebergabe vollzogen, d. h. sobald nach abgeschlossenem Kauf der Käufer mit Bewußtsein oder in Aufforderung des Verkäufers das Kaufobjekt zu sich gezogen, aufgehoben oder in entsprechendem Falle in Aufforderung des Verkäufers ergriffen hat, ist dasselbe in das Eigenthum des Käufers übergegangen. (Kiduschin das. und 25, b. Baba bathra 76, a.)

Es ist aber der Rechtssatz, daß מטלטלין נקנין במשיכה nach der als Halacha recipirten Lehre des ר' יוחנן (Baba Mezia 47, b.) nur rabbinische Bestimmung, תקנת חכמים; das ursprüngliche Gesetz statuirt vielmehr den Erwerbsvollzug nur durch כסף, durch Entgegennahme des Geldes, דבר תורה מעות קונות ומפני מה אמרו משיכה קונה גזרה שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעלייה, nach der Institution der תורה gehen mit Zahlung des Geldes bewegliche Güter in das Eigenthum des Käufers über, selbst wenn sie sich noch unberührt im Besitz des Verkäufers befinden. Man fand sich jedoch zu der Bestimmung veranlaßt, daß nur mit Hinnahme des Kaufobjektes in den Besitzkreis des Käufers dasselbe in dessen Eigenthum übergehe, damit solange die verkauften Güter sich noch im Besitz des Verkäufers befinden, es in dessen Interesse liege, dieselben vor jeder Gefahr und Verderbniß zu schützen, indem sie bis zur Entgegennahme des Käufers ganz allein für Risiko des Verkäufers lagern, und überhaupt erst mit dieser Entgegennahme der Kauf völlig vollzogen ist. Die hievon abweichende Meinung des ר"ש לק"ש (das.) findet vielmehr in dem Ausdruck: או קנה מיד עמיתך unsers Textes משיכה ausdrücklich als Erwerbs-Vollzugsform ausgesprochen, משיכה מפורשת מן התורה, es sage dies: דבר הנקנה מיד ליד, daß mit dem Uebergeben von Hand zu Hand ein Objekt erworben werde. Nach ר' יוחנן bezeichnet aber das מיד עמיתך nicht die Erwerbsform, sondern das Erwerbs o b j e k t als ein solches, das sich in der „Hand" des Eigenthümers befindet, von ihm „gehandhabt" wird, mobil ist, und ist damit, wie bereits bemerkt, das אונאה-Gesetz für מטלטלין in besonderer Folgenschwere gegeben. Nach ר' יוחנן findet מן התורה die Erwerbsform משיכה und הגבהה nur bei herrenlosen Gütern, זוכה מן ההפקר, oder nach תוספ' bei Schenkung, מתנה, statt,

Wir haben bereits zu 2. B. M. 22, 20. auf die Lautverwandtschaft der Wurzel ינה mit כנה, כנע und dem Rabbinischen גנה hingewiesen und stellt sich der Begriff אונאה allgemein als Mißbrauch der Schwäche des Nächsten zu dessen Nachtheil dar. Im Geschäftsverkehr bezeichnet es die Benutzung der Unkunde des Andern zu dessen Nachtheil, und unterscheidet das Gesetz Benachtheiligung im Geschäfts-Objekt und Benachtheiligung im Werthe desselben. Zur ersten, der objektiven אונאה, gehört jede Kürzung in der qualitativen oder quantitativen Beschaffenheit des Kauf- oder Verkauf-Gegenstandes, also auch jede Unrichtigkeit במדה במשקל ובמנין, in Maaß, Gewicht oder Zahl. Die zweite Art umfaßt die Benachtheiligung im Preise, und ist es diese, die im engern Sinne im Gesetze gemeinhin unter אונאה verstanden wird. Das Verbot der אונאה erstreckt sich auf jede Art der Benachtheiligung, und verbietet dieselbe selbst im kleinsten Maaße bei Gegenständen aller Art. (Siehe טור ח״מ רכ״ז ה׳, סמ״ע das. ס״ק נ״ה). Hinsichtlich der Wirkung der אונאה auf die Gültigkeit des vollzogenen Geschäfts und auf Ersatz-Anspruch unterscheiden sich die Arten und Gegenstände. Die erste Art, die אונאה im Objekt, hat in jedem Falle und bei allen Gegenständen die Ungültigkeit des Geschäfts (ביטול מקח) oder doch den Ersatzanspruch des Benachtheiligten zur Folge: כל דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין אפילו פחות מכדי אונאה חוזר (Baba Mezia 56, b. Siehe רש״י und תוספ׳ das. und מ״מ zu הל׳ מכירה XV, 1.).

Die zweite Art, die Benachtheiligung im Preise, sei es zum Nachtheil des Käufers oder des Verkäufers, unterscheidet drei Stufen: מחילה, Verzichtleistung; קנה ומחזיר אונאה: Geschäftsgültigkeit mit Ersatzpflicht; ביטול מקח: Ungültigkeit des Geschäfts. שתות, beträgt die Uebervortheilung im Preise nicht mehr und nicht weniger als ein Sechstel, sei es nun vom Werthe oder von dem gezahlten Preise, so קנה ומחזיר אונאה, so hat der Kauf Gültigkeit, der Benachtheiligte hat aber den Anspruch auf Ersatz der Uebervortheilung; פחות משתות, bei weniger als einem Sechstel kann keine Ersatzforderung erhoben werden, מחילה. Bei mehr als einem Sechstel, יתר על שתות, ist der ganze Kauf ungültig, בטל מקח (Baba Mezia 49, b.). Dieses אונאה-Gesetz, daß bei einer Preis-Uebervortheilung ein Sechstel zur Ersatzforderung berechtigt, und mehr als ein Sechstel den Kauf ungültig macht, findet nur beim Mobilgeschäft, מטלטלין, statt; hinsichtlich liegender Güter, קרקעות (und so auch bei עבדים, שטרות und הקדשות) aber heißt es: אין אונאה לקרקעות; jedoch tritt nach תוספ׳ (das. 57, a.) mit einer Preisübervortheilung um die Hälfte auch bei קרקעות Geschäftsungültigkeit, ביטול מקח ein. Hier, wo wie aus dem Zusammenhange mit V. 13 und 15. ersichtlich, es sich um Klarstellung der Besitzjahre bis zum Jobel bei'm Güterverkauf, somit um מנין, um die Zahlgröße des Geschäfts-Objekts handelt, findet ohnehin, wie schon רמב״ן im Commentar bemerkt, das אונאה-Gesetz mit allen Consequenzen auch beim Güter-Verkauf statt.

Die Form, unter welcher מכירה und קנין, Verkauf und Kauf, überhaupt Sachen-Erwerb und Uebertragung vollzogen wird, ist auch für מטלטלין und קרקעות verschieden. קרקעות werden im Gesetze gewöhnlich נכסים שיש להם אחריות genannt, und ist damit ein Merkmal ihrer Bedeutung für den Verkehr bezeichnet, das viele der sie betreffenden Bestimmungen erläutern dürfte. Der Ausdruck sagt, daß es Güter sind, die ein אחריות, einen „Rekurs" gewähren, auf die man für jede vom Eigenthümer zu erfüllende Ver-

14. Und wenn ihr nun einen Verkauf an den Nächsten vollziehet, oder sonst Etwas erwerbet aus der Hand des Nächsten, sollt ihr Einer dem Andern nicht zu nahe thun.

14. וְכִֽי־תִמְכְּר֤וּ מִמְכָּר֙ לַעֲמִיתֶ֔ךָ א֥וֹ קָנֹ֖ה מִיַּ֣ד עֲמִיתֶ֑ךָ אַל־תּוֹנ֖וּ אִ֥ישׁ אֶת־אָחִֽיו׃

52, b.) steht aber ר' יוחנן mit obiger Rechtsanschauung allein und würde selbst unter Nicht-Adoption des Begriffs ברירה und der demgemäßen Auffassung einer Erbtheilung als לקוחות, sie doch hinsichtlich des Jobel den Charakter ירושה nicht verlieren und als solche im Jobel nicht rückgängig.

V. 14. וכי תמכרו וגו'. Daß der ganze Vers in der Plural-Anrede steht, תמכרו, תונו, so scheint das Personal-Suffixum ך ähnlich wie in ערכך (Siehe Kap. 27.) mit dem Nomen עמית zu Einem Begriff verwachsen zu sein. Von עמת, wovon ja לעמת, gegenüber, heißt עמית der Gegenübergestellte, ein relativer Begriff, dem zur Ergänzung wesentlich die Bezeichnung Dessen, dem er gegenüber gestellt ist, fehlt. עמיתך, „ein dir Gegenübergestellter", bezeichnet überhaupt den Nebenmenschen vom Standpunkt der Gleichberechtigung. Oder es ist das ך ganz so wie in ערכך (siehe das.) die Bezeichnung der nationalen Gesammtheit und עמיתך ist der nach nationalem Rechte Gleichgestellte. Da ferner Verkauf und Kauf in zwei getrennten und vollständigen Sätzen ausgesprochen ist: תמכרו לעמיתך, קנה מיד עמיתך, der Kauf auch aoristisch קנה, also in's Unbestimmte erweitert, und mit dem Beisatz מיד ausgedrückt ist, der bei'm Verkauf fehlt, dieses מיד buchstäblich aber nur den Erwerb mobiler Gegenstände, מטלטלין, bezeichnet, die concret „von Hand zu Hand übergehen", דבר הנקנה מיד ליד (Baba Mezia 47, b.), im Gegensatz zu קרקעות, zu liegenden Gütern, die sich nur uneigentlich „in der Hand" des Eigenthümers befinden, deren Besitz daher Hebräisch nicht אחז, sondern האחז, passivisch ausgedrückt wird, als ein Eigenthum, das den Eigenthümer „faßt", an der Scholle festhält, deren Verkauf daher in tieferem Grunde mehr als eine Rechtsübertragung denn als eine Objektsübertragung zu begreifen wäre: so dürfte das וכי תמכרו ממכר sich zunächst an das vorangehende בשנת היובל הזאת וגו' anschließen, wo von der Rückkehr liegender Besitzthümer im Jobel die Rede ist (— welche Rückkehr beiläufig auch, dem oben bemerkten Begriffe gemäß, nicht durch eine Rückkehr der Güter an den früheren Eigenthümer, sondern als eine Rückkehr dieses Eigenthümers zu seinem frühern Gute bezeichnet ist —) und zunächst die Umwandlung des ganzen Verkaufsbegriffs für liegende Güter in Folge der Jobelinstitution durch die allgemeine Warnung: אל תונו איש את אחיו anbahnen, das קנה מיד עמיתך aber diese Warnung sofort für den ganzen Handelsverkehr, der ja überwiegend in Kauf und Verkauf mobiler Güter besteht, verallgemeinern.

Demgemäß enthält unsere Gesetzesstelle zuerst die Warnung vor אונאה, d. i. vor dem „zu nahe thun" im Handel, sowohl für den מוכר als für den קונה, für den Verkäufer und für den Käufer und deutet ferner, nach Baba Mezia (das.), durch die Sonderung des Güter-Geschäftes von dem Mobilgeschäft im אונאה-Verbot eine Verschiedenheit dieser beiden Geschäftsarten hinsichtlich der Wirkung der אונאה bei denselben an.

13. בִּשְׁנַ֥ת הַיּוֹבֵ֖ל הַזֹּ֑את תָּשֻׁ֕בוּ אִ֖ישׁ אֶל־אֲחֻזָּתֽוֹ׃ שני

13. In diesem Heimbringer-Jahr kehrt ihr jeder zu seinem Grundbesitz zurück.

Staates bestimmtes Jahr, euch soll es das fünfzigste Jahr sein, ihr sollt euch dessen durch siebenfältige nationale Läuterung und durch die im Vorhergehenden für das fünfzigste Jahr vorgeschriebenen תקיעת שופר, שמטת קרקעות und שילוח עבדים würdig machen. Habt ihr durch die Erfüllung dieser drei Jobelmizwoth eures Theiles die Restitution und Regeneration eures Staates im Namen Gottes vollzogen, dann יובל היא, dann ist es ein Jahr der von Gott zu vollendenden Regeneration und Restauration und לא תזרעו וגו'. Jeder hat seinen Acker als neu aus Gottes Händen erhalten zu betrachten und dieses Bewußtsein der Gotteshörigkeit und der nur in der Gotteshörigkeit zu erlangenden und zu bewahrenden staatlichen und politischen Unabhängigkeit durch Begehen des Jobel als eines ferneren Sabbathjahres zu bethätigen. Auf's Neue von Gott mit dem Boden-Eigenthum und der darauf fußenden Selbständigkeit und Freiheit belehnt, hat Jeder sofort dieses sein Lehensverhältniß zu Gott durch Heiligung des Bodens, seiner Ertragsfähigkeit und seiner Erzeugnisse zu einem Sabbathjahr der Gotteshuldigung zu bekunden und es tritt für die Bodenkultur und die Bodenfruchtbenutzung des Jobeljahres ganz die Gesetzgebung der Schemita-Jahre ein. Siehe zu V. 5. Es waren somit alle fünfzig Jahre zwei Sabbathjahre nach einander: das neunundvierzigste und das fünfzigste. Rosch haschana 9, a. ist eine Differenz zwischen ר' יהודה und רבנן. Nach Ersterem ist שנת חמשים עולה לכאן ולכאן, ist das Jobeljahr zugleich das erste der kommenden Schemitaperiode. Die רבנן jedoch lehren: שנת חמשים אתה מונה ואי אתה מונה שנת חמשים ואחת, das Jobeljahr sei nur als das die zurückgelegte Jobelperiode schließende fünfzigste Jahr, nicht aber zugleich als das erste der neubeginnenden Periode zu zählen.

V. 13. תשובו איש אל אחוזתו, nicht nur das durch Verkauf, sondern auch das durch Schenkung veräußerte Grundstück, מתנה. Nur ירושה ist bleibend. Nach ר' יוחנן wurde selbst eine Erbtheilung, als im Grundprincip auf gegenseitigem Tausch beruhend, da jeder Erbberechtigte seinen Anspruch an die Masse zu Gunsten aller Uebrigen gegen das ihm zugewiesene Theil aufgiebt, als Verkauf begriffen und wurde mit Eintritt des Jobel rückgängig, האחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל (Bechoroth 52, b.). Nach dem Grundsatz ברירה, d. h. daß eine später eintretende Entscheidung sachlich als bereits von vorn herein entschieden zu betrachten sei und das entscheidende Ereigniß oder der entscheidende Wahlakt nur unserm Bewußtsein darüber „Aufklärung" bringt, welche Bestimmung ein von der Entscheidung betroffenes Objekt von vorn herein getragen, הוברר הדבר למפרע, nach diesem Grundsatz würde eine jede Erbtheilung nur herausstellen, welches Theil einem jeden der Erben kraft des Erbrechts zugefallen, und nicht in Folge einer Tauschvereinbarung, sondern in direkter Erbrechtswirkung würde ein jedes Erbtheil als direkt vom Erblasser auf den Erben übergegangen zu betrachten sein. Es würden dann האחין שחלקו nicht לקוחות, nicht als Käufer, sondern als יורשין dastehen und auch eine Erbtheilung würde durch Jobel nicht rückgängig (Beza 37, b.). Nach תוספ' (Bechoroth

11. Ein Heimbringer ist es, das fünfzigste Jahr soll es euch sein; nicht säen sollt ihr, und sollt an seinen Nachwüchsen keine Erndte halten, und keine Weinlese an seinen sich selbst überlassenen Stöcken.

11. יֹובֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת־סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת־נְזִרֶיהָ׃

12. Denn ein Heimbringer ist es, ein Heiligthum soll es euch sein; vom Felde weg sollt ihr seinen Ertrag essen.

12. כִּי יֹובֵל הִוא קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לָכֶם מִן־הַשָּׂדֶה תֹּאכְלוּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ׃

---

der Jobelgesetze wir im Dienste Gottes verharren, der uns als seinen Dienern Menschen- und Natur-Gewalten gegenüber, רעב, דבר, חרב, Selbständigkeit, Schutz und Segen verleiht. Dadurch, daß, wie wir hier zu erkennen glauben, die regenerirende Wirkung des Jobel, über die durch uns zu vollziehende Güterrestitution und Entlassung der Knechte hinausgehend, sich zu einer staatlichen כפרה, zu einer von Gott zu erlangenden staatlichen Wiedergeburt gestaltet, tritt die Bedeutung der Zählung der sieben Schemitoth als eine zum fünfzigsten Jahr hinstrebende Periode von neunundvierzig Jahren in ihr rechtes Licht, worauf wir bereits zu V. 8. hingewiesen haben. Damit steht denn auch wohl im Zusammenhange, daß, wie bemerkt, die Jobel-Institution das Vorhandensein der Gesammtnation und deren Wohnen im Lande nach der ursprünglichen Stammesvertheilung voraussetzt. Eine „Pflanzung" nennt Gottes Wort wiederholt die Einsetzung Israel's in den ihm bestimmten Boden, und haben wir bereits zu 1. B. M. 35, 11. bemerkt, in welcher tiefen, wesentlichen Beziehung die charakteristische Verschiedenartigkeit der zwölf Stämme des jüdischen Volkes, wie sie schon deren Stammvater im segnenden Abschied (das. K. 49.) gezeichnet, zu der Weltbestimmung Israel's steht. Wir begreifen demnach, wie von göttlicher Absicht geleitet die ursprüngliche „Einpflanzung" eines jeden Stammes in einen ihm angewiesenen Landestheil, und wie wenig gleichgültig für die Erreichung des durch die Jobelinstitution zu fördernden Blüthezieles der Nation deren Gesammtanwesenheit im Lande und das Wohnen ihrer Stämme in dem zur reinen Entfaltung seiner Eigenart einem jeden derselben angewiesenen Landestheil gewesen sein möge.

Mit dem Exile auch nur einiger Stämme oder mit der Vermischung der Stämme im Lande, hörte die Bedeutung des Jobel auf. Solange jedoch das Jobel im Lande in Kraft war, erstreckte sich seine freimachende Wirkung auch auf die außer Landes sich befindenden einzelnen Glieder der Nation; בזמן שנוהג דרור בארץ נוהג בחוצה לארץ (Rosch haschana das.).

וישבתם איש אל אחוזתו siehe V. 14 f. und V. 23 f. — ואיש אל משפחתו תשובו, sowohl מוכר עצמו (V. 39. 40.) als auch מכרוהו בית דין, und es tritt das Jobel vor dem sechsten Jahre ein, und ebenso der נרצע (2. B. M. 21, 6.) (Kiduschin 14, b.).

VV. 11. 12. יובל היא Vergl. V. 10. Es ist ein von Gott zur Regeneration des

לכם, und diese Ausdrucksweise wiederholt sich noch zweimal, V. 11, V. 12. Offenbar ist hier dem Jahre an sich der Jobelcharakter prädicirt, abgesehen von den in dessen Folge uns gebotenen Jobelpflichten. Das Jahr ist ein Restitutions- und Regenerations-Jahr, ein wiederbringendes und wiederherstellendes, ein „Jobel"jahr; darum soll es auch von uns als ein solches begangen werden. Wir wagen zu glauben, daß damit dem Jobeljahre eine Bedeutung der Restitution und Regeneration ertheilt ist, die weit über die von uns zu bewirkende Freilassung der Personen und Rückkehr der Güter hinausgeht. Wie die כפרה des יום הכפורים eines jeden Jahres die sittliche Wiedergeburt des Individuums mit allen deren heilenden und wiederherstellenden Wirkungen für das innere und äußere Leben des Einzelnen als Allmachtsgeschenk der göttlichen Wundergnade bringen soll, und diese Gnadenspende des Regenerirungs-Tages die dem entsprechenden Tagespflichten von ענוי und איסור מלאכה erzeugt, und durch deren Erfüllung bedingt ist: so soll der יום הכפורים des Jobeljahres zugleich eine sociale und politische Wiedergeburt der Nation mit all deren heilenden und wiederherstellenden Wirkungen für die inneren und äußeren Beziehungen der Nation als Allmachtsgeschenk der göttlichen Wundergnade bringen. Alle die Gebrechen, die die Ungleichheit des Besitzes und die ganze Mannigfaltigkeit der verschiedenen Geschickesstellungen mit ihren gegensätzlichen Folgen der Opulenz und des Elends, der Selbständigkeit und Abhängigkeit u. s. w. dem innern socialen Leben gebracht haben, alle die prekären Stellungen, in welche Nationen in ihren politischen Beziehungen zu andern Staaten gerathen, alle soll das Jobel sühnen und tilgen; es soll die Nation wieder social gesund und politisch frei durch Gottes-Gnade dahingestellt werden, wie am ersten Tage, da sie ihr nationales Leben auf Grund der göttlichen Gesetzgebung begonnen hatte, und soll in dieser, von Gott verliehenen und immer wieder neu verliehenen, inneren und äußeren Selbständigkeit und Freiheit von Jobel zu Jobel bis zu dem Ziele hin fortschreiten, wo sie jene weithinleuchtende nationale Erscheinung in Mitte der Völker bildet, die die Nationen alle ladet zu ihr zu wallen, um von ihr die Gottesinstitutionen zu lernen, die allein das Recht und die Freiheit und den ewigen Frieden auf Erden verbürgen (Jes. 2, 1 f.). (Siehe auch V. 18, 19.). Dieser von Gott zu erlangenden staatlichen Wiedergeburt der Nation muß aber ihrerseits durch die beiden großen, in Menschenhänden liegenden Restitutions- und Regenerations-Akte: שמיטת קרקעות und שילוח עבדים begegnet, und Beide nicht als menschlich-politische Satzung, sondern durch תקיעת שופר, im Namen Gottes und als Rechtswirkung Seiner Herrschaft und Seines Ureigenthumsrechts verkündet sein. יובל היא תהיה לכם: es ist ein Gottes-Jobel, muß aber als solches auch von uns verkündet und in seinen Wirkungen bethätigt sein, שלשתן מעכבות בו: שילוח עבדים, שמיטת קרקעות und תקיעת שופר (Rosch haschana 9, b.) Dieser Wechsel-Beziehung des von Menschen zu vollziehenden und des demgegenüber von Gott zu erwartenden Jobel spricht sich Jeremias 34, 17. in der gegensätzlichen Folge des von Menschen unerfüllt gebliebenen Jobel aus: לכן כה אמר ד' אתם לא שמעתם אלי לקרא דרור איש לאחיו ואיש לרעהו הנני קורא לכם דרור נאום ד' אל החרב אל הדבר ואל הרעב ונתתי אתכם לזועה לכל ממלכות הארץ, die Nichtentlassung der Knechte erzeugt die Entlassung der Herren von Gott, d. h. sie werden sich selbst überlassen, und haben in Gott nicht mehr einen sie nach Außen vertretenden Herrn. Daraus folgt, daß mit Verwirklichung

einigung stört. צפור דרור ist der Vogel, der nur seinem Naturtrieb folgt, ohne diesen in der Gemeinsamkeit mit Menschen zu ändern. דררא דממונא ist eine objektiv provocirte Rechtsfrage. ממונא, die Rechtsfrage, erfolgt von selbst, auch wenn keine der Parteien sie geltend gemacht hätte. Demgemäß wäre das דרור unserer Gesetzesstellen: das Ueberlassen der Personen und Güter dem Zuge ihrer ursprünglichen Angehörigkeit, der Personen dem Zuge der Familie, der Güter dem Zuge des ursprünglichen Eigenthumsrechts. Rosch haschana 6, b. wird דרור zunächst von שילוח עבדים von Entlassung der Knechte verstanden, und die Frage: מה לשון דרור dahin beantwortet: כמדייר בי דיירא ומוביל סחורה בכל המדינה, und scheint nach Aruch hier das Wort דרור im Zusammenhange mit dem Rabbinischen דר, welches „tragen" bedeutet, aufgefaßt zu sein. Die Wurzel דרא für Tragen ist im Talmud eine sehr gewöhnliche. Dieser Auffassung dürfte die Anschauung zu Grunde liegen, daß mit dem Momente des verkündigten Jobels die Persönlichkeit wieder „Träger" aller sachlichen Güter wird, selbst aber aufhört ein sachliches Gut zu sein. Es ist die Restitution des Menschen in die Rechtswürde der Person, eine prägnante Bezeichnung zurückgegebener Freiheit. Gleichwohl dürfte dieser Begriff für die Freilassung eines עבד עברי, von welchem ja das Gesetz hier handelt, nicht ganz adaequat sein, da ein solcher auch als עבד persönliches Eigenthumsrecht hat, und der Satz מה שקנה עבד קנה רבו nur vom עבד כנעני gilt (Siehe משנה למלך zu הל׳ עבדים 3, 2.). —

לכל ישביה. Arachin 32, b. wird gelehrt, daß die Jobel-Institution nur in Wirksamkeit steht בזמן שכל יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן, wenn die ganze Nation im Lande wohnt, nicht aber, wenn wie nach der Vertreibung der drittehalb Stämme durch Pul und Thiglath Pileßer (Chron. I, 5, 26.) ein Theil derselben im Exil ist, ja sie setzt voraus, daß die Stämme unvermischt in der alten unter Josua vollzogenen Gränztheilung wohnen, בזמן שיושביה כתקונן ולא בזמן שהן מעורבין.

יובל הוא תהיה לכם. יבל heißt im הפעיל: bringen, und zwar ein gebührendes Bringen, das Bringen einer Person zu einem Orte, der ihr gebührt, oder eines Gegenstandes zu einer Person der er gebührt: אובילם (Jirm. 31, 8.) oder יובל שי (Jes. 18, 6.). Daher יבול der Bodenertrag, was der Boden dem Besitzer heimbringt, wie הבואה; יובל und יבל, Kanal, Wasserleitung, durch welche Wasser dahingebracht wird, wo der Bedarf ist. יובל heißt nun der Bringer und zwar der Heimbringer, der Menschen und Güter in die entsprechende, gebührende Stellung und Ordnung bringt. Und davon heißt auch das Horn, mit welchem die die Heerde heimrufenden Töne geblasen werden: שופר היובלים (Josua 6, 4 f.) oder קרן היובל (das. 8.). Die um Jericho, die erste in Besitz zu nehmende Stadt des jüdischen Landes, mit Schofar geblasenen Jobel-Töne, waren eine im Namen Gottes an die Stadt ergangene Aufforderung zur Ergebung, oder wenn man will zur Rückkehr an den berechtigten Eigenthümer. Der Zusammensturz der Mauern war ein Gehorchen dieser Aufforderung. (Siehe auch 2. B. M. 19, 13.) In allen diesen Stellen bezeichnet יובל wohl nicht sowohl das Horn als das heimrufende Ton-Signal. Wenn nach Rosch haschana 26, a. יובל auch דברא, den Widder, איל, bezeichnet, dürfte sich das auch nicht von der gegebenen Bedeutung entfernen. Der איל, Widder, ist der Bringer, vielleicht sogar der Heimbringer der Heerde, die ihm, dem leitend vorangehenden, folgt.

Es heißt nun nicht: יובל היא לכם, oder: יובל תהיה לכם, sondern: יובל היא תהיה

10. Und ihr heiligt das fünfzigste Jahr, und ihr verkündet Freiheit im Lande allen seinen Bewohnern. Ein Heimbringer ist es und ein solcher soll es euch sein, und ihr kehret Jeder zurück zu seinem Grundbesitze und Jeder kehrt ihr zu seiner Familie zurück.

10. וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים
שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל־
יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם
וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל־אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל־
מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ׃

---

geht der freimachende Gottesruf in's Land. Sociale כפרה ist's, was das Jobeljahr bringen soll. Siehe V. 10. Mit dem am י"כ ergehenden Schofarruf wurden die Knechte frei. Allein bereits mit Eintritt des Jahres, mit dem ersten Tischri übte das gottgeheiligte Jahr seine Wirkung: וקדשתם את שנת החמשים שנה וגו' heißt es im folgenden Verse, das Jahr mit seinem Eintritt bringt Befreiung, obgleich die volle Freiheit erst die Spende des יום הכפורים ist. Wie für die sittliche Wiedergeburt bereits der erste Tischri, der ר"ה, die am Zehnten winkende כפרה anbahnt, so beginnt auch die heilige Wirkung des Jobel-Jomtippur bereits mit Rosch haschana, מתקדשת והולכת מתחלתה. „Von Rosch haschana bis Jomkippur, heißt es (Rosch haschana 8, b.), מר"ה עד יה"כ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם אלא אוכלים ושותים ושמחין ועטרותיהן בראשיהן כיון שהגיע יה"כ תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן, von Rosch haschana bis Jom Kippur waren Knechte noch nicht zum eignen Heerd entlassen, waren aber auch ihren Herrn nicht mehr dienstbar, sondern aßen und tranken und waren fröhlich und hatten Kränze auf ihren Häuptern. Sobald Jom Kippur da war, ließ das Gericht mit Schofar blasen, und Knechte wurden zum eigenen Heerd entlassen, und Äcker kehrten an ihre Eigenthümer zurück."

V. 10. דרור kommt Jesaia 61, 1. von der Rückkehr der in Gefangenschaft Gerathenen, und Jechesk'el 46, 17. von der Rückkehr liegender Güter an den früheren Eigenthümer vor. Da beides die charakteristische Wirkung des Jobels bildet, wie sie sofort ausgesprochen wird: ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו, so ist die Bedeutung des Wortes sicher, schwieriger jedoch dessen Etymologie. Außer dieser civilrechtlichen Bedeutung kommt das Wort noch in מר דרור 2. B, M. 30, 23, wo es die Reinheit des Stoffes bedeutet, und im Vogelnamen דרור (Ps. 84, 4.) vor, worunter, wie bereits zu K. 14, 4. bemerkt, ein Vogel verstanden wird, der דרה בבית כבשדה, der sich nicht zähmen läßt, und in den Menschenbehausungen wie im Felde nistet. Unter den juridischtechnischen Ausdrücken der Weisen findet sich auch דררא, דררא דממונא (Baba Mezia 2, b.) und bezeichnet dies nach תוס' das. eine solche Sachlage, wo, ohne Intervention der Parteien schon in den Umständen selbst ein Entscheidung fordernder Rechtszweifel gegeben ist, שבלא טענותיהם יש ספק לב"ד וכו שהספק נולד מעצמו. Fassen wir Alle diese Bedeutungen zusammen, so dürfte דרר seiner Grundbedeutung nach: „einem natürlichen Zuge folgen" bedeuten. Daher מר דרור ein Stoff, in welchem nur homogene Bestandtheile homogen zur Verbindung angezogen und nichts Fremdartiges diesen naturgemäßen Zug zur Ver-

שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים וְהָיוּ לְךָ יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה׃

sabbathe, sieben Jahre siebenmal; und die Tage der sieben Jahressabbathe seien dir neunundvierzig Jahre.

9 וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל־אַרְצְכֶם׃

9. Dann lässest du Theruah-Schofartöne ergehen im siebten Monat am Zehnten des Monats; am Tage der Sühnen lasset ihr Schofartöne durch euer ganzes Land ergehen.

---

das ב"ד הגדול (ת"כ), im Gegensatz zu dem וספרתם לכם der Omer-Zählung, die von jedem Einzelnen zu vollziehen ist. שבע שבתות שנים: sieben Sabbathjahre, aber nicht sieben aufeinanderfolgende Jahre, sondern שבע שנים שבע פעמים, sieben solche siebenjährige Sabbathperioden wie sie im Vorangehenden bestimmt sind. והיו לך וגו' (ת"כ), und diese einerseits in sieben Sabbath-Stadien zurückzulegende Zeit bildet andrerseits Ein fortlaufendes Stadium von neunundvierzig Jahren. Ganz so wie auch die Omerzählung in doppelter Weise: als eine Zählung von sieben Sabbathen und eine Zählung von neun- und vierzig Tagen bis zum funfzigsten begriffen werden soll. (Siehe zu K. 23, 15. 16.) Die Omerzählung ist die Zählung der Individuen, die Schemitah- und Jobel-Zählung ist die Zählung der Nation. Jene sucht, auf Grund siebenmaliger Sabbathhuldigung Gottes als Schöpfers und Herrn, ein der Gesetz-Empfängniß würdig machendes siebenfältiges Emporarbeiten zur sittlichen Freiheit (שבע שבתות und תשעה וארבעים יום). Diese sucht, auf Grund siebenmaliger Jahressabbathhuldigung Gottes als Herrn und Eigners des Nationalbodens, ein der staatlichen Jobel-Wiedergeburt würdig machendes siebenfältiges Emporarbeiten zur politischen inneren Freiheit (שבע שבתות שנים und תשע וארבעים שנה) (Siehe V. 9, 10). Der Sinn unsers Verses wäre also: du zählst dir sieben Jahressabbathe und diese sieben Perioden sollen dir gleichzeitig nur Eine Periode von neunundvierzig Jahren bilden.

V. 9. והעברת שופר תרועה Siehe zu K. 23, 24. Es ist wieder תקיעה תרועה תקיעה vermittelst שופר. Es ist auch ein Gottesruf (שופר), der zur תרועה ladet und zur תקיעה führt. Aber es ist ein Gottes-Schofarruf, der im Namen Gottes von der Nationalrepräsentanz, dem höchsten Gerichtshof ausgeht, (והעברת) und dann durch einen Jeden im Volke (תעבירו) weiter fortgesetzt wird in das Land hinein. Denn es ist ein Gottes-Ruf in den Staat hinein, der Alle und Alles zu Sich als seinem Herrn und Eigner ruft (תקיעה), die Bande socialer Unfreiheit zu lösen (תרועה), in welche Alle und Alles gerathen, und Alle und Alles in die reine, social ungetrübte Stellung wieder zu bringen (תקיעה), die von Gott aus Allem und Allen unveräußerlich eignet.

יום כפור; ביום הכפורים תעבירו שופר וגו', jedes Jahr der Tag der sittlichen Wiedergeburt, wird im Jobeljahre zugleich ein Tag der socialen Wiedergeburt der Nation; an ihm er-

8. Und du zählst dir sieben Jahres-	8. וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים

לך ולעבדך וגו׳ ולבהמתך וגו׳ Im Sabbathjahre ist das Privateigenthumsrecht an den Erzeugnissen des Bodens aufgehoben. Nichts wächst für den Acker- und Feldbesitzer allein. Bis zum Thier hinab wächst Alles für Alle gemeinschaftlich. Es hat der Mensch und der Besitzer kein Vorrecht. Er darf sein Feld und seinen Acker nicht absperren, er muß Menschen und Thieren den Zutritt gestatten und darf sie im Pflücken und Genießen seiner Früchte nicht hindern. Was im Sabbathjahre sein Acker und sein Feld tragen, ist הפקר, ist herrnloses Gut, nur in Gemeinsamkeit mit allen Andern לך ולעבדך וגו׳ darf auch er davon genießen, und er selbst darf davon nur kleine Quantitäten, wie jeder Andere, in sein Haus zum zeitlichen Verbrauch bringen. והשביעית, תשמטנה ונטשתה ואכלו אביני עמך ויתרם תאכל חית heißt es 2. B. M. 23, 11. השדה, im siebten Jahre hast du dein Land fahren zu lassen, hast es sich selbst zu überlassen, daß es die Armen deines Volkes genießen, und was diese übrig lassen, das Thier des Feldes esse. (Siehe das.) Und nicht einmal das Vertheilungsrecht an Arme steht ihm davon zu, שלא תאמר מפני מה אמרה תורה לא שיאכלו אותה עניים הרי אני לך — (מכילתא) מכניסה ומחלקה לעניים ת״ל והשביעית תשמטנה ונטשתה zu 2. B. M. das.) — וגו׳ ולבהמתך ולחיה אשר בארצך: Nur in Gemeinsamkeit mit dem Thier auf dem Felde steht Menschen und Vieh im Hause der Genuß der Früchte zu, für jede Fruchtgattung hört das Genußrecht im Hause auf, sobald davon das Thier auf dem Felde nichts mehr findet. אמר קרא ולבהמתך ולחיה אשר בארצך כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכיל לבהמה שבבית כלה לחיה אשר בשדה כלה לבהמתך מן הבית (Peßachim 52, b.) Dieser für jede Gattung besonders eintretende Zeitmoment, mit welchem פירות שביעית aus den „Häusern schwinden" müssen, heißt ביעור, und tritt dieser ביעור-Moment nicht nur für die Früchte, jede nach ihrer Art, sondern auch für das Geld ein, auf welches durch Verkauf der Früchte die קדושת שביעית übergegangen ist, יש להם שביעית ולדמיהן שביעית יש להם ביעור ולדמיהן ביעור (Schebiith VII, 1.). In welcher Weise dieses ביעור, dieses Fortschaffen der Früchte des Sabbathjahres und ihrer Werthe aus den Häusern zu vollziehen sei, sobald sie für das Thier auf dem Felde geschwunden sind, darüber gehen die Ansichten der Commentatoren auseinander. (Siehe Peßachim 52, b. Raschi und תוספ׳ ד״ה מתבערין, רמב״ם הל׳ שמטה VII. רמב״ן und ראב״ד Commentar zu unserm V.)

Vergegenwärtigen wir uns die שביעית-Gesetze in ihrer Verwirklichung, so sind sie die großartigste, ein ganzes Jahr durchdauernde, auf Äckern und Feldern, in Gärten und Wiesen sich offen kund thuende, in jeder Frucht, jedem Grashalm sich aussprechende Bekenntnißthat einer ganzen Nation, mit welcher sie ihren National-Boden Gott als dessen eigentlichem Eigenthümer und Herrn huldigend zu Füßen legt, sich selbst nur als גרים ותושבים, als geduldete Einwohner und Beisassen auf Gottes Boden begreift, und aller Hoheit und allen Besitzstolzes entkleidet zu dem Ärmsten der Menschen und zu dem Thier auf dem Felde in Gleichheit und Gleichberechtigung vor Gott zurücktritt.

V. 8. וספרת לך, die nationale Gesammtheit und für dieselbe deren Repräsentanz:

jüdische Boden im שביעית hervorbringt, ist ein Objekt, das die Idee der Gottesherrschaft trägt und dem Ausdruck und der Vergegenwärtigung dieses Gedankens heilig ist, sowie ע״ז ein Objekt ist, das den Gegensatz dieses Gedankens vergegenwärtigt. Beide, פירות שביעית und ע״ז, sind Bekenntnißobjekte in Beziehung zu der höchsten fundamentalen Wahrheit des jüdischen Bewußtseins, jenes der Huldigung, dieses der Leugnung der Gottesherrschaft, und scheiden sich damit scharf von allen übrigen Gesetzobjekten. Von ע״ז, diesem Objekte, das eine Verirrung vergegenwärtigt, deren Verneinung unsere ganze geistige und sittliche Energie herausfordert, heißt es (5. B. M. 7, 26.) ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמהו, d. h. dem, was du mit geistigem und sittlichem Abscheu aus deinem Gedankenkreise fern halten sollst, sollst du keinen Eintritt in den Kreis deiner Existenz gestatten, du könntest sonst verfallen werden wie es. Daran Kidduschin 58, a. die Lehre: כל שאתה מה״ה הימנה הרי הוא כמהו, alles, dessen Dasein du durch ע״ז vermittelst wird ihm gleich, d. h. wie ע״ז für dich kein Dasein haben darf, und daher אסור בהנאה ist, dir keinen Nutzen vermitteln darf, so ist auch alles Das אסור בהנאה, was du dir durch seine Vermittlung erlangt hast, es ist תופס דמים, und, wie bereits bemerkt, selbst חליפי חליפין ע״ז sind אסור. Selbst in wiederholter Vermittlung darf nichts von dem Deinigen deine Gedanken auf ע״ז zurückführen. Die Idee von ע״ז ist חרם, ist eine wie ein „Fangnetz“ zu meidende Vorstellung. Dem gegenüber ist Alles, was der Boden im Sabbathjahr trägt, sind פירות שביעית Objekte, die die Gottesherrschaft über dein Eigenthum, oder vielmehr, die dir Gott als den Ureigenthümer des Bodens und seiner Produkte, die du dein nennst, vergegenwärtigen, und diese Urhörigkeit an Gott bekundet sich in dem, der Weise und der Zeit nach (ביעור, siehe unten) nur beschränkten Benutzungsrecht, das dir an den Früchten zusteht, die dir im Sabbathjahr „dein“ Boden erzeugt. Würdest du durch den Verkauf dieser Früchte dir eine unbeschränkte Benutzung ihres Werthes vermitteln können, so machte dies eben die Idee die diese Früchte dir vergegenwärtigen, zu einer Illusion. Daher spricht das Gesetz den für שביעית wie für יובל geltenden Satz (V. 12.) קודש תהיה לכם, ein der Gottesidee angehörendes Heiligthum sind seine Früchte und wie bei solchen Heiligthümern, קד״ש, überträgt der Verkauf diese Heiligkeit auf das Kaufobjekt. Alles was für פירות שביעית gekauft wird, wird daher קודש, ihm wird durch die Dahingebung für פירות שביעית, die קדושת שביעית ertheilt, die aber wie alle קדושת דמים, wie alle „Werthheiligung“ ablösbar ist, und ganz auf einen andern Werth übertragen werden kann. Die קדושה aber, die auf פירות שביעית ruht, ist keine bloße Werthheiligung, sie ist eine objektive, den Früchten durch das Faktum ihrer Erzeugung im Sabbathjahr innewohnende, sie ist nicht unablösbar, sie sind nicht יוצא לחולין, von ihnen heißt es: קדש תהיה, בהויתה יהא, sie bleiben קד״ש, selbst wenn man durch ihren Verkauf ihre קדושה auch dem dagegen erlangten Kaufobjekte ertheilt hat (das.). Daher erklärt sich auch wohl der (Sucka 41, a.) als Halacha sich ergebende Satz, daß bei פרי ראשון, der eigentlichen שביעית-Frucht, eine Uebertragung der קדושה auf Anderes nur דרך מקח, nicht aber חילול möglich ist, bei פרי שני aber, den durch Verkauf der פירות שביעית erlangten Objekten, die Weiterübertragung der קדושה sowohl durch מקח als durch חילול stattfinden kann. Der Begriff "חילול", Auslösung, setzt doch wesentlich voraus, daß das Ausgelöste יוצא לחולין sei.

das Land während seines Sabbaths gleichwohl erzeugt, והיתה לכם, dessen Benutzung steht auch euch zu, jedoch mit der Beschränkung לאכלה, es darf nur לאכלה, damit identisch שתיה und סיכה, also zum Essen, Trinken und Salben, und überhaupt in einer Weise verbraucht werden, wo, אכילה ähnlich, הנאתו וביעורו שוה, der Genuß und die Vernichtung gleichzeitig ist, der Verbrauch durch die Benutzung entsteht, also auch z. B. להדלקה, Oel verbrennen zum Leuchtzweck, nicht aber wo הנאתו אחר ביעורו, wo der Nutzen erst nach der Zerstörung eintritt, z. B. עצים להסקה, Heizen mit in Kohle verwandeltem Holze (Baba kama 102, a.). Es ist ferner die Benutzung überhaupt auf die naturgemäße beschränkt: was eigentlich zur Menschennahrung dient, darf nicht einem Thiere gegeben, darf nicht als Heilmittel verwendet werden u. s. w. (Schebiith VIII, 1 f.). Der ganzen Benutzungsweise ist das Gepräge eines nur beschränkten Eigenthumsrechts aufgedrückt, פירות שביעית sind לאכלה und nicht להפסד gegeben. Was im Sabbathjahre Genießbares wächst, darf nur genossen, aber nicht zerstört werden. (Peßachim 52, b.) פירות שביעית sind endlich nur לאכלה, aber nicht לסחורה gegeben, es darf mit ihnen kein Handel getrieben werden, und ist darunter jede Gewinn beabsichtigende Verwendung begriffen. (Schebiith VII, 3. VIII, 3. u. s. w.). Geld oder Früchte, die gegen פירות שביעית eingetauscht worden, erhalten selber den Charakter von שביעית, und dürfen nur in der für פירות שביעית geltenden Beschränkung benutzt werden. שביעית ist תופסת דמיה: der שביעית-Charakter geht auf das dagegen Eingetauschte über: „שביעית erfaßt sein Tauschobjekt". Es gibt drei איסורים, die תופסין דמיהן sind: קדש, ע״ז und שביעית. Allein die Wirkung dieser Eigenthümlichkeit ist bei jedem verschieden. קדש תופס דמיו ויצא לחולין, ein durch Weihung heilig gewordenes Objekt überträgt durch Auslösung seinen Charakter ganz auf das Tauschobjekt und wird selbst wieder חולין, profan. חליפי ע״ז, was für ע״ז eingetauscht worden, ist ebenso אסור בהנאה wie ע״ז; ע״ז selbst aber bleibt אסור wie zuvor. Nach einer und zwar von רמב״ם (הל׳ ע״ז VIII. 1.) adoptirten Ansicht, sind auch חליפי חליפין, auch das gegen ein Tauschobjekt der ע״ז Eingetauschte אסור בהנאה. שביעית steht in der Mitte: אחרון אחרון נתפס בשביעית ופרי עצמו אסור, der auf der שביעית-Frucht ruhende איסור-Charakter ist, wie bei ע״ז, von derselben unablösbar, פרי עצמו אסור, die Frucht bleibt immer אסור. Allein ihr Tauschobjekt erhält קדושת שביעית nur mit wie bei קדש ablösbarem Charakter, so daß dessen קדושה bei weiterem Tausch immer ganz auf das letzte Tauschobjekt übergeht und alle vorangehenden Tauschobjekte wieder מותר werden. (Abod. Sara. 54, b.) Alle andern איסורי הנאה, wie ערלה, כלאי כרם, חמץ בפסח u. a. sind nicht תופסין דמיהן, und wenn man — widergesetzlich — sie verkauft oder gegen Anderes vertauscht hat, so ist das Geld oder das Tauschobjekt nicht אסור, und nur demjenigen, der sie ungesetzlich verkauft oder vertauscht hat, ist מדרבנן die Benutzung des Geldes oder Tauschobjektes untersagt. (Siehe Kidduschin 58, a. Chulin 4, b. Raschi und תוספ׳ das. ר״ן Nedarim 47, a.) Diese Gleichstellung von שביעית einerseits mit ע״ז, andererseits mit קדש dürfte tief charakteristisch für dessen Bedeutung sein. Wie שבת בראשית in Parallele zu ע״ז steht, so daß das Sabbath-Bekenntniß als positiver Gegensatz der in ע״ז enthaltenen Gottesleugnung begriffen wird, so ist auch שביעית ein solcher positiver Gegensatz zu ע״ז. שביעית ist ebenso positiver Ausdruck der Gotteshuldigung, der Gottesherrschaft über den Boden des jüdischen Landes, wie ע״ז eine Leugnung der ausschließlichen Gottesherrschaft ist. Alles, was der

5. an dem Nachwuchs deines Schnittes sollst du keinen Schnitt, und an den Trauben deines sich selbst überlassenen Weinstockes keine Lese halten; ein Sabbath der Werkeinstellung soll dem Lande sein.

5. אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת־עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ׃

6. Es sei aber der Sabbath des Landes euch zum Essen gestattet, dir und deinem Knecht, und deiner Magd, auch deinem Löhnling und deinem Beisassen, die sich bei dir aufhalten,

6. וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ׃

7. und deinem Vieh, sowie deinem Thiere, welches in deinem Lande sich befindet, sei all sein Ertrag zum Essen.

7. וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָל־תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל׃ ס

---

etwa von selbst gewachsenen Früchte, um für dieses Jahr keine Nahrungssicherung aus dem Boden zu erzielen (Siehe V. 20.), und damit dem Boden eines ganzen Landes das Gepräge der Herrenlosigkeit aufzudrücken, und ein ganzes Jahr zu einer nationalen öffentlichen Bekenntnißthat zu gestalten, daß das jüdische Volk nicht Herr und Eigenthümer des jüdischen Landes sei. So Sanhedrin 39, a. אמר הב״ה לישראל זרעו ש״ש והשמיטו שבע כדי שתדעו שהארץ שלי היא. מדרבנן sind auch die meisten andern Feldarbeiten mit in den Begriff des איסור שביעית gezogen, und dürfte vielleicht der allgemeine Grundsatz dieser שביתים für שביעית ebenso wie für שבת durch die Beifügung שבתון (V. 4.) (Siehe 2. B M. S. 196) gegeben sein.

V. 5. את ספיח קצירך. ספח (verwandt mit שפח, der Wurzel von משפחה, in welcher auch der Begriff des Anschließens an einen gemeinsamen Stamm liegt, bezeichnet ein unselbstständiges Anschließen an ein Anderes. So: ספחני נא אל אחת הכהנות (Sam. I, 2, 36.). ספיח ist Dasjenige, was nicht durch diesjährige Acker- und Feldbestellung, sondern in Folge früherer Bodenkultur gewachsen ist, somit sich den Produkten früherer Feldarbeit anschließt. Was daher vom Abfall früherer Erndte, oder sonst ohne gesäet zu sein aufgewachsen ist, heißt ספיח. — לא תקצור: du darfst davon keine Erndte halten, es nicht abschneiden, zusammenlesen und aufspeichern. נזירך. נזיר ist alles Dasjenige, von dem, weil es eine höhere Bestimmung, einen höheren Charakter hat, Anderes fern bleibt. Daher das Zeichen einer solchen höherstehenden Absonderung: נזר, das Diadem, die Krone. נזיר אחיו: der Gekrönte unter seinen Brüdern. (1. B. M. 49, 26.). So auch der נזיר (4. B. M. Kap. 6. siehe das.). Hier heißt נזיר der Weinstock, der im שביעית-Jahre den Charakter der Gotteshörigkeit tragen soll, und von dem, um dieser höhern Bestimmung willen, die bearbeitende Hand des Winzers fern geblieben. לא תבצור: von den Trauben, die gleichwohl daran gewachsen, darfst du keine gehörige Weinlese und Kelterung halten.

V. 6. 7. והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, der Sabbath des Landes, d. h. das was

3. Sechs Jahre besäe dein Feld und sechs Jahre beschneide deinen Weinberg und sammle ein seinen Ertrag,

4. aber im siebten Jahre sei ein durch Werkeinstellung zu begehender Sabbath dem Lande, Gott ein Sabbath: dein Feld sollst du nicht besäen und deinen Weinberg nicht beschneiden,

3. שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ׃

4. וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַיהוָה שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר׃

*קמץ בז"ק

לד׳: was שבת בראשית, der siebte Tag, in Beziehung auf die Erde ist, das ist das siebte Jahr in Beziehung auf das Land. Jener ist ein Tag der Huldigung Gottes als des Schöpfers und Herrn der Welt, dies ist ein Jahr der Huldigung Gottes als Eigners und Herrn des Landes. (Vrgl. zu Kap. 23, 32.)

V. 3. את תבואתה bezieht sich auf הארץ des vorhergehenden Verses.

V. 4. שבת לד׳. Wiederholt wird es ausgesprochen, daß der Landes-Sabbath ein Sabbath לד׳, zum Ausdruck der Gotteshuldigung bestimmt, und nicht etwa ein im Interesse des Landes angeordnetes Brachjahr ist.

שדך לא תזרע u. s. w. Während am Sabbath nicht nur die Grundwerkthätigkeiten (אבות), sondern auch die abgeleiteten (תולדות) unter das מלאכה-Verbot begriffen sind, z. B. nicht nur זריעה, Säen und Pflanzen, sondern jede Wachsthumsförderung wie Begießen, Beschneiden, u. s. w. אסור ist, ist מן התורה dies Verbot der Ackerbauthätigkeit nur auf die im Text genannten זריעה, זמירה, קצירה, בצירה beschränkt. Wollte nämlich das Gesetz die von ihm genannten nur exemplificatorisch begriffen wissen, so, daß durch זריעה alle Wachsthumsförderung, durch קצירה alle Art des Trennens der Früchte vom Boden verboten sein sollte, so hätte זמירה nicht noch neben זריעה, und בצירה nicht noch neben קצירה genannt sein dürfen. Ist doch זמירה dieselbe Zweckförderung bei'm Weinstock, wie זריעה bei Getreide, und בצירה für den Weinberg, was קצירה für's Kornfeld (Moed Katan 3, a.). Dieser Unterschied zwischen שביעית und שבת dürfte durch den Unterschied ihrer beiderseitigen Bedeutung motivirt sein. Die Gotteshuldigung als Schöpfers und Herrn der Welt findet am Sabbath ihren Ausdruck nicht nur in Unterordnung seiner Welt, sondern ganz eigentlich in Unterordnung des Menschen mit seinen die Welt umschaffend beherrschenden Kräften unter Gott. Vor dem Gedanken der Gottesschöpfung tritt der Mensch schöpferisch zurück. Naturgemäß ist jedes stoffbeherrschende Werkschaffen unter der am Sabbath verbotenen "מלאכה„ begriffen, und die Unterscheidung zwischen אבות und תולדות ist nur eine formale. שביעית, die Gotteshuldigung als Bodeneigenthümers des jüdischen Landes, bedarf zu ihrem Ausdruck nur der Unterstellung des Bodens unter Gottes Herrschaft. Vor dem Gedanken des eigentlichen Boden-Eigenthümers tritt sein Lehnsträger, der Jude, mit Bestellung des Bodens und Einheimsung seiner Früchte für die Zwecke der Existenzsicherung zurück. Es genügt die allgemeine Einstellung der Aussaat und der Baumbeschneidung, sowie der einspeichernden Erndte aller

2. Sprich zu Jisrael's Söhnen und sage ihnen: Wenn ihr in das Land hinkommt, das ich euch gebe, so feiere das Land Gott einen Sabbath.

2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַיהוָה׃

---

wendung, für die Beurtheilung, Entscheidung und Ausführung aber alle und jede כללית und דקדוקים also fehlten, daß darüber erst in dem vorkommenden Falle besonderer Ausspruch von Gott eingeholt werden mußte: ויניחהו במשמר לפרש להם על פי ד. Und welch' ein Gesetz, und welches Objekt dieses Gesetzes, vor Allem im Vergleich mit dem Objekte der שמטה-Gesetzgebung! Bildet doch der höchste überhaupt nur denkbare Frevel den Inhalt dieses Gesetzes, und ist das Objekt des darin zu behandelnden Verbrechens ja gerade das einzige von Zeit und Raum völlig unabhängige, überall und immer gegenwärtig vorhandene, gegen welches somit in jedem Augenblick überall und gleich und immer gefrevelt werden konnte. Wenn dieses Gesetz, — so dürfte man sich fragen — so wenig bereits in seiner Vollständigkeit vom Sinai her gegeben war, daß es ganz eigentlich erst im Momente des vorgekommenen Bedürfnisses ertheilt werden mußte: wie sollten denn Gesetze, wie z. B. שמטה, für welche im Momente der Gesetzgebung und noch Jahre lang das ganze Objekt, das jüdische Land, fehlte, und im Laufe der Zeit wieder auf Jahrhunderte, ja, vielleicht Jahrtausende hinaus fehlen wird, wie sollten sie denn bereits vom Sinai her, in aller Vollständigkeit, בכללותיהם ודקדוקיהם gegeben sein! Dem gegenüber konnte das Gesetz sich gerade bei dem auf ברכת ד' folgenden שמטה- und יובל- Gesetze zu der ausdrücklichen Bemerkung veranlaßt sehen, daß, obgleich für den מגדף erst im vorkommenden Falle Gesetz gebende Belehrung hat eingeholt werden müssen, gleichwohl alle andern Gesetze und selbst solche, zeitlich und örtlich beschränkte wie שמטה u. s. w. bereits in ganzer Vollständigkeit auf dem Sinai an Moses ertheilt worden seien. Daß aber das Gesetz über ברכת ד' nicht vollständig bereits in der sinaitischen Gesetzoffenbarung mitgegeben, ja im Grunde nur implicite in dem אלקים לא תקלל mitbegriffen war — dafür dürfte — wie Wessely in seinem Commentar bemerkt, — das Motiv eben in dem Grade dieses höchsten Frevels liegen. Es wollte das Gesetz von vornherein gar nicht die Möglichkeit statuiren, daß ein solches im Gottesvolke vorkommen könnte. Und in der That wurde es ja auch nur von Einem begangen, in dessen Charakter sich mizrisches Blut geltend machen konnte. —

V. 2. כי תבאו אל הארץ. Aus den wiederholten Ausdrücken שדך, כרמך der folgenden Verse lehrt ת"כ die Bestimmung, daß das שמטה-Gesetz erst dann einzutreten hatte, als bereits das Land nach Familien und Häusern vertheilt war, so daß כל אחד ואחד מכיר חלקו, Jeder sein ihm zugewiesenes Eigenthum hatte, also erst nach שבע שכבשו und שבע שחלקו, nach den sieben Jahren, die die Eroberung, und ferneren sieben Jahren, die die Vertheilung dauerte. Mit dem fünfzehnten Jahr begannen sie den ersten שמטה-Cyklus und das einundzwanzigste Jahr war das erste שמטה-Jahr. — ושבתה הארץ שבת

וַיּוֹצִיאוּ אֶת־הַמְקַלֵּל אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן וּבְנֵי־יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהֹוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ פ

Söhnen, da führten sie den Lästerer außerhalb des Lagers hinaus und steinigten ihn; Jisrael's Söhne verfuhren wie Gott Moscheh geboten hatte.

כה 1. וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר׃

Kap. 25. 1. Gott sprach zu Mosche auf dem Berge Sinai:

---

siehe zu Kap. 20, 2.). Wie wir zu V. 16. bemerkten, so dürfte in der Construktion: וירגמו אותו אבן auch רה״ו begriffen sein, und da mit ובני ישראל ein neuer Satz mit besonderem Subjekt aufgeführt ist, so dürfte das ויוציאו und וירגמו auf die in erster Linie mit Ausführung des Strafurtheils durch רה״ו und eventuell רגימה beauftragten Zeugen sich beziehen, das ובני ישראל עשו aber das subsidiarische Eintreten des Volkes und die auch vielleicht nicht nothwendig durch die Zeugen zu vollziehende תליה Bezug haben.

בהר

Kap. 25, 1. Es haben die letzten Sätze des vorigen Kapitels „Gott" als Urborn alles „Rechts" und die „Persönlichkeit" Gottes als Fundament alles Rechts von Personen und von durch die Menschenpersönlichkeit zu „Gütern" erhobenen Sachen an die Spitze der Rechtsgesetzgebung gestellt. Daran schließt sich nun dieses Kapitel, indem es für den engern Kreis des jüdischen Land-Rechts Gott als eigentlich einzigen, wirklichen Herrn und Eigenthümer des jüdischen Landes, der jüdischen Menschen und Güter statuirt, und von diesem Einen Rechtsbegriff aus das Boden-, Menschen- und Güter-Recht entwickelt. שביעית, יובל, die גאולה-Institution bei Boden-, Häuser- und Personen-Dienst-Kauf, sowie das רבית-Gesetz sind nichts als Consequenzen aus dem Einen Rechtsprincipium der Hörigkeit an Gott, und Gottes, als des einzigen Urberechtigten.

Diese Gesetze haben das einleitende Wort: וידבר ד׳ אל משה בהר סיני לאמר und gibt ת״כ hierzu die Erläuterung: מה ענין שמטה אצל הר סיני והלא כל המצות נאמרו מסיני אלא מה שמטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני אף כולם נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני, d. h. weßhalb wird gerade bei den שמטה-Gesetzen deren Ertheilung auf dem Sinai bemerkt, da doch alle Gesetze vom Sinai stammen? nur um zu lehren, daß, so wie שמטה mit allen Grundbegriffen und allen Einzelheiten vom Sinai offenbart worden ist, so auch alle Gesetze mit ihren Grundbegriffen und ihren Einzelheiten vom Sinai her offenbart sind. Wir glauben, daß diese ausdrückliche Bemerkung von der sinaitischen Offenbarung aller Gesetze mit allen deren Einzelheiten, und der Ausspruch dieser Bemerkung gerade hier beim שמטה-Gesetze durch die unmittelbar vorangehende Thatsache hinsichtlich des מגדף veranlaßt sein dürfte. Gerade nämlich in diesem Vorgange lag der Fall vor, daß ein Gesetz höchstens nur im allgemeinen כלל-Begriff מסיני gegeben war, für die An-

22. מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃
23. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

22. Ein Recht soll euch sein, gleich sei der aus der Fremde Eingtretene und der Eingeborene; denn Ich Gott bin euer Gott.
23. Moscheh sprach's zu Jisrael's

Freiheit ohne sittlich freien Gott nicht denkbar ist, so bildet für den Personenbegriff des Menschen die Thatsache des persönlichen Gottes die unerläßliche Vorbedingung. „Person" ist ja nichts als das in sittlicher Freiheit sich selbst bestimmende Wesen, ist ja nichts als die in einem Individuum verkörperte sittliche Freiheit. Ist aber diese individuelle Persönlichkeit in Gott, und zwar in absoluter Eminenz nicht vorhanden, giebt es überhaupt keinen außerweltlichen, persönlichen Weltschöpfer, der mit dem Geist von seinem Geiste den Menschen, sein edelstes, irdisches Geschöpf frei dahin gestellt, und zu ihm gesprochen: sei frei, bestimme dich selbst; giebt es überall Nichts als diese sachliche Welt, und ist auch der Mensch nichts als Produkt dieser sachlichen Welt, so ist ja auch er nur „Sache", giebt es ja überhaupt nur Sachliches, so ist ja mit der Freiheit auch die sich selbst bestimmende Persönlichkeit verschwunden, ist ja Alles nur quantitativ, nicht qualitativ unterschieden, Alles nur Spiel und Erzeugniß mit blinder Nothwendigkeit waltender Kräfte, die Pflanze nur ein kunstvoller Krystall, das Thier nur eine kunstvolle Pflanze, der Mensch nur ein kunstvolles Thier, aber von einer specifischen Anderartigkeit, von einer specifisch höheren Dignität des Menschen, von der Menschen-Person gegenüber einer sachlichen Welt, kann überall und immer keine Rede sein.

Wie daher gleich bei der ersten Rechtsatzung (1. B. M. 9, 5. 6.) die specifisch höhere Dignität des Menschenlebens gegenüber dem Thierleben auf das Motiv der Gottesebenbildlichkeit des Menschen basirt ward, so steht hier an der Spitze der Verbrechen gegen die Menschen-Person: ברכת השם, der Frevel gegen die Gottespersönlichkeit. Es tritt damit Gott selbst als „Person" ein in das Personenrecht des göttlichen Gesetzes für die Menschen auf Erden, und setzt seine Persönlichkeit als Fundament alles Rechts und der ganzen Rechtsthatsache der Persönlichkeit des Menschen. Daher ist nur ברכת השם המפורש todeswürdig; denn nur eben in diesem Namen findet die Gottespersönlichkeit einen bezeichnenden Ausdruck.

V. 22. Und wie alles Recht und alle persönliche Menschenwürde in der Persönlichkeit Gottes wurzelt, so ist diese sofort auch das Fundament der Rechtseinheit und Rechtsgleichheit. משפט אחד u. s. w. Ein einheitliches Recht in der die Gerechtigkeit des Rechtsspruches wahrenden Procedur. Dieselben Anforderungen an die Persönlichkeit der Zeugen, פסול קרובים, und dieselbe Sorgfalt in Ermittlung der Wahrhaftigkeit der Zeugen, דרישה וחקירה, sei es im Personen- oder Güterrecht, אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות (Sanhedrin 28, a. 32, a.). Und כגר כאזרח יהיה: gleiches Recht für Alle, für den Eingebornen und für den Fremden; denn „אני ד׳", ist ihrer Aller Gott!

V. 23. ובני ישראל עשו וגו׳: nicht nur die hier genannte רגימה, sondern alles was für diese Hinrichtung geboten war, auch סמיכה (V. 14.) תליה ,דחיה, und לא תלין (ח״כ,

durch eine scharfe Gränzlinie zwischen dem Menschenleben und dem Thierleben die parallellos höhere Dignität des Menschenlebens dem Rechtsbewußtsein gewahrt wird. Fassen wir die hier gegebenen Sätze aus dem Personen- und Güterrecht zusammen, so scheinen sie auch alle in diesem zwischen Thier und Mensch scheidenden Rechtssatze zu gipfeln. Es gilt der Scheidung zwischen נפ״ש אדם und נפ״ש בהמה. נפ״ש אדם ist Person, נפ״ש בהמה ist Sache. Tödtung eines נפ״ש אדם ist lediglich als Verbrechen gegen die getödtete Person zu behandeln, deren Dignität keine Abfindung in Geld zuläßt und eine Restitution ihrer verleugneten Hoheit nur im Hierseins-Verlust des Mörders finden kann. Tödtung einer נפ״ש בהמה kommt nur als Vergehen gegen den Eigenthümer in Betracht, und so gewiß anderseits צער בעלי חיים דאורי׳ ist, (siehe 2. B. M. zu K. 23, 5.) und Gott gegenüber ein Verbrechen bleibt, so findet doch richterliche Cognition bei Tödtung eines herrenloses Thieres nicht statt. Nur der Menschen-Leib sammt seinen Organen ist ebenfalls ein Gut der נפ״ש אדם, deren Eigenthum und Werkzeug er ist, und die Verletzung eines Menschenleibes ist gleichzeitig ein Vergehen gegen die Person und gegen deren Gut, so daß, wo ein Werthersatz möglich ist, dieser, wo der Schaden hierfür verschwindend ist, das Vergehen gegen die Person hervortritt und מלקות zu verhängen ist.

Alle diese Rechtssätze und Rechtsbegriffe sind bereits in Mischpatim, den Grundzügen der socialen Rechtsordnung enthalten, und die specifisch höhere Dignität der Menschenpersönlichkeit liegt auch ihnen offenbar zu Grunde. Allein sie sind hier mit einem an die Spitze gestellten Rechtssatz dergestalt in Verbindung gebracht, daß sie eben nur als Consequenz aus der in ihm zur Anerkennung kommenden Wahrheit begriffen werden wollen, so daß diese Wahrheit in der That als der Urbegriff alles Rechts und die unerläßliche Voraussetzung für die alles Menschenrecht bedingende Menschenpersönlichkeit erscheint.

Dieser Urbegriff alles Rechts, diese unerläßliche, alles Menschenrecht bedingende Voraussetzung ist nichts als die Persönlichkeit Gottes.

Nehmet die Persönlichkeit Gottes aus der Welt und ihr habt das „Recht" aus der Welt verwiesen, habt den ganzen Rechtsbegriff nur zu einer täuschenden Fiction gemacht! Recht ist ja nur ein nur frei anzuerkennender Anspruch. Wer die sittliche Freiheit leugnet, deß Mund muß vom Recht verstummen, der kann —ohne täuschende Fiction— nur von Macht, von der Wirkung physischer, mechanisch oder organisch wirkender Kräfte reden; der ganze Rechtsbegriff ist für ihn nicht vorhanden. Hat aber die Welt und so auch der Mensch keinen sittlich freien Schöpfer, der dem Menschen, seinem edelsten irdischen Geschöpf mit dem Geist von seinem Geiste einen Antheil an dieser sittlichen Freiheit verliehen, giebt es überall keinen außerweltlichen sittlich freien Weltschöpfer, und ist auch der Mensch nichts als ein physisches Produkt einer physischen, somit in Unfreiheit gebundenen Welt: woher soll dem physischen Produkt einer physischen Welt die sittliche Freiheit kommen, woher, wenn Gott nicht frei, wenn die sittliche Freiheit und zwar die sittliche Freiheit in absolutester Eminenz in Gott nicht vorhanden wäre, der Mensch frei sein und ihm gegenüber von Recht die Rede sein können?

Und wie der Begriff des Rechts und die ihn bedingende Thatsache der sittlichen

21. Der Todtschläger eines Thieres hat es zu bezahlen, und der Todtschläger eines Menschen ist zu tödten.

21. וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת׃

---

eintreten können. Es wird dieser Rechtsgrundsatz an dem Ausspruch 5. B. M. 25, 2. כדי רשעתו festgehalten: משום רשעה אחת אתה מח״בו וא׳ אתה מח״בו משום ב׳ רשעיות, Kethuboth 32, b. Jedes Verbrechen kann nur aus Einem Gesichtspunkte bestraft werden, entweder als Verbrechen gegen Gottes Gesetz durch Leibesstrafen, מיתה, מלקות, oder als Verbrechen gegen den Menschen durch Geld-Ersatz und Geld-Strafen, תשלומין, קנס; nie aber beides zugleich. Wo beide zum Vollzug kommen können, da gilt die Regel: לוקה ואינו משלם, er wird durch מלקות gestraft, die Zahlung entfällt. Nur עדים זוממין und חובל בחברו bilden hievon eine Ausnahme. Bei ihnen tritt, wo ממון, Ersatz oder Geldstrafe, möglich ist, diese ein und מלקות entfällt: משלם ואינו לוקה (das.). Es kann daher bei חובל בחברו nur dann מלקות eintreten, wenn die הכאה פחות משוה פרוטה war. Sobald aber die Größe der Verletzung eine Ersatzpflicht ermöglicht, tritt nicht מלקות, sondern שבר תחת שבר u. s. w. ein. Vergl. 2. B. M. 21, 24. Wir haben dort nachgewiesen, wie sachlich und sprachlich übereinstimmend mit der überlieferten Halacha der Text nur von vollem Ersatz der bewirkten Verstümmelung und Verletzung reden kann.— Es fehlt hier כויה תחת כויה וגו׳, wodurch auch der Schmerz als Objekt der Vergütung angedeutet ward, dagegen steht hier statt רגל, des ganzen und bleibenden Verlustes eines Gliedes, שבר, worin auch eine durch Heilung blos vorübergehende Gebrauchsstörung, und so auch die blos theilweise Verstümmelung oder Schädigung eines Gliedes begriffen sein dürfte. Es wären somit im Texte durch שבר, עין, שן, die Gliedverletzungen in den verschiedenen Graden ihrer schadenbringenden Folgen gezeichnet: שבר, die partielle oder temporäre Gebrauchsstörung, עין: die völlige und unwiederbringliche Zerstörung eines Organs, und zwischen beiden שן: die Zerstörung eines Gliedes, das selbst nicht wiederkehrt, aber vielleicht in einem andern sich reproducirt. Daran schließt sich כאשר יתן וגו׳, daß bei der Abschätzung der Ersatzsumme jedesmal der Fall in seiner ganzen Specialität gewürdigt werden soll. כן ינתן בו, wie ונתן בפלילים, er gibt durch Richterspruch (2. B. M. 21, 22.) כי בו נתן ד׳ תשועה, durch ihn hat Gott Sieg gegeben (Könige II. 5, 1.), so hier: soll durch ihn gegeben werden.

V. 21. ומכה בהמה וגו׳. Wie bei Tödtung, Verletzung oder Schädigung (es steht nicht נפש) eines Thieres jedenfalls Gelderſatz und nur Gelderſatz eintritt, so findet bei Tödtung eines Menschen, oder wo wie bei מכה אביו ואמו selbst auf bloßer Verletzung Todesstrafe steht, in jedem Falle nur diese statt, und nie kann, wo der Verbrecher an sich das Leben verwirkt, selbst wenn die Modalität der Ausübung die Vollziehung der Todesstrafe nicht eintreten läßt, z. B. בשוגג, von einer Geldzahlungspflicht die Rede sein, ח״ב מיתות שוגגין פטורין מתשלומין (Kethuboth 35, a. Siehe תוספ׳ Baba Kama 35, a. ד״ה מכה אדם).

Wir haben ausführlich diesen Rechtssatz des תנא דבי חזקיה und dessen Folgen bereits 2. B. M. S. 271. erläutert und gefunden, wie damit bis in letzter Konsequenz

18. Wer aber ein Thierwesen erschlägt, hat es zu ersetzen, Wesen zum Ersatz des Wesens.

18. וּמַכֵּה נֶפֶשׁ־בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ׃

19. Und wenn Jemand eine Verletzung an seinen Nächsten bringt, so soll, wie er gethan, ihm gethan werden.

19. וְאִישׁ כִּי־יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ׃

20. Bruch aber zum Ersatz eines Bruches, Auge zum Ersatz eines Auges, wie er eine Verletzung an den Menschen bringt, so soll durch ihn gegeben werden.

20. שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ׃

V. 18. ומכה נפש בהמה ישלמנה ergänzt die 2. B. M. 21, 33 f. 24,33 f. 24. 4 f. besprochene Beschädigung des Nächstengutes durch Eigenthum oder Veranstaltung, נזקי ממון בממון, durch den Fall des direkt durch den Menschen selbst beschädigten Gutes des Nächsten, ונזקי ממון באדם, und statuirt, daß auch hier תשלומין: Ergänzung, d. h. Ersatz des angerichteten Schadens und nur dieser zu leisten sei, so daß das getödtete Thier z. B. für Risito des Beschädigten liegt, הבעלים מטפלין בנבלה ופחת נבלה לניזק (B. K. 10, b. 11, a.) Siehe 2. B. M. S. 285, 286. — נפש תחת נפש: er hat ihm so viel zu zahlen, daß der etwa noch gebliebene Werth des beschädigten Thieres mit der zum Ersatz geleisteten Zahlung zusammen den früheren vollen Werth desselben repräsentirt, so daß dem an seinem Gute Beschädigten dieses wiederhergestellt ist. Damit ist zu gleicher Zeit gesagt, daß Tödtung und Beschädigung eines Thieres, civilrechtlich, nur als Verbrechen oder Vergehen gegen den Eigenthümer in Betracht kommt.

V. 19. und 20. ist Ergänzung der 2. B. M. 21, 18 — 25. gegebenen Bestimmungen über Verletzungen. ואיש כי יתן וגו' beschränkt zuerst die durch das folgende שבר תחת שבר u. s. w. statuirte Verpflichtung zum Ersatz der Verletzung in allen ihren Consequenzen: נזק צער רפוי שבת בשת (2. B. M. 21, 24, 25.), die nur bei von Menschen, nicht aber durch sein Thier verübten Verletzungen zum Ersatz kommen: איש בעמיתו ולא שור בעמיתו (Baba Kama 26, a.): bei שור שנגח ist nur נזק zu ersetzen; ferner כאשר עשה כן יעשה לו, daß unter Umständen nur Leibesstrafe, מלקות, für Leibesverletzungen eintritt, dann nämlich, wenn die Verletzung so verschwindend gering ist, שאין בה שוה פרוטה, daß deren Vergütung nicht einmal die Minimalgröße eines gerichtlichen פרוטה-Werthes (siehe 2. B. M. S. 313.) erreichen würde. Das Vergehen ist dann eine einfache הכאה und kann die מלקות-Strafe durch כאשר עשה כן יעשה לו ausgedrückt werden. (Siehe שיטה מקובצת zu Kethuboth 35, a. am Ende). חובל בחברו, jedes Vergreifen an dem Körper des Nächsten ist nämlich mit unter das allgemeine Verbot des Schlagens: לא יוסיף פן יוסיף להכותו (5. B. M. 25, 3. siehe das.) begriffen und unterliegt somit der מלקות-Strafe. Gleichzeitig ist aber hier und bereits im 2. B. M. K. 21, 18 f. die Ersatzpflicht für Verletzungen ausgesprochen. Es gilt aber im jüdischen Recht der Canon, daß nie Strafen cumulativ verhängt werden, also für ein und dasselbe Verbrechen nicht מלקות ותשלומין, nicht Leibes- und Geldstrafen

13. Da sprach Gott zu Moscheh:

14. Führe den Lästerer außerhalb des Lagers hinaus, und Alle, die es gehört haben, stützen ihre Hände auf sein Haupt, und es steinige ihn die ganze Gemeinde.

15. Zu Jisrael's Söhnen aber sprichst du: Jeder, Jeder, der seinen Gott lästert, hat seine Sünde zu tragen.

16. Wer aber dabei ausdrücklich den Namen Gott nennt, soll getödtet werden, steinigend soll die ganze Gemeinde ihn mit Steinen werfen; der aus der Fremde Eingetretene wie der Eingeborene, indem er dabei ausdrücklich den Gottesnamen nennt, soll getödtet werden.

17. Und wenn Jemand irgend ein Menschenwesen erschlägt, soll er getödtet werden.

13. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

14. הוֹצֵא אֶת־הַמְקַלֵּל אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל־הַשֹּׁמְעִים אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל־הָעֵדָה׃

15. וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי־יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ׃

16. וְנֹקֵב שֵׁם־יְהוָה מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ־בוֹ כָּל־הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ־שֵׁם יוּמָת׃

17. וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל־נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת׃

Öffentlichkeit ist der Akt zu vollziehen; denn nur in Vertretung der Nation wird er vollzogen.

V. 15. כי יקלל אלקיו: בכנויים, nicht בשם המפורש. Siehe zu V. 11. — ונשא חטאו: כרת (Peßachim 93, b.)

V. 16. ונקב שם ד': wenn er bei der Lästerung den persönlichen Namen „ד'" ausspricht. S. zu V. 11. רגם ירגמו בו: siehe zu K. 20, 2. Wir haben dort bereits bemerkt, daß die סקילה-Tödtung zunächst דחיה, das Hinabstoßen des Verbrechers an den Erdboden sei, und nur wenn dadurch der Tod nicht erfolgt ist, ein Bewerfen mit Steinen erfolgt. Vielleicht erklärt sich hierdurch die verschiedene Construktion: רגם אותו (V. 14), und hier — רגם ב. Jenes ist das Hinabwerfen des Verbrechers, dieses das Werfen des Steines auf ihn.

V. 17. Das im Vorgehenden besprochene Verbrechen der ברכת ד' war hinsichtlich seines Verbotes bereits in dem Satze אלקים לא תקלל (2. B. M. 22, 27.) enthalten. Selbst wenn dieser Name dort חול und zunächst nur Richter bedeutet, גמר קודש מחול, so ist implicite dort doch auch die Warnung vor dem Verbrechen gegen אלקים im eigentlichen Sinne gegeben. גמר קודש מחול (Sanhedrin 66, a.). Und auch die hier folgenden, daran angeknüpften Sätze mit dem Personen- und Güter-Rechte sind sämmtlich nur Ergänzungen der bereits im Abschnitt Mischpatim des 2. B. M. enthaltenen Bestimmungen. Unser V. 17. ist Ergänzung des V. 12. K. 21. des 2. B. M. Siehe das.

klären, als ein „Auseinanderlegen des Verwickelten", ähnlich wie explicatio, zu nehmen sein. Für das Letztere spricht die Bedeutung פֶּרֶשׁ: Koth, das Ausgeschiedene, und läge dann die Bedeutung: Erklären in demselben Ideenkreise, der, wie wir schon oft bemerkt, alles deutlich machen, kenntlich machen, Aussprechen, Bestimmen, als ein Sondern, Trennen, begreift. Vrgl. גזר, חרץ, נקב, נכר, u. a. Wahrscheinlich ist aber auch die Bedeutung פרס, ausbreiten, selbst nur ein Zweigbegriff der Bedeutung Trennen, Sondern. Durch Ausbreitung eines früher in beschränktem Raume Zusammengewesenen oder Zusammengewickelten werden immer Gegenstände oder Theile eines Gegenstandes aus naher Berührung mit andern Gegenständen oder Theilen desselben Gegenstandes gebracht. Jedes Ausbreiten ist daher ein Auseinanderbringen, ein Sondern, und ברז, ברץ, פרז, פרס, פרשׁ, פרשׂ, פרץ sind nur Nuancen eines und desselben Begriffes.

הוצא את המקלל. Die Richtstätte mußte nach Sanhedrin 42, b. חוץ לג׳ מחנות, außerhalb des מחנה ישראל, außerhalb der Stadt sein, und wenn das Gericht seinen Sitz außerhalb der Stadt hatte, so mußte die Richtstätte außerhalb des Gerichtshofes und zwar entfernt von demselben sein, כי היכי דלא מתחזי ב״ד רוצחין, damit es nicht erscheine, als ob das Gericht in dem „Richtschwert" sein erheblichstes Attribut erblicke. War ja überhaupt —wie dies in der Arbeit über den Zeugenbeweis im jüdischen Kriminal-Recht, Jeschurun Jahrg: XII, S. 143. ff. treffend nachgewiesen ist, — nicht sowohl die Verurtheilung als vielmehr die Freisprechung das wesentliche Attribut des Gerichtsressorts. Das strafverhängende Urtheil ward schon in der התראה der anklagenden Zeugen dem Gerichtshof entgegengebracht, dessen eigentliche Aufgabe in der Untersuchung dieses fertigen Urtheils und in der möglichen Auffindung freisprechender Motive bestand. א׳ נמי, oder, heißt es (das.), es war darum die Richtstätte fern von dem Gerichtshofe, כי היכי דתיהוי ליה הצלה, damit durch die Entfernung eine gehörige Zeit zwischen der Verurtheilung und der gleich darauf zu vollziehenden Hinrichtung eintrete, in welcher noch durch Auffindung freisprechender Motive das Urtheil rückgängig gemacht werden konnte. Denn אחד עומד על פתח ב״ד וכו׳, denn wenn der Verurtheilte hinausgeführt wurde, stand Einer vor der Thüre des Gerichtshofes mit einem Tuche in der Hand, und ein Reiter stand in solcher Entfernung, daß er ihn sehen konnte; glaubte Einer vom Gerichte noch ein freisprechendes Motiv gefunden zu haben, so winkte jener mit dem Tuche und der reitende Bote eilte hin und hielt die Hinrichtung auf. Ja, ואפי׳ היא אומר וכו׳, ja, selbst wenn der Verurtheilte selbst auf dem Wege zur Hinrichtung äußert, er habe noch etwas zu seiner Vertheidigung vorzubringen, führt man ihn ein- und zweimal wieder zurück, und אפילו ארבעה וחמשה פעמים, und selbst vier und fünf mal ובלבד שיש ממש בדבריו, wenn nach Ansicht der zu diesem Behufe ihn begleitenden zwei Gesetzeskundigen sein Vorbringen einigen Schein von Bedeutung hat. (Das. 42, b. 43, a.)

וסמכו: siehe zu Kapitel 1, 4. כל השומעים: die Zeugen, die die Lästerung gehört, und die Richter, die das Verbrechen durch die Zeugenaussage vernommen (ת״כ z. St.). ורגמו אתו Siehe zu K. 20, 2. — כל העדה: עדים במעמד כל העדה (ת״כ z. St.) es sind zunächst die Zeugen, die das durch sie prononcirte Strafurtheil zu vollziehen haben und nur subsidiarisch treten auch andere ein. (Siehe 5. B. M. 17, 7.) Allein in nationaler

אֶת־הַשֵּׁם וַיְקַלֵּל וַיָּבִיאוּ אֹתוֹ אֶל־
מֹשֶׁה וְשֵׁם אִמּוֹ שְׁלֹמִית בַּת־דִּבְרִי
לְמַטֵּה־דָן׃
12. וַיַּנִּיחֻהוּ בַּמִּשְׁמָר לִפְרֹשׁ לָהֶם
עַל־פִּי יְהוָה׃ פ

Frau nannte ausdrücklich den Gottes-*namen* und lästerte, und man brachte ihn zu Mosche. Der Name seiner Mutter war Schelomith, Tochter des Dibri, aus dem Stamme Dan.

12. Man brachte ihn in's Gewahrsam, damit ihnen nach *Gottes* Ausspruch Erklärung werde.

---

nennen, bestimmen, aus dessen Zusammenhang mit נקב, löchern, zu ermitteln versucht. Wir glaubten, daß נקב das völlige Herausheben eines Gegenstandes aus seiner Gattungsmasse durch Nennung seines besonderen Namens bedeute. Es ist dies somit die speciellste Individualisirung eines Gegenstandes durch einen Namen. Dieser Name kann folgerichtig nur ein Nomen proprium sein. In der That ist auch nach Sanhedrin 56, a. מברך את השם nur חייב מיתה על שם המיוחד, wenn er bei der Lästerung Gott durch den שם הוי' oder den stellvertretenden שם אדנות bezeichnet, der eben שם המיוחד oder שם המפורש heißt, weil er ein individualisirendes, specialisirendes Nomen proprium ist. על הכנויים באזהרה, mit Nennung eines attributiven oder Gattungsnamens, wie אלקים, רחום u. s. w. ist er nur עובר בלאו וכרת, wie dies auch deutlich aus V. 15. 16. erhellt. Wir finden nun נקוב בשם und נקב שם: אשר נקבו בשמות (4. B. M. 1, 16.) und וקרא לך שם חדש אשר פי ד' יקבנו. Ersteres heißt: Jemanden mit seinem Eigennamen nennen, Letzteres: einen Eigennamen aussprechen. את השם, *den* Namen: ohne weitere Bezeichnung, stillschweigend der höchste im menschlichen Gedankenbereiche. So auch noch heute „Haschem" die Bezeichnung für „Gott" im Munde der jüdischen Volkssprache.— ושם אמו וגו', es war zur Zeit das einzige Weib in Israel, das sich vergangen, darum gelangte sie zu dieser traurigen Auszeichnung, auf einem Blatt der ewigen Gottesschrift gedacht zu werden. Erst aber nach dem Verbrechen ihres Sohnes wird ihr Name genannt. Denn eben in diesem Verbrechen zeigt sich warnend die traurige Folge ihres sittlichen Vergehens. Ohne dies hätte dieser höchste Ausdruck unjüdischer Verworfenheit nie eine faktische Wirklichkeit in Israel gefunden. Nur ihr Vergehen mit dem nichtjüdischen Manne konnte den Keim zu einem solchen Verbrechen in Israel pflanzen. Das Entsetzen über das Verbrechen des Sohnes erkannte die Mutter, die Schelomith, als die eigentliche Urheberin der That. — Nach allen, V. 15. über die Veranlassung dieses Verbrechens gegebenen Andeutungen hat wohl dieser Sohn des mizrischen Vaters den speciellen Gott Israel's gelästert, weil er eben in dessen auf Sittenreinheit seine Nation und deren nationales Recht bauenden Institutionen — abweichend von dem Verderbniß egyptischen Herkommens — die Schranke für sein Verlangen gewahrte.

V. 12. לפרש להם וגו'. Man kann in Zweifel darüber sein, ob פרש seiner Grundbedeutung nach ausbreiten, auseinanderlegen, verwandt mit פָּרַשׂ, oder trennen, scheiden, verwandt mit פרס, sei. Für das Erstere spräche צאני נפרשות (Jecheskel 34, 12.) die auseinander gelaufene, überall hin verbreitete Heerde, und würde dann die Bedeutung: Er-

יִשְׂרָאֵל וַיִּנָּצוּ בַּמַּחֲנֶה בֶּן הַיִּשְׂרְאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרְאֵלִי׃
11. וַיִּקֹּב בֶּן־הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרְאֵלִית

der Söhne Jisrael's hinaus, und es geriethen im Lager der Sohn der Jisraelitin und ein Mann, der ein Jisraelite war, in Streit.
11. Der Sohn der jisraelitischen

---

lacha, wo קידושין nicht möglich sind, שאין לו עליו ולא על אחרים קידושין, das Kind der Mutter folgt, הולד כמותה, und נכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, demnach in vorliegendem Falle der Sohn als Jude zu betrachten gewesen wäre (Kidduschin 66, b. 68, b. Jebamoth 45, a.), so ist man doch im Zweifel darüber, ob dieser Satz auch auf die vor der sinaitischen Gesetzgebung Geborenen Anwendung finde, weßhalb im ה״כ das בתוך בני ישראל erläutert wird: מלמד שנתג״ר, er sei als Proselyt dem Judenthume angehörig geworden. (Siehe רמב״ן z. St. Es könnte auch die Stelle im ה״כ der Ansicht folgen, הולד כשר sei nur im Gegensatz zu הולד ממזר gesagt: es sei כשר nach dem גרות. Siehe רש״י und תוספ׳ Jebamoth 13, a. Kidduschin 48, b. Allein die Stelle im ה״כ scheint jedenfalls einen Widerspruch zu enthalten. Sie sagt: מלמד שנתג״ר, dies setzt voraus, daß er mit der Geburt dem Vater folgte, und nach der Lesart im ילקוט unmittelbar zuvor: אע״פ שלא היו ממזרים באותה שעה הוא היה ממזר; der Begriff ממזר setzt aber voraus, daß er der Mutter gefolgt war. Vielleicht ist eben daher unsere Lesart: כממזר; וצ״ע. ראב״ד im Commentar zu ה״כ bezieht das: מלמד שנתג״ר auf den Vater, der nach der Geburt des Sohnes גר geworden. Damit lösten sich freilich alle Schwierigkeiten, auch die von רמב״ן besprochene, und bliebe nur der Zweck dieser Mittheilung zu ermitteln.) Es erklärt aber ה״כ das במחנה: על עסקי המחנה und findet darin den Gegenstand des Streites. Nicht etwa einen unberechtigten Anspruch auf den Charakter als Jude, sondern auf seine Zuhörigkeit im Lager habe er erhoben. Diese, die zusammenfiel mit der Familienhörigkeit, hatte die Abstammung des Vaters zum maßgebenden Princip: איש על דגלו לבית אבותם. Mag er nun durch Geburt oder als Proselyte Jude gewesen sein, zum Stamme Dan, dessen Zuhörigkeit er beanspruchte, konnte er in keinem Fall gezählt werden, und daher war der Widerspruch seines Gegners ein völlig begründeter. — איש הישראלי: es heißt nicht: איש ישראלי, ein israelitischer Mann, auch nicht האיש הישראלי, in welchem Falle man darin den jüdischen Ehemann der Frau hätte verstehen müssen, sondern: איש הישראלי, ein Mann, der Israelite war, der ihm gegenüber seine volle jüdische Abstammung und des Andern mangelhafte geltend machte. (Bedenken wir, daß ein מצרי selbst als Proselyte erst im dritten Geschlechte ein jüdischer Vollbürger wurde, דור שלישי יבא להם בקהל ד׳ (5. B. M. 23, 9.), so war hier ohnehin selbst als גר seine Sonderung בתוך בני ישראל nicht ohne Grund).

Wir haben somit hier den combinirten Fall, in welchem „Sittenreinheit" einen Einfluß auf sociale „Rechtsstellung" übt, zwei Principien, deren Bedeutsamkeit für das jüdische Volksleben durch den soeben erwähnten שולחן vergegenwärtigt worden.

V. 11. ויקב וגו׳ את השם. Wir haben bereits 1. B. M. 30, 28. den Begriff נקב

והוא בן־איש מצרי בתוך בני

tischen Frau, der aber der Sohn eines mizrischen Mannes war, in die Mitte

---

knüpfenden Opfer- und Priester- und טומאה- und טהרה-Gesetzgebungen symbolischer und leiblicher Heiligung, so wie schließlich die zu dem räumlichen Moed in naher Beziehung stehenden Zeit - Moadim bilden den Hauptinhalt der von K. 25. des 2. B. M. bis hierher fortlaufenden Gesetze. Wie aber dieser ganzen Tempelheiligthums - Institution die Grundlegung der socialen Gesetzgebung in Mischpatim voranging, weil ja nicht eine Gott anbetende Tempelgemeinde, sondern — ולקחתי אתכם לי לעם — eine Volksgemeinde zu gründen, deren ganzes sociales Leben in allen seinen Fugen die Verwirklichung des göttlichen Willens für das nationale Menschenheil anstrebt, letzter Zweck der Erwählung Israel's ist, so wie der für diesen Zweck erziehenden, räumlichen und zeitlichen Gottesheiligthümer: so schließt auch dieses Buch der תורת כהנים mit Ergänzungen der bereits in Mischpatim niedergelegten Grundzüge der socialen Gesetzgebung, zu welchen aber die, den eigentlichen Schluß der תורת כהנים bildenden, eben vorangehenden מנורה - und שלחן - Institutionen, in sprechendster Weise überleiten. Sprechen diese ja lauthin durch alle Geschlechter und Zeiten der Nation, daß nur מנורה טהורה und שלחן טהור Israel's „Licht" und Israel's „Brod" vor Gottes Angesicht zu tragen fähig seien, und spricht insbesondere, wie wir gesehen haben, Construktion und Dienst des שולחן aus, daß nur ein auf den Principien des Rechts und der Brüderlichkeit zu Gottes Wohlgefallen sich entwickelndes Staatsleben den nationalen Wohlstand und die nationale Wohlfahrt verbürgt. Das ist so ganz recht und eigentlich eine Einleitung zu den socialen Ergänzungsgesetzen, die hier und in dem ganzen folgenden Kapitel folgen. Vergegenwärtigen wir uns die hier folgenden Gesetzbestimmungen über die von ברכת ד׳, von dem Verbrechen der Gotteslästerung ausgehenden Verbrechen gegen Leben, Gesundheit und Eigenthum, die Gesetze über שמטה, יובל, אונאה, גאולת שדה אחוזה ובית, רבית und עבדים, die den Inhalt des folgenden Kapitels bilden, so haben sie alle Einen gemeinschaftlichen Hauptfaktor: die Gestaltung des Personen- und Güterrechts unter Einfluß des Gott- Gedankens im socialen Leben, und begreifen wir dann umsomehr ihre Stellung nach vollendeter Tempel- und Festgesetzgebung. Ist doch קרבת אלק״, die Gottes-Nähe dem jüdischen Sein und Leben, das Ziel, das mit allen קרבנות, aller טהרה und קדושה, allen מועדי ד׳ angestrebt wird, und hat doch eben durch diese Gesetze der Gedanke: „Gott" erst seinen vollen, Leben befruchtenden Inhalt für das jüdische Bewußtsein erhalten.

Die V. 15. u. f. folgenden Rechtssätze werden durch den Bericht eines Vorgangs eingeleitet, der zum Ausspruch dieser Sätze Veranlassung gab.

ויצא וגו׳ בתוך בני ישראל. Er trat hinaus aus einer ihm gebührenden Schranke in die Mitte der Söhne Israel's, wohin er nicht gehörte. (Vergl. 2. B. M. 11, 4. אני יוצא בתוך מצרים, wo es das Hervortreten aus bisheriger Verborgenheit in einem, oder einen Kreis bedeutet, in welchem man bisher nicht gesehen wurde). Er war der Sohn einer jüdischen Frau, aber nicht eines jüdischen Mannes. Obgleich nach der recipirten Ha-

9. Es werde aber Aharon und seinen Söhnen, und sie essen es an heiliger Stätte; denn als ein Heiligthum der Heiligthümer wird es ihm von Gottes Feuerhingebungen zu ewiger Gebühr.
10. Es trat der Sohn einer jisraeli-

9. וְהָיְתָה֙ לְאַהֲרֹ֣ן וּלְבָנָ֔יו וַאֲכָלֻ֖הוּ בְּמָק֣וֹם קָדֹ֑שׁ כִּ֡י קֹדֶשׁ֩ קָֽדָשִׁ֨ים ה֥וּא ל֛וֹ מֵאִשֵּׁ֥י יְהוָ֖ה חָק־עוֹלָֽם׃ ס
10. וַיֵּצֵא֙ בֶּן־אִשָּׁ֣ה יִשְׂרְאֵלִ֔ית

Grundmomente des ewigen Bündnisses, welches Gott eben vermittelst jener grundlegenden Gottesthaten für alle Zeit mit Jsrael geschlossen, und das sich fortwährend in der Fürsorge und Leitung verwirklicht, die Gott dem Geschicke Jsrael's תמיד zuwendet. Und der Ausdruck der seinerseitigen Anerkennung dieser Bundesfürsorge und der seinerseits steten Bethätigung der entsprechenden Bundesgesinnung durch stete Unterstellung seines ganzen Geschickes unter die göttliche Führung und Fürsorge ist das לחם לפני ד׳ תמיד מאת בני ישראל, das darum auch לחם הפנים heißt: das besonders von Gott angeschaute Brod, das Brod der besonderen göttlichen Fürsehung und Waltung — und, lehrt die Ueberlieferung, wie am נר מערבי die, Jsrael's Licht stets überwachende, göttliche Fürsorge durch dessen Nimmerverlöschen auch äußerlich sich kund that, so bekundete das stete Frischbleiben des לחם הפנים auch durch ein äußerliches Zeichen die Jsrael's materieller Existenz stets fürsorgende Gottesgegenwart, נס גדול נעשה בלחם הפנים סילוקו כסידורו. (Menachoth 29, a.)

יערכנו: das Subjekt ist אהרן des dritten Verses. Es wird damit עריכת הנר und עריכת הלחם, die beständige Unterstellung der geistigen und der materiellen Lebensentwickelung der Nation unter Gottes Angesicht in ihrer innigen Zusammenhörigkeit ausgedrückt.

V. 9. והיתה: so weit wir sehen, ist hierzu nur סלת des V. 5. Subjekt, das ja, wie wir dort bemerkt, von vorn herein als das Darstellungsobjekt des einheitlichen Wohlstandes der Nation begriffen wird. לחם הפנים hat völlig den Charakter eines מנחה. Wenn dort קומץ und לבונה zusammen als אזכרה der מתיר ist, und der Rest die von den כהנים zu genießenden שירים bildet (Siehe K. 2, 2. 3.): so ist hier לבונה allein der מתיר und die zwölf Brode bilden die שירים. An jedem Sabbath werden die alten Brode weggenommen, und neue an ihre Stelle geschichtet, und zwar so, daß zum prägnanten Ausdruck des „תמיד" der Tisch auch nicht einen Augenblick ohne Brod bleibt. Nachdem sodann die in zwei Schalen, בזיכין, ruhende לבונה der beiden Schichten dem Altarfeuer übergeben, werden die Brode unter die am Sabbath aus dem Wochendienst abgehenden und in den Wochendienst eintretenden Priesterabtheilungen (משמר) vertheilt. (Menachoth 99, b.) ואכלהו במקום קדוש, ist doch auch diese אכילה, wie alle אכילת שירים der כהנים, eine, den Opfer-Gedanken ergänzende, symbolisch lehrende Handlung, vergegenwärtigend, wie wenn unsere לבונה als אזכרה אשה לד׳ geworden, wenn alle Lebensbefriedigung, die wir suchen, in die Befriedigung des göttlichen Willens aufgeht, dann selbst unser sinnlicher Genuß, die Ernährung des leiblichen Lebens in das Bereich sittlich freier, priesterlich heiliger, Gott dienender Handlungen sich hebt — (Siehe das. und 2. B. M. 29, 33.)

V. 10. Der Bau des räumlichen „Moed", des Tempelheiligthums, die daran sich

7. Und du giebst zu jeder Schicht reinen Weihrauch; der sei dem Brode zum Gedenktheil, Gott deine Feuerhingebung.

7. וְנָתַתָּ עַל־הַמַּעֲרֶכֶת לְבֹנָה זַכָּה וְהָיְתָה לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַיהוָה׃

8. Am Sabbath für Sabbath soll er es ordnen, beständig vor Gott; von Jisrael's Söhnen zu ewigem Bund.

8. בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי יְהוָה תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם׃

המנורה הטהור finden ihre Stelle im Nationalheiligthum des göttlichen Gesetzes. Nur המנורה הטהורה und nur השלחן הטהור tragen Jsrael's „Licht und Brod" vor Gott.

V. 7. ונתת על המערכת; nicht auf, sondern neben jede Schicht, als zu ihr gehörig. לבונה זכה: Ausdruck des reinen einfachen natürlichen Wohlbehagens (S. 388. das.). והיתה ללחם לאזכרה אשה לד': der Ausdruck unseres Wohlhagens stand dort bereit, um Weihrauch für Gottes Altarfeuer, somit um Ausdruck des zu erringenden göttlichen Wohlgefallens zu werden. Der Wohlstand kann uns nur so lange Befriedigung gewähren, als diese Befriedigung zu Gottes Zufriedenheit gereicht. Gottes Wohlgefallen bedingt die eigene Freude am Glück, und nur dieses Aufgehenlassen unserer Zufriedenheit in Gottes Zufriedenheit kann unserm Brode לאזכרה gereichen, kann unser Brod נזכר לפני ד' werden lassen, kann unsern Wohlstand zum besondern Augenmerk des göttlichen Waltens werden lassen. (Siehe zu K. 2, 2.) Es ist übrigens das לחם הפנים ohne Oel, somit nicht das Brod der Wohlhabenheit, sondern zunächst nur Brod der Nahrung. Die mit dieser Nahrung verbundene Befriedigung ist besonders durch לבונה ausgedrückt, und nur in Zusammenbegriff mit diesem haben wir es das Brod des Wohlstandes genannt. Es ist aber das specifisch jüdische Brod, das „reich" durch „Zufriedenheit" wird, und dessen Zufriedenheit in Gottes Wohlgefallen wurzelt.

V. 8. ביום השבת וגו. Am Sabbath, an welchem jeder einzelne Jude durch שביתת מלאכה, durch Einstellung seiner, Existenz und Glück der Natur und Gesellschaft abgewinnenden Werkthätigkeit, sich, seine Welt und sein Nahrungsstreben Gott als dem Schöpfer und Herrn der Welt huldigend zu Füßen legt, legt die jüdische Gesammtheit durch ihren Repräsentanten, den Priester, ihr „Brod" und ihren „Weihrauch" auf den Tisch in Gottes Gesetzesheiligthum zum „steten Ausdruck vor Gott", daß, während, wie der Sabbath lehrt, Gott als Schöpfer und Herr der Welt, aller Menschen Herr und Vater ist, Jsrael's Geschick ein besonderes Augenmerk seiner waltenden Fürsehung ist, die sich für Jsrael zu einem besondern und zwar ewigen Bund gestaltet. In diesem ברית עולם gipfelt die ganze Institution und deren Schlußstellung zu der Moed-Gesetzgebung. Was mit יציאת מצרים, mit מתן תורה, mit der כפרה nach dem Egel-Abfall, mit den סוכה-Erhaltungswundern in der Wüste grundlegend begonnen, und an den Gedächtnißtagen der Moadim immer auf's Neue im Nationalbewußtsein belebt wird, das sind nichts als die

5. Und du nimmst feines Weizenmehl und backst es zu zwölf Broden, ein Quantum von zwei Zehnteln werde das einzelne Brod.

6. Und du setzest sie zu zwei Schichten, je Sechs die Schicht, auf den reinen Tisch vor Gott.

5. וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת׃

6. וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי יְהוָה׃

VV. 5. 6. ולקחת סלת Siehe 2. B. M. S. 388—394. Es ist dort bereits erklärt, wie dieses auf den Tisch im Heiligthum zu schichtende Brod, das Brod des jüdischen Nationalwohlstandes, in Stoff, Form, Bereitung und Ordnung als Grundbedingung desselben den Charakter der Brüderlichkeit zeigt. Es heißt nun nicht einfach: ואפית שתים עשרה חלת סלת, sondern: ולקחת סלת ואפית אתה וגו'. Das den jüdischen Nationalwohlstand ausdrückende Objekt ist also zunächst Ein einheitliches Gesammtquantum, und אתה, es, vertheilt sich, den zwölf Stämmen Jsrael's entsprechend, (Vergl. 2. B. M. 24, 4. Könige II. 18, 31.) auf zwölf aus Einem Stoff bereitete, somit qualitativ und, nach der gleich folgenden Bestimmung, auch quantitativ einander völlig gleiche Brode. שני עשרנים: jedes Stammbrod, wie in der Form, כמין תיבה פרוצה (siehe 2. B. M. S. 391.) ebensoviel, oder doch fast ebensoviel als sich selbst, dem Bruderstamm zuwendend, hat daher auch stofflich das Quantum eines doppelten Bedarfes.— יהיה החלה האחת, nicht תהיה: danach scheint nicht החלה האחת, sondern שני עשרנים das Subjekt und als eine Einheit gedacht zu sein. Nicht: jedes einzelne Brod soll zwei Zehntel sein, sondern ein Quantum von zwei Zehntel werde ein einzelnes Brod.— יהיה החלה האחת ושמת איתם: jedes Brod wird einzeln geknetet, sie werden aber gepaart, je zwei zusammen, gebacken: נילושת אחת אחת ונאפת שתים שתים (Menachoth 94, a.) Jedem Stammbrod ist in der Grundlage eine gleiche gesonderte Sorgfalt zugewendet, aber Consistenz erhalten sie nur gepaart, zusammen: mit einander und für einander.

על השלחן הטהור. Wir haben am a. O. dargelegt, wie, wenn das Brod den nationalen Wohlstand ausdrückt, שלחן, der Tisch, dasjenige darstellt, was den Wohlstand gewährt: die Entwickelung des materiellen Staatslebens, und durch seine ganze Construktion alle die Bedingungen veranschaulicht, welche dieses pflegen muß, wenn aus ihm der nationale Wohlstand erblühen soll. Es sind dies: ein in den Schranken des Heiligen und Reinen sich frei entwickelnder Fleiß als Basis, Brüderlichkeit als gestaltendes Princip, und Recht als erhaltende Säule. Ein Charakter wird aber für שלחן wie für מנורה, für die Entwickelung des materiellen, wie für die des geistigen Nationallebens als Grundbedingung aller Grundbedingungen, somit als das Charakterisirende der jüdischen „Nationalleuchte" und des jüdischen „Nationaltisches" aus allen hervorgehoben, und das ist טהרה: sittliche Reinheit. Ohne Sittlichkeit kennt die jüdische Wahrheit keine Geistesblüthe und keine Wohlstandsblüthe. Nur המנורה הטהורה (V. 4.) und nur השלחן

die Lampen ordnen; beständig vor Gott.

אֶת־הַנֵּרוֹת לִפְנֵי יְהוָה תָּמִיד׃ פ

מחוץ לפרכת אשר על העדת, die dem, der תורה sich zuwendenden und an der תורה sich erleuchtenden Menschengeiste in dem Gegebenen der Gesetzeslehre die unantastbare Vorbedingung und Schranke setzt. Hier, wo die stete Pflege des Geistes-Lichtes vor Gott an die historisch gegebenen und durch die zeitlichen Moadim immer neu in der Erinnerung geweckten Gottesoffenbarungen anknüpft, tritt naturgemäß die in der angewiesenen Stellung: מחוץ לפרכת העדת das Gesetz, als das gegebene, vor Antastung schützende Vorbedingung und Schranke in den Vordergrund. Sie soll zuallererst לפני ד' תמיד zur Beherzigung kommen, und nur mit dieser Kautele findet auch die der תורה sich zuwendende und an ihr sich erleuchtende Pflege der Entwicklung der Menschengeistes באהל מועד ihre Stätte. Ja es wird dann, nach Auffassung der Weisen (Sabbath 22, b.), wenn es zuerst פרכת אשר על העדת, der über das Gottes-Zeugniß, über das von Gott zeugende Gesetz schützend hingeneigte Scheidevorhang ist, das פרכת überhaupt nach beiden Seiten, auch nach Außen hin ein פרכת העדות. Wie das jenseits unter'm פרכת-Schutz ruhende Gesetz ein „Zeugniß" der Gottes-Offenbarung ist, so ist die diesseits an dem „geschützten" Gottesgesetz sich anzündende und dem „geschützten" Gottesgesetz sich zuwendende Geistes-Erleuchtung nicht minder ein Zeugniß der in Förderung und Erhaltung dieses Geisteslichtes sich bekundenden Gottesnähe, wie sich dies bis zu Zeiten des Simeon des Gerechten in dem über das nach menschlicher Berechnung gespendete Maaß fortdauernden Leuchten des נר מערבי aussprach: עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל מאי עדות א"ר זו נר מערבי שניתן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מדליק ובה היה מסיים (Siehe 2. B. M. S. 405, 406).

לפני ד' תמיד. Oben fehlt dieses תמיד, auf welchem eben hier, wie bemerkt, der Nachdruck liegt. על המנרה הטהרה יערוך את הנרת לפני ד תמיד, ist hier ein ergänzender Beisatz, der nach ת"כ z. St. die zwiefache Bestimmung enthält, einmal: על טהרה של מנורה שלא יסמכם בקסמים ובצרורות; ferner: יערך את הנרות לפני ד' שלא יתקן מבחוץ ויכניסם, d. h. die עריכה, das Instandsetzen der Lampen soll unmittelbar auf dem Leuchter geschehen, es soll nicht — etwa zur Schonung — etwas untergelegt werden, und es sollen nicht etwa die Lampen außerhalb des היכל's in Stand gesetzt werden, und also in Ordnung und etwa auch angezündet hineingebracht werden. Vielmehr soll die עריכה und הדלקה unmittelbar auf dem Leuchter und im Heiligthum לפני ד' geschehen. Das Anzünden und insbesondere auch die Lichtpflege, die die eigentliche עבודה bildet (Siehe zu 2. B. M. 27, 20.) ist ja der einzige Zweck der מנורה, und wird hier ja insbesondere gelehrt: daß Israel seine Erleuchtung und die Pflege seines Geisteslichts stets unter Gottes Obhut zu stellen hat, und bei seiner steten Arbeit an der Erleuchtung und Belebung seines Geistes, wenn es sie לפני ד vollbringt, des fördernden und erleuchtenden Gottesbeistandes immer gewärtig sein kann. (Siehe Aboth III, 2. 6.)

כד 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
לֵּאמֹר׃
2. צַו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ
אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר
לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד׃
3. מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדֻת בְּאֹהֶל
מוֹעֵד יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד־
בֹּקֶר לִפְנֵי יְהוָה תָּמִיד חֻקַּת
עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם׃
4. עַל הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה יַעֲרֹךְ

Kap. 24. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Verpflichte Jisrael's Söhne, daß sie dir reines Oliven-Oel, gepreßt zur Leuchte nehmen, um beständig Licht aufleuchten zu lassen.

3. Außerhalb des Scheide-Vorhanges des Zeugnisses im Zusammenkunft-Bestimmungs-Zelte soll es Aharon von Abend zu Morgen beständig vor Gott ordnen; ein ewiges Gesetz für eure Geschlechter.

4. Auf dem reinen Leuchter soll er

Kap. 24. 1. Die großen Festinstitutionen des Jahrescyklus, die das vorige Kapitel gegeben, weisen alle auf hervorragende Gottesthaten zurück, die Gott als den Gründer und Erhalter der leiblichen und geistigen Nationalität Israel's offenbaren, und deren wiederkehrendes Gedächtniß Gott zu מועדים bestimmte, zu Zeiten, die, auf Grund der einer jeden eigenthümlichen geschichtlichen Bedeutung und jahrzeitlichen Beziehung, „das Zusammenfinden Gottes und seines Volkes" zu erneuern die Bestimmung haben. Daß aber die geistige und leibliche Wohlfahrt der Nation nicht nur Einmal, zur Zeit dieser großen, Gott in der Geschichte offenbar machenden Gottesthaten, Gottes Augenmerk waren, da er mit ihnen Israel geistig und leiblich als Nation schöpferisch gründete; daß Israel nicht nur von Zeit zu Zeit bei der Wiederkehr der Gedächtnißtage dieser Gottesthaten sich mit seinem geistigen und leiblichen Sein unter Gottes Obhut fühlen und Gottes Obhut unterstellen solle; daß vielmehr Israel's geistige und leibliche Wohlfahrt das stete Augenmerk der göttlichen Vorsehung bilde und Israel stets seine geistige und leibliche Wohlfahrt Gott unterstellen und als nur unter Seiner steten Obhut und Leitung gedeihensfähig begreifen soll — wie die Erkenntniß dieser Wahrheit die eigentliche Frucht jener großen „Gotteszeiten" bildet —: so soll das Bewußtsein dieser Wahrheit in dem „Lichte" Israel's לפני ד׳ תמיד und in dem „Brode" Israel's לפני ד׳ תמיד zum Ausdruck kommen, deren Pflege die beiden hier folgenden מנורה- und לחם הפנים- Gesetze theils wiederholend, theils ergänzend anordnen. Was durch die Feste ממועד למועד grundlegend von der ganzen Nation in allen ihren Gliedern begangen wird, das findet in seinem beständigen Resultat im Heiligthum תמיד symbolischen Ausdruck.

V. 2— 4. ist wesentlich das bereits 2. B. M. 27, 20, 21. gegebene Gesetz. Siehe das. — מחוץ לפרכת העדת באהל מועד. Dort, wo zuerst der Dienst am Leuchter angeordnet wird, heißt es: באהל מועד מחוץ לפרכת אשר על העדת, es wird da dem „Lichte" Israel's und dessen Pflege zuerst die Stätte im Heiligthum angewiesen, mit der Beschränkung jedoch:

44. Es sprach Mosche die Zusammenkunft-Bestimmungszeiten Gottes Jisrael's Söhnen aus.

44. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת־מֹעֲדֵי יְהוָה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ פ שביעי

---

zu deren Bethätigung und in deren Bethätigung auf's Neue anspornen und befestigen. Das göttliche Gesetz setzt bei unsern Frauen eine größere Innigkeit und Begeisterungstreue für ihren Gott dienenden Beruf, und eine geringere Gefährdung derselben durch die in ihrem Berufskreise sich bietenden Versuchungen voraus, als daß es für sie alle die die Männer wiederholt zur Berufstreue spornenden und vor Berufsschwäche warnenden Institutionen hätte nöthig erachten sollen. So fand ja bei der Urconstitution des jüdischen Volkes die göttliche Vorsicht es nicht für nöthig, ihr Bündniß statt der Mila durch ein anderes ewiges Symbol auch im Kreise der Frauen sicher zu stellen. So hat Gott auch bei der Ertheilung seines Gesetzes (2. B. M. 19, 3.) zuerst auf die Treue und Hingebung der Frauen gerechnet, und so hat auch das jüdische Nationalbewußtsein es festgehalten und allen unsern Geschlechtern die Thatsache vererbt, daß in allen Verirrungen und Gesunkenheiten unseres Volkes, בשכר נשים צדקניות, überzeugungs- und pflichttreue Frauen den Keim der Wiedererhebung gehegt und gepflegt — Nur zur ראיה und חגיגה dürften Frauen nicht verpflichtet sein, weil die öffentliche nationale Vertretung des göttlichen Gesetzes, die die Nation um Gottes Heiligthum sammelt, zunächst nur zum Berufe der Männer gehört.

V. 44. וידבר משה וגו׳. Vergl. oben Kap. 21, 24. Auch hier wird die Aufrechthaltung und Ausführung der Institution der מועדי ד׳ zum Gesammtanliegen der Nation gemacht. Und wie hier Moses, die höchste Spitze der nationalen Gesetzesrepräsentanz, die מועדי ד׳ an die Nation ausspricht, so blieb auch bei der Verwirklichung dieser Institution bei קידוש החדש, es der jedesmaligen höchsten Spitze der nationalen Gesetzesrepräsentanz, dem ראש בית דין, vorbehalten, das den Neumondstag und in dessen Folge den Moedtag Namens der Nation heiligende "מקודש„ auszusprechen: ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש (Rosch haschana 24, a.). Und dieses, das Moed-Kapitel schließende וידבר וגו׳, will nach Megillah 31, a. 32, a. nicht nur überhaupt berichten, daß Moses die ihm von Gott gewordenen Moed-Gesetze dem Volke mitgetheilt, was sich ja auch von allen übrigen Gesetzen, bei denen dies nicht ausdrücklich bemerkt ist, von selbst versteht, es sagt vielmehr, daß Moses die Heiligung eines jeden dieser מועדי ד׳, bei seinem jedesmaligen Eintritt durch wiederholte Erinnerung und Belehrung im Volke zu sichern sich angelegen sein ließ, und damit auch für alle Folgezeit die Ordnung einführte, daß an jedem Moed das betreffende Kapitel aus dem Gesetze öffentlich gelesen, und der Bedeutung des Tages entsprechende Belehrung gesucht und ertheilt werde. וידבר משה את מועדי ד׳ אל בני ישראל מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. ת״ר משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג.

Menschengröße als Schutzmächte ihres Lebens, und indem sie unter'm סכך der סוכה wohnen, erkennen sie Gott, und Gott allein als ihren Schutz an, den der Eine nicht entbehren kann, und der dem Andern genügt. Darum soll ja auch — nach einer Auffassung (Sucka 2, a.) — sich der Suckabau nicht über zwanzig Ellen erheben, damit nicht der צל סוכה gegen den צל דפנות zu verschwinden, und man unter'm Schutz der hohen Mauern socialer Menschengröße des Gottesschutzes aus der Höhe entrathen zu können scheine, — עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות — oder über den Stolz des hohen Menschenbaues man nicht den Gottesschutz aus den Augen verliere — עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שהוא דר בסוכה דלא שלטא בה עינא — Aber es soll jedenfalls der vom סכך überdachte Raum ראשו ורובו ושולחנו, uns und unsern Tisch umfassen, daß wir nicht unsere Person von unserm Tische trennen, nicht unsere Person unter'm סכך-Schutz, unsern Tisch aber unter'm Hausdach lassen, daß wir Person und Tisch unter Einem unter dem alleinige Gottesschutz begreifen, daß wir nicht etwa sprechen: „unser Leben ist in Gottes Hand, aber das Brod für unser Leben steht unter dem Einfluß so vieler concurrirender Mächte der Naturentwicklung, des Zufalls, der Menschenklugheit, denen wir Rechnung tragen müssen und gegen die wir mit dem bloßen „frommen" Gottesschutz nicht ausreichen —" Nicht also, בסוכות תשבו, תשבו כעין תדורו, unser ganzes normales Wohnen auf Erden haben wir in die Sucka mit hineinzutragen, und zu beherzigen, daß als Gott unsere Väter aus Mizrajim führte, Er sie das vertrauensvoll heitere, sorg- und mangellose Hütten-Wohnen unter'm Gottesschutz lehrte, und: אני ד' אלקיכם, Er, Er allein ist auch unser Gott.

Wir haben bereits zu V. 42. bemerkt, daß Frauen zum Sucka-Wohnen nicht verpflichtet sind. Sucka ist eine מצות עשה שהזמן גרמא, ein Gebot, das an eine bestimmte Zeit geknüpft ist, und diese sind in der Regel Frauen nicht geboten. So sind Frauen von der Verpflichtung zu ציצת, תפלין, שופר, לולב, סוכה, ראיה, הגיגה, frei. Ausnahmen von dieser Regel sind: קידוש, פסח, מצה, שמחה, הקהל. Man sieht, der Ausnahmen sind fast so viele wie der Regel. Erwägen wir, daß Sabbath und Peßach die beiden größten der von Zeit zu Zeit wiederkehrenden, das Judenthum constituirenden Institutionen des göttlichen Gesetzes sind, und für beide, nicht nur zur negativen — איסור מלאכה und איסור חמץ — sondern zur positiven Begehung derselben — קידוש (זכור) des Sabbath, פסח und מצה des Peßach — Frauen in vollem Maße verpflichtet sind, daß sie ebenso, obgleich von ראיה und חגיגה frei, gleichwohl zur positiven Mitbetheiligung an den drei großen nationalen Festvereinigungen durch שלמי שמחה (siehe תוספ' Kiduschin 34, b.) und zu der großen Nationalversammlung jedes siebten Jahres, הקהל, die Verpflichtung haben: so kann deren Befreiung von andern מצות עשה שהזמן גרמא wahrlich nicht in einer geringeren Würdigkeit motivirt sein, daß das Gesetz Frauen der Erfüllung dieser Gebote etwa nicht für würdig gefunden hätte. Vielmehr liegt, wie wir glauben, es sehr nahe: es hat das göttliche Gesetz die Frauen nicht zur Erfüllung aller dieser מצות verpflichtet, weil es diese Verpflichtung für Frauen nicht für nöthig erachtet. Alle מצות עשה שהזמן גרמא sollen von Zeit zu Zeit gewisse Wahrheiten, Gesinnungen, Grundsätze und Vorsätze durch symbolische Handlungen auf's Neue uns zur Erkenntniß und Anerkenntniß bringen, uns

meine Kraft und die Macht meiner Thätigkeit hat mir all diesen Reichthum geschaffen—" darum sollen wir jedes Jahr, gerade in der Erndte-Zeit, uns im Geiste zurückversetzen in den geraden Gegensatz unseres einstigen Lebens in der Wüste, wo keine Quellen springen und keine Aecker grünen und keine Bäume blühen und keine Erndten geheimst werden, und keine Häuser prangen, und kein Verkehr und Handel Silber und Gold vermehren, und wo wir dennoch vierzig Jahre mit Weib und Kind unter Gottes Schutz durch Gottes Wort, ohne Sorge und ohne Mangel gelebt, sollen durch Verlassen unserer דירת קבע, unserer vornehmen Häuser, und durch Wohnen, durch heiteres Wohnen (—מצטער ist ja פטור—) unter dem von Natur- und Menschen-Macht verlassenen Hütten-Dach unserer Sucka, uns lossagen von Vergötterung des Naturschutzes und des Schutzes der Menschenkunst, die alte Lection, die wir vierzig Jahre lang für ewige Zeit in der Wüste gelernt, immer auf's Neue uns und unsern Kindern wiederholen, daß der Jude, der wahre Jude, כל האזרח בישראל, Jeder, der mit Geist und Herz heimisch wurzelt in Israel, ישבו בסוכת, zu jeder Zeit und jeder Stunde bereit sein soll, wenn es sein muß, Verzicht zu leisten auf Schutz und Trutz, den Natur- und Menschen-Macht gewähren, und wenn Gott es will, ohne Bangen und ohne Zagen, mit heiterer Zuversicht in Gott, selbst in die „Wüste" zu ziehen, und auch dort des Gottesschutzes und der Gottesfürsorge gewiß zu sein, und selbst „unter'm Wüstendach wie im Städtehaus heiter und kummerlos zu wohnen" — כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ד' יחיה האדם, weil nicht allein „das Brod", Erzeugniß und Repräsentant der mit der Natur vermählten Menschenkunst, das Leben des Menschen trägt, sondern jeder Willensausspruch Gottes, jede Gottesveranstaltung das Menschenleben zu tragen vermag, und das normale Städteleben mit Allem, was es im Verein der Natur- und Menschenkraft zum Schutz und Trutz des Menschenlebens bietet, nicht schlechthin, sondern auch nur solange und insofern uns trägt und nährt, als מוצא פי ד', als Gottes Wille es zuläßt und will — (Vergl. das Kap. 16. des 2. B. M.).

Es besteht aber die Sucka wie jede menschliche Wohnung aus zwei Elementen, aus סכך, der schützenden Ueberdachung, und aus דפנות, den scheidenden, abgränzenden Wänden. Das schützende Element hat wesentlich den Charakter des עראי: des Prekären, Unfesten, Natur- und Menschenmacht Verleugnenden, und ist nach den wesentlichen Grundbedingungen seiner Stoffe für Alle gleich. Das scheidende, abgränzende Element, die Wände, soll einen gewissen, und darf jeden beliebigen Grad der Festigkeit und des vollendeten Ausbaues haben, so wie auch die Art des Stoffes völlig frei gegeben ist. Vergegenwärtigen wir uns, daß סכך das uns Schutz Gewährende, die דפנות das uns social Abgränzende bedeuten, so spricht sich hierin der Gedanke aus: wie sehr wir uns auch in unserer bürgerlichen Abgränzung von Menschen zu Menschen auf Erden unterscheiden, ob Einer den Raum, den er den Seinen nennt und der seine kleine Welt enthält, mit Marmor-Quader-Mauern umschließt, der Andere sich an vier Bretterwänden genügen muß, dem Dritten es nur gelingt mit zwei Winkelwänden und der Andeutung einer dritten sich abzugränzen „und vielleicht auch דופן עקומה" die gebogene Wand (Siehe Sucka 6, b. 17, a.) zu Hilfe nehmen muß— in Dem was uns schützt aus der Höhe sind wir alle gleich, das סכך ist für Alle dasselbe, der Bettler und der Millionär, sie verwerfen beide Natur und

setzestreue, das ist die Vorbedingung des jüdischen Berufs. „Er ließ dich arm werden, er ließ dich hungern, er speiste dich mit dem Manna, das du nicht gekannt, und das deine Väter nicht gekannt, um dich erkennen zu lassen, daß nicht auf dem Brode allein der Mensch leben könne, sondern auf jedem Gottes-Ausspruch leben könne der Mensch. Dein Kleid ist dir nicht abgealtert, dein Fuß nicht geschwollen diese vierzig Jahre" — u. s. w. Siehe das.

Es ist somit die Freimachung von Ueberschätzung und Vergötterung der „Brod" schaffenden Menschenkünstlichkeit, die die Erfahrung der Wüste bringen sollte, und es ist die von Gottes Vorsehung und Fürsorge erfüllte Wüste, die von „Gottes fürsorgender Vorsehung wohnlich gemachte Wüste", das „heiterbefriedigte Wohnen unter'm Wüsten-Dach", von dem die Succa unseren Geschlechtern erzählen und predigen soll. Möge nun הסכות, auf welche unsere Succoth hinweisen sollen, je nach der verschiedenen Auffassung (Succa 11, b.) ענני כבוד, die Seine Gegenwart ankündenden Wolken, unter deren schützende Hülle Gott die Väter in der Wüste geborgen, oder סוכות ממש, oder wirkliche Hütten gewesen sein, die sich die Väter in der Wüste gebaut: immerhin sollen unsere Succoth das Wohnen in der „Wüste" mit der ganzen Wahrheit, die es lehrt, vergegenwärtigen. Der Begriff: „Wüste" ist aber Abwesenheit alles Existenzschutzes, den die Natur und den die Menschenkunst sonst gewährt; mit der „Wüste" tritt der Mensch außer Obhut der Natur und der Menschengröße und kann nur durch Gott erhalten bleiben. Abwesenheit des Natur- und Menschen-Macht-Gepräges von Erzeugnissen der Erde, die normal mit ihren Erträgnissen unsere pflegende und nährende Mutter ist, das ist aber der gesetzliche Charakter des סכך, das unsere Succoth bildet. Es sind גידולי קרקע, es sind Boden-Erzeugnisse, aber sie sind weder מחובר, mit der Erde verbunden, so, daß wer ihnen sich unterstellte, sich unter die Macht der Erd-Natur begäbe, noch sind sie מקבל טומאה, Stoffe, die, wie פירות und כלים, bereits das Gepräge der Menschenherrschaft tragen. Sie haben also entweder die Merkmale der ענני כבוד, sie stammen von der Erde —אד יעלה מן הארץ—, und haben doch weder das Attribut der Erden-Macht noch der Menschen-Macht; oder sie vergegenwärtigen geradezu die Wüstendächer סוכות ממש, sie haben das Attribut der Wüste: die Verlassenheit von Natur- und Menschenstütze, sie sind nicht גרן ויקב, nicht Tenne und Kelter, die normal den Menschen „nähren und erfreuen", sondern sie sind פסולת גרן ויקב, was sonst der Mensch als nahrungs- und freudeleer wegwirft (das. und 12, a.). Sie sind עראי, sie bezeichnen nicht das normale Verhältniß, sie tragen das Gepräge einer דירת עראי, eines Ausnahme-Zustandes. Es ist nicht das prekäre, genuß- und kunstarme Sein eines Wüstenbewohners, das uns die Gottesführung durch den Wandel in seinem Gesetze finden lassen will. In ein „gutes Land wollte uns Gott bringen, in ein Land von Wasserströmen, in dessen Ebenen und Bergen Quellen und Wogen aufspringen, in ein Land, das Weizen und Gerste trägt, Wein und Feigen und Granatäpfel, Oliven und Datteln, ein Land wo man das Brod nicht mit Kargheit genießt, wo nichts fehlt, dessen Steine Eisen liefern und aus dessen Gebirge man Kupfer hebt" — Damit wir aber dort nicht „essen und satt werden, schöne Häuser bauen und bewohnen, Rind und Schaaf sich uns mehre, Silber und Gold sich uns mehre, und Alles was wir haben sich uns mehre, und wir dann hochmüthig werden und Gottes vergessen — und in unserm Herzen sprechen:

aus dem Lande Mizrajim führte; Ich, Gott euer Gott.

בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

---

diese Kraft nur der Lesweise des Textes zuerkennt. Ähnlich wie der technische Ausdruck בנין אב.)

Auf dieses „Wohnen" in der „Wüste" — kein bloßes Wandern durch die Wüste, — dessen Gedächtniß allen jüdischen Folgegeschlechtern durch die Sucka-Mizwa immer erneut werden soll, wird noch in dem Momente der Beendigung desselben und des Ueberganges in ein normales, „Land- und Stadt-Wohnen" (5. B. M. K. 8.) mit der Aufforderung zurückgeblickt, seiner immer eingedenk zu bleiben, und die Wahrheit, die durch diese vierzigjährige Erfahrung zur Gewißheit selbstgeschöpfter Ueberzeugung geworden sein soll, als ewige Basis unserer Beziehung zu Gott und der von ihm uns ertheilten Aufgabe festzuhalten. Dieses ganze Kapitel ist ein Commentar zur Sucka-Mizwa und sein Inhalt das Wort, das die Sucka durch die Symbolik ihrer Construktion zu allen Geschlechtern Israel's spricht. An der Spitze dieses Kapitels steht der Satz: כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ אשר נשבע ד' לאבתיכם, steht die Wahrheit, daß durch eine gewissenhafte Erfüllung des göttlichen Gesetzes allein unser individuelles Leben (תחיון), unsere Familienblüthe (ורביתם), und unsere nationale Selbständigkeit (ובאתם וירשתם את הארץ) gesichert sei. Die feste Ueberzeugung von dieser Thatsache ist der Granitfels, auf welcher der Jude und das Judenthum steht. So lange wir glauben, mit der Aufgabe der Selbsterhaltung seien wir lediglich auf uns selbst, auf die durch unsere geistige und materielle Kraft der Natur und der mitringenden Gesellschaft abzuringenden Existenzmittel hingewiesen, so lange wir diese Aufgabe der Selbsterhaltung nicht selbst nur auf dem Boden unserer Gesetzespflichten begreifen, sie nur durch die Erfolge unserer Berechnungen und nicht lediglich durch die Erfüllung unserer Pflichten lösen wollen: so lange werden wir die Selbsterhaltungsaufgabe als ein von unserer Gesetzerfüllungsaufgabe getrenntes Gebiet betrachten, werden es sehr bald und sehr leicht glauben, die an sich gewiß berechtigte Sorge für Weib und Kinder, für Familie und Gesammtheit berechtige zur Hintansetzung jeder Pflichtachtung, sobald es gilt für Weib und Kinder „Brod" zu schaffen. — Indem daher Gott in Israel ein Volk schaffen wollte, das nur Eine Sorge kennen sollte: die der Erfüllung unserer Pflicht, führte Er es zuerst in die Wüste, um es dort zuerst durch eine große, vierzig Jahre dauernde nationale Erfahrung von der „Uebermacht der Existenzsorge" für immer zu heilen. „Gedenke des ganzen Weges, den dein Gott dich diese vierzig Jahre in der Wüste geführt, um dich arm sein zu lassen, dich zu erproben, damit du erkennst, wie es in deinem Herzen bestellt sei, ob du seine Gebote erfüllen werdest oder nicht." Die Probe, selbst in völliger Armuth, in vollendeter Entblößung von allen Stützen, die die Natur und die Gesellschaft für die Existenz gewährten, die Probe, selbst, wenn es sein muß, in der Einöde einer Wüste mit Weib und Kind nicht zu verzweifeln, in der Einöde einer Wüste mit heiterem Gottvertrauen nur der Erfüllung seiner Pflicht zu leben: das ist die Probe der jüdischen Ge-

43. Damit eure Nachkommen es wissen, daß in den Hütten ich Jisrael's Söhne habe wohnen lassen, als ich sie

43. למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את־בני ישראל

Daher soll die Sucka nicht unwohnlich sein, sich nicht mit Unbehagen bewohnen lassen, und מצטער פטור מן הסוכה (Sucka 25, b.). So ריטב"א בשם רמב"ן zu Sucka 28, b. ויש לשאול למה נכתב האזרח כלל שמעתי בשם רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל שבא לומר שלא יתחייב בסוכה אלא מי שהוא כאזרח רענן פרט להולכי דרכים ושומרי פירות ומצטער ויוצא בהן וכל מאי דאמרינן בכל דוכתי תשבו כעין תדורו מהכא נפקא לן דהא קרא גלי לן דמאי דכתיב תשבו אינה ישיבה כל דהיא אלא ישיבה כעין דירה כענין וישב יעקב בארץ מגורי אביו ואחרים בכתוב. Es ist übrigens nicht nur jeder אזרח, jeder wirklich Eingeborene, sondern jeder האזרח בישראל, der in Israel eingebürgert geworden also auch ein גר sucka=pflichtig. Frauen spricht jedoch die Halacha ausdrücklich frei, und macht somit Sucka keine Ausnahme von der Regel, daß כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, daß von durch die Zeit bedingten Geboten Frauen frei sind, und ist in dieser Beziehung סוכה nicht der מצות אכילת מצה בליל ראשון של פסח gleich, die eine Ausnahme von dieser Regel bildet. (Siehe zu 5. B. M. 16, 3.) (Sucka 28, b.)

V. 43. למען ידעו דרתיכם וגו'. Hier wird uns der Zweck dieses siebentägigen Hüttenwohnens mitgetheilt. Wir sollen sieben Tage in diesen „Hütten" „wohnen", damit unsere „Nachkommen" wissen, daß בסכות, daß in „solchen Hütten" Gott uns „wohnen" ließ, als er uns aus Mizrajim führte. Es müssen somit unsere סוכות Merkmale haben, die an unser Hüttenwohnen während unseres vierzigjährigen Aufenthaltes in der Wüste auf unserer Wanderung von Mizrajim nach Palästina erinnern, und zwar an ein Hüttenwohnen, das Gott uns dort gestaltete. Es heißt ja nicht: למען ידעו דרתיכם כי בסכות ישבו וגו', sondern: כי בסכות הושבתי את בני ישראל. Es müssen also diese Hütten, oder der in denselben genossene wohnliche Aufenthalt, oder beides, das Gepräge einer besondern göttlichen Fürsorge gehabt haben, die in den uns vorgeschriebenen Festhütten ein entsprechendes Erinnerungsdenkmal findet, es müssen unsere סכה in jenen סכות ihr konkretes Vorbild haben, auf das sie andeutend zurückweisen. In der That wird auch Sucka 6, b. darauf hingewiesen, wie V. 42, der die Anordnung unserer Festhütten enthält, diese Hütten חסר, mangelhaft: סכת סכת geschrieben sind, während V. 43, der von den Hütten spricht, auf welche unsere Festhütten erinnernd zurückführen sollen, diese Hütten מלא, in voller Schreibart, סכות, erscheinen, und knüpft sich daran die Halacha, daß unser Hüttenbau nicht vollständig ausgeführt zu sein brauche, und allenfalls, wie bereits zu V. 42. bemerkt, שתים כהלכתן ושלישית אפי' טפח genügen. Sollen sie ja nur andeutend auf die Hütten unserer Väter zurückweisen.

(Diese Beachtung der durch die Text=Ueberlieferung gegebenen vollen oder mangelhaften Schreibweise heißt אֵם למסורה, während die Beachtung der durch die Vokale gegebenen Leseweise: אם למקרא heißt. Dieses אֵם heißt nach ערוך: Mutter=Kraft, man erkennt der überlieferten Schreibweise des Textes die Kraft zu, Begriffe zu „gebären", d. i. es sind in sie Andeutungen von gesetzlichen Begriffsnuancen niedergelegt, während אם למקרא

in den gesetzlichen Anforderungen entsprechender Weise hergerichtet worden sein, תעשה ולא מן העשוי, eine Bestimmung, die bei jeder symbolischen Herstellung, z. B. auch bei ציצת u. a. maßgebend ist. Bei einer durch Wein-, Kürbis- oder Epheu-Ranken gebildeten Laube genügt daher z. B. nicht das bloße Abtrennen von dem Stamme, sondern es muß jedes einzelne Laub wieder aufgehoben, und wieder niedergelegt werden, weil im Momente der Dachbildung es als מחובר zur סוכה untauglich war, הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסים וקצצן צריך לנענע (Sucka das.). Es muß auch so dicht gedeckt sein, daß nicht חמתה מרובה מצלתה sei, daß nicht das durchfallende Licht einen größeren Raum, als der dadurch bewirkte Schatten einnehme, es müssen die bedeckten Stellen zusammen größer sein, als die Lücken (das. 2, a.).— דפנות, die Wände, dürfen den Charakter des קבע, des Festen, Bleibenden haben, dürfen aus jedem beliebigen Stoff, in jeder beliebigen Weise hergestellt sein und müssen mindestens so fest sein, daß sie gewöhnlichem Winde Widerstand leisten, שיכולין לעמוד ברוח מצויה (das. 2, a. 12, a. 24, b.) Sie müssen mindestens zehn טפחים hoch sein und einen Raum einschließen, der ראשו ורובו ושלחנו, der einen Menschen mit dem größten Theile seines Körpers und den, sein Mahl tragenden Tisch aufnehmen kann (das. 3, a.). Es brauchen übrigens nicht vier vollständige Wände hergestellt zu sein, es genügen שתים כהלכתן ושלישית אפי' טפח, zwei im Winkel zusammenlaufende Wände und die Andeutung der dritten auch nur durch ein טפח (das. 6, b.).

Wie der obenbemerkte Begriff תעשה ולא מן העשוי, so kennzeichnet ferner den symbolischen Charakter des Suckabaues, daß dabei fixirte Maßannahmen für die Darstellung baulicher Begriffe, wie z. B. auch für die הוצאה-Gesetze am שבת, zur Geltung kommen, von denen wir einige verzeichnen. Eine מחיצה —was eine Scheidung von Räumen darstellen soll— muß mindestens zehn טפחים hoch sein. מקום חשוב, ein selbständiger, für die Beachtung nicht verschwindender Raum muß eine Ausdehnung von mindestens vier טפחים haben. לבוד, ein Zwischenraum von weniger als drei טפחים verschwindet und bildet keine Lücke. פי תקרה יורד וסותם: die Frontfläche eines hochliegenden Querbalkens setzt den Begriff der Scheidung bis nach unten fort. Nach Einigen auch גוד אסיק מחיצות: der Begriff der Scheidung setzt sich durch Mauern auch oberhalb derselben fort. Alle diese und ähnliche Bestimmungen beweisen, daß es sich in diesen Herstellungen nicht um Befriedigung concreter Zwecke, sondern um Darstellung ideeller Gedanken handelt. (Siehe Sucka 4, a. b. 17, a. b. 18, b. und sonst.)

Dies sind die wesentlichsten Grundbedingungen der סוכות, die das Gesetz im Auge hat, indem es spricht בסכת תשבו וגו' : unter diesen Hüttendächern sollt ihr wohnen; nicht: sein, weilen, uns aufhalten, תשבו, „wohnen" sollen wir sieben Tage in Suckoth, כעין תדורו, wie sonst im festen, bleibenden Haus, sollen wir uns dort wohnlich niederlassen, כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, die ganzen sieben Festtage hat man die Sucka zu seiner eigentlichen festen Wohnung, und sein Haus nur zu seinem zufälligen Aufenthalte zu machen. (28, b.)

כל האזרח בישראל ישבו בסכת. In „Hütten" wohnen sonst nur haus- und heimathlose Fremde, hier aber sollen gerade כל האזרח בישראל, Jeder, selbst der Vollberechtigte, der „Vollbürger" in Hütten wohnen, und es soll dieses „Wohnen" selbst das Gepräge tragen, daß nicht Noth, nicht Haus- und Heimathlosigkeit unter's Laubdach flüchten ließen.

42. In den Hütten sollt ihr sieben Tage wohnen, wer in Jisrael eingeboren ist sollen alle in den Hütten wohnen.

42. בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל־הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת׃

eigener, besonderer Geltung als Basis der ganzen Festtag-Institution an die Spitze dieser Gesetzgebung gestellt, und dürfte jene Sorgfalt unserer Weisen für die Heilighaltung des Sabbaths den Festtagen gegenüber nur allzusehr durch die Erfahrung unserer Zeit sich gerechtfertigt finden, die, dem wöchentlichen Sabbathtage gegenüber, von den jährlich nur Einmal eintretenden Festtagen als von den „hohen Feiertagen" spricht, während nach dem Gottesgesetze diese sämmtlichen „hohen Feiertage", den Jom kippur mit inbegriffen, die Heiligkeit des Sabbaths nicht erreichen! (Ausführliches über Lulab siehe חורב und Jeschurun).

V. 42. בסכות תשבו שבעת ימים. Die Lulab-Mizwa und die daran sich knüpfende שמחה, die Freude an dem Dasein mit dem von Gott Gewährten ist auch für den Einzelnen, wie der vorige V. gelehrt, nur לפני ד' אלקיכם שבעת ימים, und nur ביום, am Tage, im lebenskräftigen Schaffen und Wirken zu finden. Allein die Sucka-Mizwa mit all den großen Lebenswahrheiten und Lebenssegnungen, die sie lehrt und bringt, sie ist von Jedem, überall und siebentägig für's ganze Leben zu begehen, von ihr heißt es: בסכת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת.

בַּסֻּכֹּת. Die Verwandtschaft von סכך mit זכך, klar, lauter, und זקק, läutern, läßt erkennen, daß die Grundbedeutung von סכך: das Entfernen und Fernhalten von Fremdartigem, Störendem, somit: Schützen ist, und סוכה ist eine zum zeitweiligen Schutz errichtete Ueberdachung. Dieses Unfeste, עראי, als Charakter der סוכה dem festen Hause gegenüber, spricht sich 1. B. M. 33, 17. aus, ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות. Ebenso Samuel II, 11, 11. הארון וישראל ויהודה ישבים בסכות ואני אבוא אל ביתי וגו'. Es heißt nun nicht בסכות, in Hütten, sondern בַּסֻּכֹּת: in den Hütten, nicht in Hütten überhaupt, sondern in bestimmten Hütten, deren Art und Construktion als bekannt vorausgesetzt sind Offenbar setzt hier der schriftliche Text des Gesetzes das durch mündliche Belehrung Bekannte voraus. (Auch Sam. II, 1, 11, und Könige I, 20, 16. heißt es בַּסֻּכּוֹת und setzt die Hütten, als den für Heereslager im Kriege selbstverständlich bekannten Aufenthalt voraus). In der That giebt auch die Ueberlieferung ganz bestimmte Modalitäten für die Hütte an, deren Bewohnen am Suckoth-Feste hier geboten ist. Sie unterscheidet סכך, die Ueberdachung, das eigentlich Deckende, Schützende, die eigentliche סוכה, wie es Jes. 4, 6. heißt: וסוכה תהיה לצל יומם מחורב וגו', und דפנות, die den Raum abgränzenden Wände. סכך hat den Charakter des עראי, des Zufälligen, Unfesten zu tragen: סוכה דירת עראי בעינן, es darf die Höhe des von ihm überdachten Raumes nicht zwanzig Ellen übersteigen, סוכה למעלה מעשרים אמה פסולה. Es darf nur aus דבר שגידולו מן הארץ ואינו מחובר ואינו מקבל טומאה, aus von der Erde losgelösten Pflanzenstoffen bestehen, die nicht טומאה-empfänglich sind, also nicht durch Bäume gebildet sein, weil diese מחובר, und nicht aus Früchten, oder schon zu כלים verarbeiteten Pflanzenstoffen, welche beide Letzteren מקבל טומאה sind. (Sucka 11, a.) Es muß von vornherein zum Dachschutzzweck

41. Ihr feiert es als Gottes-Fest sieben Tage im Jahre, ein ewiges Gesetz für eure Nachkommen, im siebten Monat feiert ihr es.

14. וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַיהוָה
שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם
לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ
אֹתוֹ׃

---

möge, nur wenn er in Wissen und Wirken sich seines Antheils an dem gemeinsamen Nationalschatz der תורה und seiner Stellung im deren Heiligthum bewußt ist, und mit dem vielgestaltigen Ausdruck aller Geschickesmannigfaltigkeit im Gesetzesheiligthum vor Gott sich seinem „Gesetzes-Volke" einzureihen weiß, fühlt er, daß auch ihm gesprochen sei: ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם שבעת ימים. —

בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב בית המקדש התקין רבי יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש (Sucka 41, a) So lange der Tempel stand, ward daher der Lulab im מקדש sieben Tage, außer demselben nur Einen Tag genommen, nach der Zerstörung des Tempels führte Rabbi Jochanan b. Sakkai es ein, daß zum Gedächtniß der Tempel-Mizwa der Lulab überall sieben Tage genommen wird. Wie aber überall die Weisen Sorge trugen, daß ihren Anordnungen, den מצות דרבנן, obgleich für diese die allgemeine Regel gilt, כל מה דתקין רבנן כעין דאורייתא תקין, daß die Weisen bei ihren Anordnungen immer die Modalitäten der דאורי׳-Bestimmungen zu Grunde legten, doch auch ein gesetzliches Merkmal ihres Ursprungs nicht fehle, indem sie keineswegs gewillt waren, ihre, wenn gleich in Folge göttlicher Verpflichtung (Siehe zu 5. B. M. 17, 10, 11.) getroffenen, immerhin menschlichen Anordnungen und Bestimmungen, als göttliche Gebote auszugeben: so haben sie auch für diese ihre Anordnung der מצות לולב כל שבעה במדינה, also vom zweiten Tag und weiter, die Anforderung der Abwesenheit jedes פסול an den ארבעה מינין weniger umfassend und unumgänglich bestimmt, und z. B. wohl mit großer Absicht, gerade einige der aus den „anordnenden" Worten des göttlichen Gebotes: ולקחתם לכם fließenden פסולים, חסר ושאול, für die Erfüllung ihrer Anordnung als brauchbar erklärt, und haben damit, wie wir glauben, in sprechendster Weise gesagt, daß das ולקחתם לכם der תורה für diese Tage במדינה nicht gesagt sei. (Sucka 29, b. Vrgl. תוספ׳ das. ד"ה בעינן).

Es haben die Weisen ferner in Folge der, der Nation im Ganzen und deren Repräsentanz im Besondern obliegenden Verpflichtung zur Gesetzes-Hut, sowohl für נטילת לולב als für תקיעת שופר, deren Ausübung am Sabbath vor der Befürchtung zurücktreten lassen, man könnte zur Erfüllung der Jomtob-Mizwa eine Verletzung des Sabbaths durch Uebertretung des הוצאה-Verbots begehen, גזרה שמא יעבירנו ד׳ אמות ברשות הרבים. Sie haben damit der für die ganze jüdische Gewissenhaftigkeit so bedeutsamen Wahrheit Folge gegeben, der auch die bloße Möglichkeit eine עברה zu begehen, schwerer zu wiegen hat, als die Gewißheit eine Mizwa zu üben, und haben zu gleicher Zeit der hohen Bedeutsamkeit der Sabbathheiligung zur Seite der Festfeier die ihr gebührende Beachtung gesichert. Hat doch das Gottes-Gesetz, wie wir zu V. 3. gesehen, den Sabbath in

Lulab am ersten Tage zu nehmen, zu Allen, auch zu den Vereinzeltsten, und wo sie sich befinden, spricht Gott: ולקחתם לכם; aber ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם שבעת ימים ist ihnen nur im מקדש gesagt.

Die siebentägige, volle nationale Freude mit dem von Gott Gewährten im Gesetzesheiligthum setzt die לקיחת כל אחד ואחד בגבולין am ersten Tage voraus. Das National-Ganze kann sich des Wohlstandes vor Gott im Angesichte Seines Gesetzes nicht freuen, wenn das Erstreben einer redlichen selbständigen Wohlhabenheit — nicht גזול, und nicht שאול, — nicht überall und Jedem ermöglicht ist, und erst dieses, an כל אחד ואחד selbst בגבולין gleich am ersten Tage gerichtete ולקחתם לכם leitet das ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם שבעת ימים ein. Aber die rechte, volle Freude am Dasein, die ungetrübte und nimmer zu trübende, nicht im Aufbau und Ausbau der Einzelpersönlichkeit, wie glänzend und prangend sie auch sei, ist sie für den Einzelnen zu finden; nur לפני ד׳ אלקיכם, nur im Allverein vor Gott um das Heiligthum seines Gesetzes, nur indem der Einzelne mit seinem Einzelsein- und Wollen ganz aufgeht in diese der Einen gemeinsamen Aufgabe der Verwirklichung des Gottesgesetzes angehörige nationale Gesammtheit, nur indem er mit seinem Einzelsein und Streben, in jeder Abstufung socialer Weltstellung nichts Anderes als Mitbaustein sein will zu dem Einen großen Bau, dessen Plan das Gesetz und dessen Baumeister Gott, nur dann, ob dienend wie die Weide, ob glänzend wie die Myrthe, ob in heiter stiller Fruchtbarkeit wie die Palme, ob mit ruhmgekrönter Leistung wie die Prachtfrucht, ist die volle, dauernde, ewige Freude vor Gottes Angesicht sein; denn nur dort, in diesem ewig ungetrübten Gottesverein, dieser wahrhaften אגודתו על ארץ יסדה, findet die Unzulänglichkeit eines jeden Einzelseins und Einzelstrebens ihre Ergänzung und ewige Bedeutung — nur אין צבור מת und nur אין צבור עני — und nur in diesem pflichtbewußtem und pflichtbetreuem Sein in und mit der und für die göttliche תורה-Gesammtheit liegt das Geheimniß der schon irdischen Seligkeit des jüdischen Berufs. Der König auf dem Thron und der letzte Bettler, oder besser in dem jüdischen Gedanken gesprochen, von dem Holzhauer bis zum Wasserschöpfer, für Alle gibt's nur Eine gemeinsame Aufgabe, die מורשה קהלת יעקב, der jeder in gleichem Werth und gleicher Geltung seine Kraft und sein Vermögen zu weihen hat. Von dort aus winkt Jedem der Adel und Jedem die Freude. Freude und Schmerz, Fülle und Entbehrung, Steigen und Fallen, Leben und Sterben, finden dort, — im Geiste der תורה und für deren Lösung genommen und getragen, — ihren ewigen Werth und ihre Geltung, und auch von dieser, dem jüdischen Einzelnen in seinem Antheil an dem Nationalgut der תורה schon hinieden blühenden Unsterblichkeit, gilt des fremden Sehers Wunsch: תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו; dann auch יקר בעיני ד׳ המותה לחסידיו —

Mit welchen Bekümmernissen auch das Einzelgeschick eines Juden umdüstert sein möge, ist er sich nur in Wissen und Wirken seines Antheils am gemeinsamen Nationalschatz der תורה und seiner Stellung in deren Heiligthum bewußt, so ruft ihn das Fest mit dem mannigfaltigen Ausdruck aller Geschickesmannigfaltigkeit in das Gesetzesheiligthum vor Gott, und er fühlt, daß auch ihm gesprochen sei: ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם שבעת ימים.

Und mit welchen Freuden und Glückessegnungen auch sein Einzelleben geschmückt sein

nen Bund gegründet. Obgleich die beiden letzten Auffassungen in der nicht recipirten Ansicht, לולב צריך אגד, wurzeln, so geben doch alle diese Aussprüche darin zusammen, daß sie in der Lulab-Mizwa den Ausdruck der Gott offenbarenden Einheit in der Mannigfaltigkeit der Welt, des Lebens und der Menschen erblicken. —

Wir bemerken noch, daß als Repräsentanten der Pflanzenwelt die vier Pflanzen des Lulab dieselbe auch nach ihrer geographischen Verbreitung darstellen dürften. Die Dattelpalme gehört ausschließlich der heißen Zone an, der minderheißen schon die Citrus-Arten, die Myrthe ist ein Gewächs der gemäßigten Zone, und die Weide kommt in noch kältern Gegenden fort.

ולקחתם לכם ביום הראשון וגו׳ ושמחתם שבעת ימים. Hier begegnen wir einer ähnlichen auffallenden Construction wie V. 39. (siehe das.) „Ihr nehmet am ersten Tage und freut euch sieben Tage". Sollte es geboten sein, alle sieben Tage Lulab zu nehmen, so würde es ולקחתם לכם שבעת ימים וגו׳ ושמחתם לפני וגו׳ heißen. In der Fassung des Textes ist offenbar eine zweifache Bestimmung hinsichtlich der לקיחה ושמחה der Lulabmizwah angedeutet: einerseits ביום הראשון, andererseits שבעת ימים. In der That lehrt auch die Halacha (Sucka 41, a.), daß מן התורה die Lulab-Mizwah nur im מקדש sieben Tage, במדינה aber, d. h. außerhalb des מקדש, in Jerusalem und überall sonst, nur den ersten Tag geboten sei, und wird danach in ת״כ z. St. erläutert: ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם כל שבעה ולא בגבולין כל שבעה (Nach der allgemeinsten Auffassung bezeichnen die Ausdrücke מדינה und גבולין hier und sonst das ganze Land, Jerusalem mit inbegriffen, im Gegensatz zu מקדש dem Tempel. — רמב״ם jedoch im Mischnahkommentar — und so auch Aruch unter גבול — versteht darunter nur das Land außer Jerusalem und rechnet Jerusalem zu מקדש. Siehe תוספ׳ י״ט zu Schekalim I, 3. Im Jeruschalmi zu unserer Mischnah Sucka III, 2. scheint auch hier Jerusalem mit unter מקדש verstanden zu werden. Es heißt dort: ולקחתם לכם מכל מקום ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם שבעת ימים בירושלים. In הל׳ סוכה ולולב VII, 13. folgt רמב״ם auch der allgemeinen Annahme, daß nur im מקדש die Lulab-Mizwah sieben Tage geboten sei. 5. B. M. 12, 7. 18. bezeichnet לפני ד׳ אלקיך Jerusalem; das. 26, 5. 10. den Tempel. Der Ausdruck לפני ד׳ אלקיכם unserer Stelle kann somit das Eine so gut wie das Andere bedeuten.

Unser Vers wäre demnach also zu fassen: ולקחתם לכם ביום הראשון ושמחתם und zwar לפני ד׳ אלקיכם שבעת ימים, wir sollen uns überall *Einen* Tag, im nationalen Heiligthum des göttlichen Gesetzes (nach der andern Auffassung im nationalen Umkreis desselben) *sieben* Tage vor Gottes Angesicht, mit dem Ausdrucke der von Ihm, als „unserm" Gotte, uns gespendeten Gaben in der Hand, *freuen*. Oder vielmehr ולקחתם לכם ביום הראשון וגו׳, aber ושמחתם וגו׳ שבעת ימים. Ueberall sollen wir den Ausdruck der uns von Gott gespendeten Gaben Einen Tag, den ersten des Festes, nehmen; uns aber freuen damit vor Gottes Angesicht in seinem Heiligthum sieben Tage. לקיחה בכל מקום יום אחד לקיחה ושמחה במקדש ז׳ ימים.

Wir sind schon oben zu V. 13. und 17. der Wahrheit begegnet, daß begüterte Selbständigkeit das jüdische Gesetz jedem Einzelnen verheißt und keinen Nationalwohlstand kennt wo der Einzelne in Proletarier-Elend verkümmert.

Jeder Jude, auch der vereinzeltste, כל אחד ואחד, wo er sich auch befinde, hat den

dessen wir uns eben durch diese Mizwa würdig machen sollen, ולקחתם לכם וגו׳ כדי לזכות אתכם להוריד לכם מטר; allein es erblickt in ihnen zu gleicher Zeit die verschiedenen Waltungserscheinungen, in denen sich der einige Gott offenbart, die verschiedenen Lebensbilder, wie sie sich in dem Leben der doch gleich bedeutsamen Erzväter und Mütter zeigen, die verschiedene geistige und sittliche Begabung der doch die Eine Gottesnation bildenden Menschen. פרי עץ הדר ist ihnen die Gottoffenbarung in allem Herrlichen, הוד והדר לבשת, — כפת תמרים die Gottoffenbarung in dem stark und gerade wie die Palme aufstrebenden Gerechten, צדיק כתמר יפרח, — ענף עץ עבות die Gotteswaltung, die überall da gegenwärtig ist, wo „Myrthen mitten im Meeresstrudel" sich erhalten und blühen, והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה, — ערבי נחל die Gotteswaltung, die sich im „Durchschreiten der blüthenlosen Oeden" offenbart, סלו לרוכב בערבות; — oder es ist ihnen der herrliche Ethrog das Lebensbild Abraham's und Sara's, der ernste Palmzweig Jizchak's und Rebecka's, die blätterreiche Myrthe der kinderreichen Jakob und Lea, der rasch welkende Weidenzweig der frühverstorbenen Rachel und Josef; oder sie lassen in allen vier verschiedenen Pflanzenarten dich das Bild deiner Nation erblicken, und sprechen: פרי עץ הדר אלו ישראל, wie der Ethrog-Baum אוכל וריח hat, der Wipfel trägt Frucht und der ätherische Wohlgeruch durchdringt den ganzen Baum in allen seinen Theilen, so findest du auch in Israel Menschen שהן בעלי תורה ובעלי מעשים טובים, die den Geist der Weisheit, zur Wissenschaft gestaltet, gesammelt in sich tragen, und deren ganzes Leben zugleich von diesem in מעשים טובים sich kundgebenden Geiste durchdrungen ist; aber auch כפת תמרים אלו ישראל, aber auch der fruchtreichen aber duftarmen Dattelpalme Gleiche finden sich in Israel, die wohl אוכל aber nicht ריח, die wohl die Weisheit als Wissenschaft gesammelt im Kopfe habe, deren praktisches Leben aber den Geist dieser Weisheit nicht in מעשים טובים bekundet, שהן בעלי תורה ואין בהם מעשים; aber auch ענף עץ עבות אלו ישראל, aber auch der fruchtarmen, aber duftreichen Myrthe gleichen Andere in Israel, die ריח aber nicht אוכל, deren ganzes praktisches Leben vom Geiste der תורה durchdrungen ist, die diesen Geist aber nicht zur Wissenschaft gestaltet als geistige Frucht in sich tragen, שיש בידיהם מעשים טובים ואין בהם תורה; aber auch ערבי נחל אלו ישראל, aber auch der frucht- und duftarmen Weide gleichen Menschen in Israel, שאינן לא בעלי תורה ולא בעלי מעשים, die weder die Wissenschaft noch das praktische Leben der תורה haben: אמר הב״ה לאבדן אי׳ אפשר אלא יעשו כולן אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו, zu Grunde darf Keiner ob seiner Mangelhaftigkeit gehen, sondern in Einen Bund lehrt Gott sie vereinigen, auf daß die Vollkommenheiten und Mängel sich gegenseitig ergänzen und Einer den Andern sühne. (Jalkut nach Sabbath z. St.) So auch Menachoth 27, a. ארבעה מינין שבלולב שנים מהן עושין פירות ושנים מהן אין עושין פירות העושין פירות יהיו זקוקין לשאין עושין פירות ושאין עושין פירות יהיו זקוקין לעושין פירות ואין אדם יוצא ידי חובתו בהן עד שיהיו כולן באגודה אחת כן ישראל בהרצאה עד שיהיו כולן באגודה אחת שנאמר (עמוס ט׳) הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה: Zwei der vier Lulab-Pflanzen tragen Früchte, zwei sind unfruchtbar, die fruchttragenden sollen sich mit den unfruchtbaren, die unfruchtbaren mit den fruchttragenden verbinden, und die Pflicht wird nur erfüllt, wenn sie alle in Einem Bunde sind: so kann auch Israel das göttliche Wohlgefallen nur in Einen Bund vereinigt erstreben. Heißt es doch also: im Himmel baut Er seine Stufen, aber auf Erden hat Er se[ine]

Offenbar sind hier עץ, הדר, פרי, und sodann פרי עץ הדר entschieden fortschreitende Stadien der Pflanzenentwicklung: es ist die einfache Holzbildung in der Weide, es ist das Erzeugen edler Stoffe in der Myrthe, es ist das Hinüberleiten solcher edlen Stoffe zur Fruchtbildung in der Dattelpalme, und es ist die Vereinigung aller drei Stadien in höchster Vollendung in dem Ethrog,— der Ethrog in meiner Linken ist ein Commentar zu dem Lulab-Gebinde in meiner Rechten — und indem uns so die Mizwa Naturerzeugnisse der Gottesschöpfung in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Abstufüng in die Hand giebt, spricht sie die Merkmale תם und הדר für Alle aus, jedes in seiner Art eine Vollkommenheit, jedes in seiner Art eine Schönheit, die bescheidene Weide, die schöne Myrthe, die stolze Palme, und die prächtige Ethrogfrucht, jedes auf seiner Stufe und für seine Stufe תם והדר, auf seiner Stufe und für seine Stufe in gleicher Weise, mit gleicher Schöpferliebe und gleicher Schöpferfürsorge und gleicher Schöpferweisheit, „vollkommen" und „schön" gebildet, — und zu Allen der Mensch mit gleicher Gewissenhaftigkeit geladen: ולקחתם,— aber לכם, er darf, er soll Alles in sein Bereich bringen, Alles in seine Persönlichkeit aufgehen lassen, mit Allem seine Persönlichkeit und sein Wirken aufbauend, aber לכם, aber in gottgebilligter Weise, aber also, daß es vor Gott „sein" sei, daß er damit vor Gottes Angesicht ohne Erröthen, und im Bewußtsein von Gott gewährter Selbständigkeit hintreten könne, nicht גזול, nicht durch Verbrechen, durch Pflichtwidrigkeit „sein", nicht בא בעברה, und nicht שאול, nicht seine Unselbständigkeit bezeugend, — dann, mit dem פרי עץ הדר, mit dem עץ, mit dem הדר, mit dem פרי, mit allen zusammen, in vereinigtem Einklang, und jedes תם und jedes הדר, und Nichts גזול und Nichts שאול — ושמחתם לפני ד' אלקיכם — mit allem und jedem die Freude vor Gottes Angesicht errungen: spricht sich da nicht die Mizwa, sprechen sich da nicht die Mizwa-Pflanzen, wenn zunächst als Repräsentanten der durch den Jahreslauf gezeitigten gesammten Pflanzenwelt, so überhaupt alles Dessen aus, was die Gottes-Waltung an Gaben für uns reifen läßt! Was es auch sein mag, und wie sich dadurch auch unsere Geschickesstellung gestalten möge, sagt uns die Lulab-Mizwa nicht: „ob wir „„Weide"" gleich, ohne eigene Schöne, ohne selbständige Frucht, ohne widerstehende Stärke, nur in tragender und wahrender Korb-Dienstbarkeit (Bikurim III, 8.) uns bewähren können; — ob wir in eigener Schöne, wie die „„Myrthe"" glänzen; ob wir in ruhmlos stiller aber harter, gerade und stark, unverwandt vorwärtsstrebender Arbeit das Nützlichste und Heilbringendste wie die Dattelpalme schaffen; — ob wir anerkennungsreich im Ruhme der Arbeit und der Leistung wie die „„prächtige Frucht der Prachtbaumes"" prangen: jeder unserer Lebensstellungen ist Gott nahe, jede ist eine von Gott geschaffene, jede kann תם und הדר, kann in ihrer Art zur Vollkommenheit und Schöne sich vollenden, und jede kann, wenn nur Gottes „„ולקחתם לכם"" sie uns als von Ihm mit Seiner Billigung, Seinem Willen zugewiesen bezeichnet, „„redlich und männlich"" von uns ergriffen, „„sündenfrei und selbständig"" ausgefüllt, uns das höchste Gut des Daseins, die „„Freude vor Gottes Angesicht"" gewähren" ? Wenigstens hat das Wort der Weisen diese Mizwa und ihre ארבעה מינים in solcher allgemeinen Weise aufgefaßt. Wohl begreift es dieselben als Repräsentanten der Pflanzenwelt überhaupt, und stellt die Erfüllung dieser Mizwa in Verbindung mit dem für das neue Pflanzenjahr von Gott zu erbittenden Regen,

קשירה תמה ,כתיבה תמה erwartet).— Endlich wird der Begriff הדר für die Beschaffenheit aller vier Arten gefordert: sie sollen schön in ihrer Art sein, und ist aus diesem Grunde z. B. לולב היבש פסול (das. 29, b.). Ueber diese Uebertragung des Merkmals הדר auf alle vier Pflanzen des Lulabgebotes siehe unten.

Wir haben schon bemerkt, daß der Palmzweig mit den Myrthen und Weiden-Zweigen zusammen verbunden wird, der אתרוג aber unverbunden bleibt. Dem entspricht auch die Fassung des Textes, ענף עץ עבות und ערבי נחל sind beide durch Waw copul. mit כפת תמרים verbunden, dieses ist aber mit dem vorhergehenden פרי עץ הדר nicht verbunden. Es heißt nicht וכפת, sondern כפת (Sucka 34, b.).

Fragen wir nach der Bedeutung dieser vier Pflanzenarten am Succoth-Feste, so antwortet eine moderne Gedankenlosigkeit, es sei eben ein Erndte-Strauß, ein Zeichen des gewährten Erndtesegens und daher für unser Klima und unsere Bodenverhältnisse durch andere, unserer Örtlichkeit entsprechende Pflanzen und Früchte zu ersetzen. Diese Oberflächlichkeit übersieht jedoch eine Kleinigkeit. Wir kennen die Früchte, in welchen Palästina den Segen seiner Erndten zu erblicken hatte; es sind dies: Weizen und Gerste, Wein und Feigen, Granatäpfel, Oliven und Datteln (5. B. M. 8, 8.). Dahin werden also höchstens כפת תמרים zählen, allein Ethrogim, Myrthen und Weiden fehlen dort. Und hat es denn überhaupt noch irgendwo und irgendwie ein Land gegeben, das seinen Erndte-Segen im Gedeihen der Myrthen und Weiden erblickt hätte? !

Lassen wir einmal das Gesetz selbst nach seinem Texte und in der Art seiner Erfüllung zu uns reden, vielleicht sprechen sich diese Pflanzen über sich selbst aus. Es giebt uns das Gesetz den Ethrog, und es giebt uns dazu das Palmzweigblatt, die Myrthe und den Weidenzweig in die Hand, und fordert von uns, daß wir uns alles dieses zusammen, oder auch, wie wir gesehen לולב אינו צריך אגד, eines jeden einzeln freuen sollen vor Gottes Angesicht. Wir sollen uns der פרי עץ הדר freuen, ebenso auch der כפת תמרים, des ענף עץ עבות, der ערבי נחל. Vergegenwärtigen wir uns diese Vier in ihrer Zusammenhörigkeit und in den Wechselbeziehungen ihrer Eigenthümlichkeiten. Da glauben wir denn zuerst zu erblicken, daß, was der Ethrog als פרי עץ הדר zusammen vergegenwärtigt, auf die Gruppe des Lulab-Straußes sich einzeln vertheilt. Die Dattelpalme gewährt פרי, aber sie selbst, die כפת תמרים, die wir in Händen haben, zeigt, daß sie kein עץ הדר sei, daß sie nicht טעם עצו ופריו שוה ist, daß die Frucht erst in der Frucht beginnt, und der Baum, der, wie kein anderer sonst, mit jeder seiner Fasern gerade aufwärts zur Frucht hinanstrebt (— er ist der einzige monokotyledone Fruchtbaum —), nichts von dem ätherischen Stoffadel zeigt, den er still in seinem Innern verarbeitet und hinanleitet. כפת תמרים ist פרי ohne הדר. — ענף עץ עבות, die Myrthe, ist sofort הדר, ohne פרי; ja sie ist הדר ist ganz eminentem Sinne, nicht nur in der Schöne ihrer Blattstellung, die ihren ganzen Zweig zu einer Blätterkette flicht, sondern sie ist auch עץ הדר: ihr ätherisch gewürzhafter Stoff durchdringt alle ihre Theile so sehr, daß unsere Lesart (Sucka 32, b.) sie geradezu auch als עץ שטעם עצו ופריו שוה charakterisirt, eine Lesart, die jedoch ריטב"א emendiren zu müssen glaubt, weil bei ihr von פרי im Texte nicht die Rede ist Kann ja auch ohnehin bei der Myrthe von „Frucht" im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht die Rede sein. — ערבי נחל, die Weide, ist einfach: עץ ohne הדר und ohne פרי. —

kung auf die Tageszeit der irrigen Auffassung begegnet, als gälte es damit irgend einer Naturfeier, einem Natur-Kult, der Verehrung jener Macht, deren Bereich unbeschränkter die Nacht, als der Tag angehört, in welchem die Naturkräfte ihre Herrschaft mindestens mit dem freien Walten des Menschenwirkens theilen. Vielmehr tritt das Nehmen dieser Naturprodukte in das helle Tagesbereich des Menschenwirkens ein, und hat dort seine Stelle und seine Bedeutung zu suchen. (Sucka 43, a. 30, a.). — Menachoth 27, a. Sucka 34, b. werden die vier Pflanzenarten der Lulab-Mizwa als sich gegenseitig bedingend gelehrt, מעכבין זה את זה, also, daß wenn sie nicht vollständig sind, die Mizwah nicht erfüllt werden könne. Die vier מינים bilden jedoch nicht also Einen Begriff, daß sie nothwendig zusammengenommen werden müssen, vielmehr ist nach Auffassung des בה״ג die Mizwa erfüllt, wenn sie alle vier vorliegen und eine nach der anderen genommen worden (das. תוספ׳). Gleichwohl ist es, aus dem Begriff זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות, jede Mizwa möglich entsprechend und ansprechend zu üben, Mizwa, die Myrthen und Weidenzweige an den Lulab zu binden, und gleichzeitig das Lulab-Gebinde in die rechte und den Ethrog in die linke Hand zu nehmen. (Sucka 11, b. 37, b.) Zu dem Begriff der geforderten Vollständigkeit, תם, gehört auch, daß keine der vier Pflanzen חסר, verstümmelt, verletzt sein dürfe (das. 29, b. תוספ׳ ד״ה בעינן). (Diese Forderung שתהא לקיחה תמה wird an dem Ausdruck ולקחתם : ולקח תם fest gehalten, ebenso (Berachoth 15 b.) עבודה תמה : ועבדתם ,שיהא למוד תם : ולמדתם (Joma 24, a. und ähnlich Sabbath 103, b. שתהא קשירה תמה : וקשרתם ,שתהא כתיבה תמה : וכתבתם (Menachoth 35, b.) (ע״ לבוש ל״ג שיהיה לו גירסה אחרת). Vielleicht liegt es nicht so ferne, zu sagen, daß eine Mizwa, die gleichzeitig einer Gesammtheit in allen ihren Gliedern zur Erfüllung kommt, deren לקיחה : אתם, deren למוד : אתם zu tragen haben, oder deren עבוד : אתם, die ganze Priesterschaft zu vollziehen haben (wie ja die Formbildung des Wortes sagt), also, insofern die Erfüllung Objekte als Mittel bedarf, durch das Vorhandensein des allgemeinen Bedürfnisses die Fürsorge der Gesammtheit erwarten darf, daß diese Objekte so hinreichend und so entsprechend vorhanden seien, daß jeder Einzelne die Mizwah vollständig und vollkommen erfüllen kann, und sich in der Erfüllung des Einzelnen zeige, daß seiner Gesammtheit gesagt sei, ולקח(א)תם: und, insofern sie Kenntniß und Uebung erfordert, durch das allgemein verbreitete Bedürfniß dieser Kenntniß und Uebung die Fürsorge der Gesammtheit erwarten darf, daß diese Kenntniß und diese Uebung keinem Einzelnen entgehe, und an der Erfüllung des Einzelnen, an deren Richtigkeit, Correctheit und Präcision sich erkennen lasse, daß die Pflege dieser Kenntniß und Uebung ein Nationalanliegen sei, daß zur Gesammtheit gesprochen sei: ולמד(א)תם ! oder, insoferne sie aus mehreren nach einander vorzunehmenden Handlungen besteht, daß sie zum Abschluß gebracht, nicht unvollendet bleibt, und sich eben in diesem vollendendem Abschlusse auspräge, daß zu einer Gesammtheit gesprochen sei: ועבד(א)תם. Ebenso, wenn die an den Einzelnen gerichtete Verpflichtung nicht das Objekt von Person und Handlung trennt, nicht וכתבת אותם וקשרת אותם, sondern das Objekt mit der handelnden Person eng zu einem Gedankenbild vereinigt: וכתבתם, וקשרתם, da wird eine solche Erfüllung erwartet, daß sich in dem durch die Erfüllung zu bewirkenden Objekt die ganze Hingebung der ganzen Persönlichkeit an dasselbe ausprägt, das Objekt diese Hingebung der Persönlichkeit bezeugt: es wird

deutet, so könnte man כפת (חסר) vielleicht: Blattgefälte übersetzen.

ועגף עץ עבות, nach der Ueberlieferung ist עץ עבות : הדס, die Myrthe und soll nach Sucka 32, b. die Umschreibung עץ עבות das Merkmal einer speciellen Myrthen-Art geben. עבות ist nemlich ein geflochtenes Seil. Eine Flechte besteht mindestens aus drei Fäden oder Schnüren, und bildet sich ein jedes Flechten-Glied dadurch, daß immer die drei Flechtentheile in einem Punkte, in Einer Ebene nach drei verschiedenen Seiten hervorgehen und durch Kreuzung sich wieder zusammenfinden. Dieser Form einer dreitheiligen Flechte entspricht die Blattstellung der hier genannten Myrthenart. קלוע כמין קליע ודומה לשלשלת, sie ist geflochten nach Flechten-Art und sieht aus wie eine Kette. Dies wird durch ihre Blattstellung bewirkt, daß nämlich קי״מ' תלתא תלתא טרפי בקינא, daß immer je drei Blätter aus einem Stand (eigentl. aus Einem Nest) hervorgehen. Ein zweites Merkmal ist: שענפיו חופין את עצו, daß durch den Blätterstand das Holz verdeckt wird. Die Blätter haben eine solche aufrechte, anliegende Stellung, und die Blattstände folgen so nah auf einander, daß man nur die Blätter sieht und das Holz des Zweiges dem Auge verschwindet. Schwierig ist der Ausdruck ענפיו חופין את עצו, man hätte עליו חופין את עצו erwarten sollen, und ebenso schwierig ist der Nachweis dieser Bestimmung in den Worten des Textes: ענף עץ עבות. Wir glauben: andere Zweige, die nicht einen solchen Blätterstand haben, vermehren durch ihre nackten Theile die Holzmasse des Baumes für den Anblick. Hier aber, wo das Holz des Zweiges ganz von den Blättern bedeckt ist, verdecken auch die Zweige, die für's Auge ganz in Blätter aufgehen, das Holz des Baumes. Es erscheint der Baum als ein Flechtenbaum, als ein Baum, der nicht Zweige sondern Blattflechten trägt, daher konnte der Text עבות, das eigentlich Attribut von ענף ist, dem Baume selbst beilegen, und ענף עץ עבות sagen. Vielleicht ist dies auch der Sinn der sonst schwer zu verstehenden Erklärung Raschi's: שכולו ענף שהעץ מחופה בעלין ע״י שהן עשויין בקליעה ושוכבין על אפיהן, es hieße dies: dadurch, daß das Holz der Blattzweige ganz von den flechtenartig stehenden Blättern verdeckt ist, erscheint der Baum selbst ganz als Zweig, d. h. als unmittelbar selbst Blätter tragend. וצ״ע.

וערבי נחל: Bachweiden, und wird Sucka 33, b. gelehrt, daß damit nur die Weiden-Art bezeichnet sei, diejenige nämlich, die sich größtentheils an Bächen findet, nicht aber daß nur eine wirklich am Bache gewachsene Weide bestimmt wäre. Ob Weiden deshalb ערבים heißen, weil sie selbst בערבה, selbst auf solchem Boden vorkommen, der keine andere Baumart tragen würde, glauben wir nur fragend andeuten zu dürfen.

Von diesen vier Pflanzenarten lautet also das Gebot: ולקחתם לכם וגו', daß wir sie am ersten Suckoth-Tage nehmen sollen, und zwar: ולקחתם : שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, nicht nur durch eine Repräsentanz der Nationaleinheit im Ganzen, sondern wie das Gebot in der Pluralform in der Regel bedeutet, die Nation in der Vielheit aller ihrer Glieder. Jeder soll sie nehmen, und לכם : משלכם להוציא את השאול ואת הגזול, als volles Eigenthum, nicht geliehen, geschweige denn geraubt oder gestohlen, was schon als מצוה הבאה בעברה, als eine, durch ein Verbrechen vollzogene Pflicht verwerflich wäre. ביום: ולא בלילה, die Erfüllung des Lulab-Gebotes ist auf den Tag mit Ausschluß der Nacht beschränkt, damit ist מצות לולב der großen Reihe jener Gebote eingereiht, deren Beschrän-

den den עץ הדר der Pflanzenschöpfung par excellence erkennt. Wenn übrigens die von den Weisen für die Species Ethrog angegebenen הדר=Merkmale sich bei der ganzen Gattung der Citrus=Bäume finden, so müssen wohl diese Merkmale beim Ethrog in erhöhter und vollkommenster Weise sich vorfinden. So bemerkt schon z. B. כפות תמרים zu Sucka das., daß das Merkmal טעם עצו ופריו שוה gewissermaßen auch bei Citronen und Pomeranzen=bäumen vorhanden sei, allein doch nicht so strikte, wie beim Ethrog, da bei Citronen und Pomeranzen sich in dem reichlichen Saft eine Säure vorfindet, die sich im Geschmack der übrigen Baumtheile nicht kundgibt, also nicht vollkommen טעם עצו ופריו שוה.

כפת תמרים. תמר ist die Dattelpalme. כפות תמרים haben wir Palmenzweige übersetzt. Es ist dies jedoch nicht ganz zutreffend. Die Palme hat keine eigentlichen Äste und Zweige, sondern nur Blätter, die unmittelbar aus dem Stamm hinauswachsen. Lulab, לולב, wie wir unsere כפת תמרים nennen, bezeichnet auch nie Ast und Zweig, sondern stets nur Blätter oder blattähnliche Theile des Baumes, so על גפנים ולולבי גפנים, Weinblätter und Weinranken. Unser Lulab ist in Wirklichkeit nur ein Palm=Blatt. Es ist ein zusammengesetztes, gefiedertes Blatt (— gefiedert, weil die einzelnen Blatt=spreiten zu beiden Seiten der Mittelrippe, wie die Bärte an einer Feder stehen—). Was wir שדרה nennen, ist die Mittelrippe des Blattes und was wir עלים Blätter nennen, sind nur Blatttheile, Blattspreiten, Fiederblättertheile des Einen großen Blattes. Das obere Blatt, in welchem die שדרה ausläuft, (— von Einigen unter der Benennung תיומא verstanden—) ist nur der äußerste oberste Saum des Blattganzen. Jeder Fie=derblatttheil des Lulabs, und auch das obere Spitzblatt, ist rinnenartig zusammen=gefaltet.

Nicht ganz sicher ist nun die Erklärung des Wortes כפת. Die Schwierigkeit liegt in der Bedeutung der Wurzel כפף. Entschieden heißt dieselbe: biegen, beugen. Wir glauben, daß, so wie כף die hohle, das ist ja die von beiden Seiten zusammengebogene Hand bedeutet, also auch ein jedes einzelne von beiden Seiten nach Innen zusammengebo=gene Theilblatt des Lulabs: כף heißt. (Vrgl. אוכלין על שלבין הכיפין Peßachim 52, b. Ra=schi das.) Schwierig wäre nur, daß כפף wohl zusammenbiegen, aber sonst nicht so eng zusammenfalten bedeutet wie dies der Form der Lulabblätter entspräche. Ist aber un=sere Auffassung richtig, so wäre die Benennung כַּפֹּת für Ein Palmblatt in hohem Grade entsprechend. Es ist ja ein gefiedertes Blatt, ein in viele blattförmige Theile getheiltes, und doch nur eine Einheit, Ein Blatt=Individuum bildendes Blatt. Es erscheint als eine Vielheit und ist eine Einheit. Damit stimmt dann auch vollkommen die Sucka 32, a. gegebene Deduktion, nach Auffassung des ריטב״א zur Stelle überein. Es heißt dort: כפת כתיב ואימא הדא (— nach der Lesart des ילקוט: חדא כפתא —) ואימא תרתי כפי דתמרי ואימא תרתי כפי דתמרי פי׳ שאינו יוצא אלא בשני לולבין: ריטב״א. Dazu להוא כף קרי ליה ומהדרינן כפת כתיב ואימא חדא כלומר עלה אחת ההיא כף קרו ליה. Durch die wawlose Schreibart des Plurals כפת, nicht כפות, wird der Auffassung begegnet, daß das Nehmen zweier Lulab gemeint sein könne, und die Pluralform beweist, daß nicht nur ein einzelnes Blatt gemeint ist. Ein einzelnes Blatt heißt: כף. כפת heißt somit eine aus vielen כפות bestehende Einheit, darum ist es חסר, und כפת תמרים ist der völlig zutreffende Ausdruck für das gefiederte und gefaltete Blatt der Dattelpalme. Wenn כף das gefaltete Blatt be=

העץ למאכל, es habe die Frau von den ja unverbotenen Theilen des Baumes, dem Holz, den Blättern u. s. w. gekostet, und sei eben durch deren Wohlgeschmack zum Genuß der verbotenen Frucht lüstern geführt worden: „Schmeckt das Holz bereits so herrlich, wie nun erst die Frucht!“ Dieser so nahe liegende Schluß und die darin liegende ג״כ-Mahnung, Erlaubtes sich selbst zu verbieten, wenn es leicht zu Unerlaubtem führt, ist für die Aufgabe der Bewahrung sittlicher Freiheit, die an diesem עץ הדעת טוב ורע, gelehrt werden soll, von nicht geringer Bedeutung.

Eine zweite Eigenthümlichkeit, die das den Ethrogbaum auszeichnende הדר bildet, ist, daß עד שבאין קטנים עדיין גדולים קיימין, daß der Baum nie ohne Frucht ist, die Frucht bleibt zwei, drei Jahre bis zur vollen Reife am Baume, es sind daher die alten Früchte vorheriger Jahrgänge noch am Baume wann die jungen neuen kommen. Mnemotechnisch ist diese Eigenthümlichkeit im Anklange an das Wort הדר festgehalten, er gleiche einem דיר, einer Schafhürde, die auch immer gleichzeitig junge und alte Thiere zusammen enthält, oder דר: die Frucht ist דר באילנו משנה לשנה, sie bleibt von einem Jahr zum andern am Baume, dadurch ist er in Wahrheit für das Auge und die Gedankenanschauung ein עץ הדר: er steht immer in Frucht-Pracht.

Die dritte das הדר des Ethrogbaumes bildende Eigenthümlichkeit ist die ebendas. im Anklang an das Wort הדר, durch das griechische הידור (ὕδωρ) mnemotechnisch gemerkte Eigenschaft, daß derselbe, obgleich ein Baum, kräuterartig durch künstliche Bewässerung frisch und blühend erhalten werden kann, שגדל על כל מים (siehe Kiduschin 3, a.) somit sein הדר, sein prächtiges Gedeihen von den Wechselfällen der Jahresdürren unabhängig ist.

L. Reichenbach, Professor der Naturwissenschaften in Dresden, kommt — wie mich ein gelehrter Freund aufmerksam gemacht — in seiner Flora germanica excursoria, bei der Entwicklung des Pflanzenreichs und seinen natürlichen Classen und Familien, im Gegensatz zu Decandolle und Stephan Endlicher, welche die höchste Ausbildung des pflanzlichen Organismus in der Familie der Hülsenfrüchtigen, insbesondere bei den Mimosen finden, zu dem Resultat, daß er dieselbe für seine Familie der Hesperiden, insbesondere für die Gruppe der Aurantien (Citronen- und Orangenbäume) in Anspruch nehmen zu sollen glaubt. „Diese Bäume“, sagt Reichenbach in seiner Flora germanica S. 840, „scheinen mir so recht eigentlich das Ziel und der oberste Schlußstein des ganzen Pflanzenreiches zu sein, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Keine anderen Gewächse enthalten schon in den Samenlappen und jüngsten Trieben, in allen Zweigen, Blattstielen, Blättern, Räbchen, Blumenblättern, Staubfäden und sogar in der Frucht solch eine Menge des köstlichen ätherischen Oeles in eigens dafür geschaffenen Zellen. — — – — die Stämme dauern 5) länger als alle andern bekannten Holzarten etc. etc. 6) sind die Blätter ausdauernd und immer grün; 7) blühen diese Bäume, man möchte fast sagen, das ganze Jahr hindurch und ebenso sieht man an denselben 8) Jahr aus Jahr ein Früchte von allen Altersclassen — — 11) lassen sie sich mit merkwürdiger Leichtigkeit fast überall erziehen etc. etc. —“ Es schien uns nicht uninteressant, diese fast buchstäblich mit den Sätzen in Sucka übereinstimmenden Bemerkungen eines neuern Botanikers über die Gattung zu welcher zweifelsohne unsere Ethrogart gehört auszuziehen, der in dieser Aurantiengattung aus sechszehn Grün-

Loos des ב"כ, das höchste Gut des irdischen Hierseins, ja, soweit unser Bewußtsein reicht, das höchste Gut das Daseins überhaupt: die „Freude vor Gottes Angesicht" zu erreichen: ולקחתם לכם ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם.

פרי עץ הדר. הדר ist nach allen Stellen seines Vorkommens in תנ"ך entschieden Substantiv und nicht Adjektiv. In einer einzigen Stelle Ps. 149, 9. הדר הוא לכל חסידיו scheint es adjektivisch zu sein, allein auch da ist es offenbar Substantiv. Mag הוא sich nun auf אל V. 6. oder auf das mit לעשות וגו׳ geschilderte Hervortreten des Gottesgerichtes beziehen, immer kann es nichts Anderes heißen, als: den bis dahin mit Verzicht auf äußere Anerkennung nur auf das Bewußtsein des eignen Innern angewiesen gewesenen חסידים, gereicht das nun sich vollziehende Gottesgericht, oder der in ihm sich offenbarende Gott, zu הדר, zu äußerer ehrender Anerkennung, wie והדרת פני זקן. Vgl. Jes. 28, 5. ביום ההוא יהיה ד׳ צבאות לעטרת צבי וגו׳ לשאר עמו. הדר ist überall eine äußere, sichtbar in die Augen fallende, den Gegenstand auszeichnende Erscheinung, daher auch: Schmuck, Pracht, Herrlichkeit. Verwandt ist es mit den lautverwandten: אדר, עדר, חדר, die alle eine äußere Umgebung einer Persönlichkeit mit dem Nebenbegriff des Abschließens derselben von Anderem bezeichnen. עץ הדר ist somit ein Baum, den seine äußere Erscheinung und seine eigenthümlichen Merkmale vor Andern auszeichnen, ein Pracht-Baum **par excellence**. Der Ueberlieferung zufolge ist es der אתרוג, eine zur Gattung der Citronenbäume gehörende bestimmte Art. רמב"ן im Commentar erinnert, daß רגג chald. dem hebr. חמד entspreche, einem Synonym von הדר, und somit אתרוג einen עץ נחמד oder פרי נחמד bezeichne, was der hebr. Bezeichnung פרי עץ הדר nahe käme. Sucka 35, a. wird das הדר des Ethrogbaumes durch drei, denselben auszeichnende Eigenthümlichkeiten charakterisirt: ת"ר פרי עץ הדר עץ שטעם עצו ופריו שוה הוי אומר זה אתרוג, das הדר des Ethrogbaumes zeige sich darin, daß „der Baum und die Frucht gleichen Geschmack habe", d. h. daß die ätherischen Stoffe, welche das Aroma der Frucht bilden, schon in Holz und Blättern des Baumes vorhanden sind, und sich dem Geschmack kund thun. Diese Eigenthümlichkeit spreche sich in der Bezeichnung פרי עץ הדר aus. Wir glauben, es sei sonst nicht gebräuchlich, und am allerwenigsten in einer gesetzlichen Vorschrift, eine Frucht, statt direkt durch Nennung des Namens derselben, durch Umschreibung als die Frucht von einem bestimmten Baume zu bezeichnen, und statt Nuß, Apfel u. s. w. die Frucht des Nußbaums, des Apfelbaums zu sagen. Wird dennoch diese umschreibende Bezeichnung gewählt, so muß das hier in Betracht kommende Charakteristische der Frucht in dem Baume liegen, und es muß die Frucht den Baum vergegenwärtigen, es muß sich aus dem Baum die Frucht, aus der Frucht der Baum erkennen lassen; kurz, es muß טעם עצו ופריו שוה sein. Damit ist denn in der That der Baum als ein עץ הדר gekennzeichnet. Es wohnt ihm eine solche Fülle von edlen ätherischen Stoffen inne, daß dieselben nicht erst in der Frucht, sondern bereits im Holze und im Blatte zur Entwicklung kommen. Wir glauben in Parenthese darauf aufmerksam machen zu dürfen, daß auch der עץ הדעת, dieser mit paradiesischen Reizen ausgestattete Baum, in gleicher Weise charakterisirt ist.

Es heißt 1. B. M. 3, 6. ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל. Auch hier sind die Geschmacksreize als bereits in dem Baume vorhanden bezeichnet, und sehr wahrscheinlich sagt das ותרא האשה כי טוב

40. Und ihr nehmet euch am ersten
Tage Frucht vom Prachtbaume, Palm-
weigblätter und Zweig vom Myrthen-
baume und Bachweiden, und freut euch
vor Gott, eurem Gotte, sieben Tage.

40. וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן
פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף
עֵץ־עָבֹת וְעַרְבֵי־נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי
יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים׃

). auf die ganze Festzeit des siebten Monats erstreckt sich der חגיגה-Begriff des ersten Ta-ges. Peßachim 70, a. wird dann ferner gelehrt, daß obgleich חגיגה als קרבן צבור zu be-greifen wäre, es dennoch nicht wie die andern Fest-Mußaf-Opfer דוחה שבת ist, weil, wie Joma 50, a. motivirt wird, durch die für חגיגה eingeräumten תשלומין-Tage, es nicht als ein Opfer שזמנו קבוע, nicht als ein Opfer das auf den Einen Tag beschränkt ist, be-trachtet werden könne, und נקוט האי כללא בידך כל שזמנו קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה אפילו ביחיד וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה ואפילו בצבור, für דחיית שבת וטומאה ist nur das Merkmal der auf Einen Tag fixirten Darbrin-gung maßgebend (Siehe zu 4. B. M. 9, 2. f.), und wird Peßachim (das.) der Satz, daß חגיגה nicht דוחה שבת ist, denn auch in den Worten des Textes וחגותם אותו חג לד׳ שבעת ימים בשנה niedergelegt gefunden. Da nemlich hinsichtlich der חגיגה-Pflicht noch der achte Tag zum ersten gezählt wird, so hätte es וחגותם אותו שמנת ימים heißen sollen. Allein weil eben jedenfalls der Sabbat') für die Chagiga-Darbringung ausfällt, so sind immer nur sieben Tage für die Chagigapflichterfüllung eingeräumt. In gleicher Weise dürfte denn nun auch unser V. zu begreifen sein. Am fünfzehnten Tage habt ihr das חג ד׳ durch חגיגה sieben Tage zu begehen, d. h. ihr habt die חגיגה am ersten, eventuell aber als Ersatz des ersten an einem andern der sieben Tage zu bringen. Und wenn nun eben-falls auf V. 36. resumirend zurückblickend es heißt: ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון, so schwebt doch offenbar das Fest in seiner achttägigen Dauer vor, und wenn gleichwohl nur gesagt ist: תחגו שבעת ימים, so ist damit ebenfalls der jedenfallsige Ausfall des שבת vorgesehen.

V. 40. ולקחתם לכם ביום הראשון: der zehnte Tischri, mit seiner Anforderung ועניתם את נפשותיכם, fand uns „עניים“, arm, fand uns als die Ärmsten, fand uns mit dem Be-kenntniß der Einbuße alles Rechts auf Dasein und Fortdasein bedingenden Genuß vor Gott. Diese Erkenntniß und deren Bekenntniß vor Gott hat uns כפרה gebracht, hat alles „hemmend zugedeckt, was aus unserer Vergangenheit uns zukunftverlustig gemacht, und zu einem neuen Dasein sind wir berufen, zu einem erneuten Fortdasein als Glied der ewigen Nation um Gott, und dem Bewußtsein dieser erneuten Fortdaseins-Berechti-gung in der Nation um Gott — dem konträren Gegensatz zu dem כרת ואבדון מקרב עמו! — sind sieben Tage geweiht. An dem ersten dieser sieben Tage spricht derselbe Gott, der am zehnten sein ועניתם את נפשותיכם uns zugerufen, „ולקחתם לכם“, „nehmet euch!“ zu uns, und spricht eben damit aus, daß er uns wieder das Recht, ja die Pflicht ertheilt, die Hand auszustrecken nach den Gütern Seiner Erde, um damit im Gegensatz zu dem „עני-

eines von Gott befriedigten Geschickes, ihr Ich, ihr Sein und Streben, דם ואימורים, alles Selbstseins und Selbstwollens entkleidet, im Nationalheiligthum auf Gottes Altar an die Vollbringung seines Willens hingiebt, und dadurch sich selbst und ihr Haus priesterlich geweiht, und in die heiligende Gottesnähe gehoben, zurück erhält. Indem aber am רגל ein jeder Jude gleichzeitig mit einem solchen שלמים oder חגיגה im Gesetzesheiligthum der Nation sich einfindet, und sein דם ואימורים an den Altar und das Gesetzesfeuer hingiebt, und vom Altar nach solcher Hingebung sein Opfer zum häuslichen Genuß im Umkreis des Heiligthums zurückerhält, — משלחן גבוה קא זכו —: stellt damit ein jeder Jude sich und sein Haus in völliger Selbstlosigkeit, und eben darin in erhöhtem, geläuterten und geweihten Selbstbewußtsein nur als Glied in den um Gott und sein Gesetzesheiligthum sich sammelnden Nationalkreis ein, und in den Opfer nach Opfer sich am רגל im Gesetzesheiligthum einfindenden חגיגות kommt der חג ד׳, der um Gott sich bildende Festkreis zur conkreten Anschauung. Wird daher ja auch חגיגה (Peßachim 70, b. Joma 15, a.) als קרבן צבור begriffen, משום דאתי בכינופיא, weil es in gesammelter Volksmenge erscheint. Bei keinem רגל dürfte aber dieser חג=Begriff, dieses mit Aufgeben alles Sonderseins sich im Anschluß an die Nation um Gott Versammeln, prägnanter auftreten, als bei dem חג האסיף, bei dem חג, באספכם את תבואת הארץ, wo dies Aufgeben des Sonderseins und das Aufgehen in die von Gott geschlossene Nation gerade in dem Momente zur Uebung kommt, der am meisten zum Sondersein ladet und dem Sondersein die eigentliche Unterlage gewährt. Wenn daher gleich auch das Mazzoth= und das Schebuoth=Fest חג המצות, חג השבועות heißt, so wird doch nur das חג הסוכות im Gesetze חג ד׳ genannt, und bezeichnen die Weisen das Suckothfest schlechtweg: החג, es ist eben das חג par exellence. Schon Kön. I, 8. 2, 65. kommt es unter dieser Benennung vor.

Und wie eben als חג האסיף der siebte Monat für das חג ד׳ bestimmt worden, so ist all das Beseligende und Beglückende, das dieses Fest zu bringen hat, das vertrauensvolle Hüttenbauen und das freudenvolle Güternehmen vor Gott „nur erst am fünfzehnten" des siebten Monats zu erreichen. Nur als Blüthe und Frucht des mit ר"ה und י"כ in תרועה, תשובה und כפרה eingepflanzten Lebensbaumes sind die heiteren Suckothspenden vor Gottes Angesicht zu pflücken! Vrgl. V. 27.

Eigenthümlich ist die Construktion: בחמשה עשר יום תחגו את חג ד׳ שבעת ימים, am fünfzehnten feiert ihr das Fest sieben Tage! Ähnlich lautet V. 41.: וחגתם אותו חג לד׳ שבעת ימים, wo das אותו offenbar auf den יום הראשון des vorangehenden Verses sich bezieht, und da heißt es dann: diesen ersten Tag begeht ihr sieben Tage! Chagigah 9, a. wird denn auch darin die gesetzliche Bestimmung der תשלומין (Siehe V. 36.) gelehrt. Der Schwerpunkt der חגיגה=Pflicht liegt, wie bereits oben bemerkt, im ersten Tage, an ihm soll daher auch der חג=Charakter durch Darbringung der חגיגה zunächst zum Ausdruck gelangen. Sieben Tage sollen dann der Durchdringung mit der am ersten aufgenommenen חג=Gesinnung geweiht bleiben, und kann daher auch, wenn die Darbringung der חגיגה am ersten unterblieben, diese Pflicht in den sieben Tagen nachgeholt werden, sie sind תשלומין und zwar alle תשלומין לראשון. Es wird daher „der erste Tag sieben Tage" begangen, und selbst der achte Tag ist in dieser Beziehung noch als Ersatz dem ersten eingeräumt, weshalb der Schluß des Verses wiederholt: בחדש השביעי תחגו אותו, d.

festcyklus ladet, so begreift sich, warum sofort erst alle Feste in der Gemeinsamkeit ihrer Bestimmung der Erneuung und Befestigung unserer Beziehung zu Gottes Gesetz zum Bewußtsein gebracht werden, wie dieses Gemeinschaftliche aller Feste in den übereinstimmenden Festopfern zum Ausdruck gebracht wird und in der an alle in gleicher Weise sich knüpfenden Mahnung an unsere Verpflichtungen sich ausprägt.

Betrachten wir ferner das Suckothfest nach seiner geschichtlichen Unterlage und seiner ewigen Bedeutung, so dürfte sich in der That die Meinung geltend machen wollen, es könne dieses Fest zu jeder Zeit, in jedem Monat, namentlich auch im Nissan gefeiert werden. Die historische Thatsache, daß Gott uns in der Wüste in Hütten hat wohnen lassen, war ja eine vierzig Jahre lang fortdauernde Thatsache, die daher an keinen Monat und keinen Tag besonders sich knüpft; ja, soll sie mit יציאת מצרים in Verbindung gebracht werden, so hätte man das Gebot des Hüttenwohnens am Peßach erwarten dürfen, wie denn ת"כ zu V. 34. in לחדש השביעי הזה der Hinweis nicht überflüssig gefunden wird, daß nur dieses Fest des siebten Monats, nicht aber auch das Mazzothfest das Hüttenwohnen fordere. Die Wahrheit aber, deren Erkenntniß und Anerkenntniß die Vergegenwärtigung des unter Gottes Schutz erfahrenen Hüttenlebens in der Wüste allen jüdischen Geschlechtern erhalten und pflegen soll, das irdische Hüttenbauen unter Gottes Schutz und die Gewinnung der Lebensfreude mit den von Gott gewährten Gütern der Erde, ist ja ebenfalls eine solche, die, an keine Zeit gebunden, in jedem Momente unseres Lebenslaufs ihre Stätte und Bethätigung finden soll. Es konnte sich daher das göttliche Gesetz sehr wohl veranlaßt sehn, wiederholt darauf aufmerksam zu machen, daß nur im siebten Monat und nur erst mit dem fünfzehnten dieses siebten Monats die Feier des Suckoth-Festes einzutreten habe.

Nachdem daher bereits V. 34 — 38 das Suckoth-Fest im Zusammenhange mit den übrigen Festen des Jahres aufgeführt worden, greift V. 39 wieder auf das bereits V. 34 und 35 Gesagte zurück, und ergänzt die specielle Bedeutung des siebten Monats für das Suckoth-Fest durch die beigefügte Bestimmung: באספכם את תבואת הארץ Es soll durch עבור שנה (Siehe oben V. 2.) dafür gesorgt sein, daß der siebte Monat in die Zeit der Ernte fällt. Und eben in der Zeit, in welcher die Nation sich im geraden Gegensatz zu ihrem Zustand in der Wüste sieht, soll sie das Gedächtniß an dieses Leben in der Wüste bei allen ihren Geschlechtern auf's Neue beleben, auf daß die Erkenntniß, die eine vierzigjährige Gesammterfahrung in der Wüste zu der Gewißheit selbstgeschöpfter Ueberzeugung gebracht, auch die Grundlage für das Leben in ganz entgegengesetzten Zuständen bleibe.

באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ד' שבעת ימים.

Während die Zeit des Einheimsens alles Dessen, was die Jahresarbeit am Boden zur „Heimbringung" für das Haus geschaffen, einen Jeden an Haus und Acker fesseln sollte, verlasset ihr Haus und Acker, wandert hinauf zu dem geistigen Mittelpunkt eurer nationalen Gesammtheit, und תחגו את חג ד', und reihet euch ein in den „um Gott zu schließenden Kreis" sieben Tage. Dieser Begriff des חגג את חג ד', des „Kreisbildens um Gott", findet seinen specifischen Ausdruck im חגיגה-Opfer. Es ist dieses Opfer an sich nichts Anderes als ein שלמים-Opfer, mit welchem eine jüdische Persönlichkeit im Gefühle

39. Nur am fünfzehnten Tag des siebten Monats, wenn ihr das Erträgniß des Landes einsammelt, sollt ihr das Gottes-Fest sieben Tage begehen; am ersten Tage ist Werkeinstellung und am achten Tage ist Werkeinstellung.

39. אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת־תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת־חַג־יְהוָֹה שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן׃

---

sichtlich aller der Verpflichtungen abzurechnen, die aus seinem Privatleben dem Heiligthum gegenüber entsprungen oder freiwillig von ihm übernommen worden. Das erste רגל, das ihn trifft, fordert die Erfüllung, und deren Unterlassung ist eine Uebertretung des Gebotes והבאתם שמה ובאת שמה (5. B. M. 12, 5. 6.), und sind so drei רגלים an ihm vorübergegangen und er hat die dreimalige Mahnung nicht beachtet, so übertritt er das Verbot לא תאחר לשלמו (5. B. M. 23, 21.). ת"ר חייבי הדמין והערכין החרמין וההקדשות חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות ומעשרות בכור ומעשר (ופסח ?) לקט שכחה ופאה כיון שעברו עליהם שלשה רגלים עובר בבל תאחר (Rosch haschana 4, b.). Hinsichtlich der hier mitgenannten צדקות wird aber (das. 6, a.) gelehrt, daß wenn קיימי עניים, wenn Arme zum Empfange der צדקה vorhanden sind, מיחייב עליה לאלתר, das לא תאחר sofort übertreten wird (siehe תוספ' 4, a.). Hier sind nun als solche am רגל zu lösende Verpflichtungen מתנות, נדרים und נדבות genannt. מתנות sind wohl die von selbst entspringenden Obliegenheiten, wie בכור und מעשר בהמה, נדרים die mit der Formel הרי עלי, נדבות mit der Formel הרי זו übernommenen Verpflichtungen (siehe K. 7, 16.). Obgleich jedoch jedes Moed seinem Wesen nach zugleich die Mahnung an Lösung unserer Gesammtverpflichtungen, Gott und seinem Gesetzesheiligthum gegenüber, bringt, so dürfen doch am י"ט selbst nur עולות ושלמים הבאים מחמת י"ט, nur die dem Charakter des Tages selbst entspringenden Opfer dargebracht werden, also תמידים עולות ראיה ושלמי חגיגה ושלמי שמחה ומוספים, נדרים ונדבות aber, die nur zur Lösung einer besonderen übernommenen Verpflichtung kommenden Opfer, אין קרבן ביום טוב, dürfen nur am חול המועד (an שבועות in den sechs folgenden תשלומין-Tagen) gebracht werden (Beza 19, a.). (Siehe hinsichtlich שלמי נדר ונדבה Chagiga 7, b. תוספ' ד"ה עולות und Beza 27, b. תוספ' ד"ה ועל החלק)

V. 39. In sehr eigenthümlicher Weise ist bereits V. 37 und 38 dem mit dem Sukkoth- und Azereth-Feste beendeten Fest-Kreis des Jahres ein zusammenfassender Abschluß ertheilt: אלה מועדי ד' וגו' und nun wird erst das Suckoth-Fest noch besonders zur speciellen Besprechung hervorgehoben. Dabei wird, obgleich bereits V. 34. das Hüttenfest begränzend auf „diesen" siebten Monat, לחדש השביעי הזה, verwiesen ist, die Beschränkung auf gerade den fünfzehnten des siebten Monats und überhaupt auf den siebten Monat wiederholt und wiederholt V. 39 und 41 ausgesprochen.

Ist unsere Auffassung des Azereth keine irrige, daß nämlich dieser Tag zur Sammlung vor Gott und zum Festhalten aller geistigen Errungenschaften des ganzen Jahres

38. Außer den Sabbathen Gottes und außer euren Pflichtgaben, und außer allen euren Gelobungen, und außer allen euren Weihungen, die ihr Gott zu geben habet.

38. מִלְּבַד שַׁבְּתֹת יְהוָה וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל־נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל־נִדְבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַיהוָה׃

---

kommt. (Siehe 2. B. M. S. 350.) Sowohl zu עולה als שלמים (זבח) gehören מנחה und נסכים. Hier ist aber dem עולה, dem mit dem Gelöbniß der Thatenweihe Gott nahenden Opfer, מנחה, die, die Geschickesgüter Gott unterordnende und weihende Huldigungsgabe angeschlossen, um nach Menachoth 44, b. zu lehren, daß תבא מנחה ואחר כך נסכים, daß diese Gotteshuldigung mit den Gütern der Existenz und des Wohlstandes unmittelbar der hingebungsvollen Näherbringung des „Ich" in עולה, und so auch in זבחים folgen müsse, bevor in נסכים die in Gott aufgehende Lebensfreude ihren Ausdruck auf Gottes Altar finden dürfe; und dem זבח, dem mit dem Hochgefühle ungetrübten Glückes die Gottesnähe suchenden Opfer, sind נסכים beigefügt, um zu lehren, daß אין נסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח, daß erst im Momente der selbstlosen Aufgebung des „Ich's" in שחיטה, diesem Ich auch der Gottes würdige Ausdruck der Lebensfreude zufällt. (Siehe רש"י das.) נסכים setzen שחיטה und מנחה voraus, und beiden voran geht עולה und זבח, die Weihe der נפש und איברים im עולה sowie die Weihe der נפש und חלב וכליות in שלמים. Die Weihe des eigenen Selbst mit seiner That und seinem Wollen und Wünschen steht auf dem Boden der jüdischen Wahrheit überall in erster Linie, und nur in deren Voraussetzung hat die Huldigung Gottes als Spenders unserer Güter und Freuden Werth und Bedeutung. — דבר יום ביומו. Was von diesen Opfern, aus der Bedeutung des Tages entspringend, dem Tage angehört, es sind dies die מוספים, für dessen Darbringung ist der ganze Tag bestimmt, die Bedeutung des Tages wohnt jedem Augenblicke desselben inne, כל היום כשר למוספין. Allein eben darum auch אם עבר היום ולא הביאן אינו חייב באחריותן, findet nach verstrichenem Tage kein Ersatz statt, (Themurah 14, a.) דבר יום ביומו: עבר יומו בטל קרבנו. Was für die מוספין der einzelne Fest-Tag ist, das ist für שלמי חגיגה ועולת ראיה die ganze Fest-Zeit. מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו, ע"ז נאמר מעוות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות (Chagigah, 9, a.) Alle Tage der Festzeit, und, wie bereits zu V. 36. bemerkt, in dieser Beziehung selbst שמיני עצרת, sind als תשלומין לראשון zu betrachten. Der Schwerpunkt einer jeden Festzeit liegt im ersten Tage, so daß כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני, wer am ersten Tage nicht קרבן-pflichtig war, es auch am folgenden Tage nicht wird, (das.) und auch für שבועות dauert die תשלומין-Zeit für קרבנות חגיגה וראיה wie am פסח sieben Tage, תשלומין שלה כל שבעה (das. 17, a.).

V. 38. מלבד שבתות ד'. Trifft ein מועד auf einen Sabbath, so ist auch dem שבת sein Recht in מוספי שבת neben den מוספי רגל zu zollen, und ebenso sind die רגלים die Zeiten, die zur Lösung aller bis dahin gegen das Heiligthum obliegenden Verpflichtungen laden. Jeder Moed ist zu gleicher Zeit für jeden Einzelnen die Mahnung, mit sich hin=

37. Das sind die Zusammenkunftsbestimmungszeiten Gottes, die ihr als Berufung zum Heiligthum verkünden sollt, Gott eine Feuerhingebung nahe zu bringen, Emporopfer und Huldigungsgabe, Mahl- und Gußopfer, das dem Tage Entsprechende an seinem Tage.

37. אֵ֚לֶּה מוֹעֲדֵ֣י יְהוָ֔ה אֲשֶׁר־תִּקְרְא֥וּ אֹתָ֖ם מִקְרָאֵ֣י קֹ֑דֶשׁ לְהַקְרִ֨יב אִשֶּׁ֜ה לַֽיהוָ֗ה עֹלָ֧ה וּמִנְחָ֛ה זֶ֥בַח וּנְסָכִ֖ים דְּבַר־י֥וֹם בְּיוֹמֽוֹ׃

---

festen Vorsatz, uns dies Gewonnene im Kampfe und in der Arbeit des Lebens nicht rauben zu lassen. Es liegt darin der doppelte עצר-Begriff: das Verharren bei Gott und das Festhalten aller vor Ihm gewonnenen geistigen Errungenschaften; beides in tieferem Grunde Eines. עצרת soll alles Gewonnene uns, und dadurch uns Gott erhalten. Wäre nun auch der siebte Suckothtag עצרת, so würde sich hier ebenfalls die Aufgabe des bewahrenden Zusammenhaltens nur auf die durch das Suckothfest gewährten Wahrheiten beziehen. Indem aber עצרת hier בשמיני, als ein besonderes Moed auftritt, und hier die Aufgabe des Verharrens und Behaltens und Festhaltens vor Gott sich zu einem eigenen Moed-Begriff gestaltet, und damit nicht nur der Festkreis des siebten Monats, sondern des ganzen Jahres-Festcyklus schließt: so dürfte שמיני עצרת die Bestimmung haben, alle die durch Moadim des siebten Monats, ja durch die Moadim des ganzen Jahrescyklus uns gebrachten Erkenntnisse und Entschlüsse mit dem Vorsatze des Verharrens, Behaltens und Festhaltens vor Gott nochmals zusammenfassend uns also in die Seele zu rufen, daß sie unser unverlierbares Eigenthum für den Lauf des nun wieder zu betretenden, gewöhnlichen Jahreslebens bleiben, und wir unter allem Wechsel, der unser harren möge, mit ihnen reich beselig „verharren und bleiben bei Gott“. So faßt auch ספרי zu 4. B. M. 29, 35 עצרת als die Aufgabe des „Verharrens und Bleibens vor Gott“ auf, אין עצירה אלא כניסה עצרו הכתוב מלצאת, und wird dies dort mit der allgemeinen Bestimmung in Zusammenhang gebracht, daß überhaupt jede Opfer-Darbringung טעון לינה, d. h. daß Niemand ein Opfer in's Heiligthum bringen und sofort Jerusalem, den Umkreis des Heiligthums, verlassen dürfe, als ob mit dem Hinbringen eines Opfers der Zweck erreicht wäre. Vielmehr muß Jeder, der mit seinem Opfer die Schwelle des Gottesheiligthums betreten, mindestens noch bis zum andern Morgen in dessen Umkreis verweilen, auf daß er erst die Heiligthums-Eindrücke zum Mitnehmen in den heimischen Kreis sammle. (Siehe zu 5. B. M. 16, 7.) Die עצירה, die aber sonst nur לינה, Übernachtbleiben in Jerusalem fordert, gestaltet sich hier zu einer gesonderten Moed-Institution, zu einem עצרת, zu einem besondern Festtag des Verharrens.

V. 37. אלה וגו' להקריב וגו'. Alle, die Nation auf dem Boden der verschiedenen Momente des national-geschichtlichen und Naturlebens zu Gott ladenden Moadim haben den Einen gemeinsamen Zweck, ihre Hingebung an das Gottesfeuer des Gesetzes immer auf's Neue zu nähren und zu pflegen, wie dies für die Nation als Gesammteinheit in den מוספים (אשה לד' Vgl. bei jedem Moed das והקרבתם אשה לד'), und von jedem Einzelnen in den עולות ראיה (עולה ומנחה) und שלמי חגיגה ושמחה (זבח ונסכים) zum Ausdruck

eine Feuerhingebung nahe; am achten Tage soll euch Berufung zum Heiligthume sein, und ihr bringet Gott eine Feuerhingebung nahe, ein bewahrendes Zusammenfassen ist es, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen.

לַיהוָה בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַיהוָה עֲצֶרֶת הִוא כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ׃

---

bar dieses achte Tag nicht mehr zum Sukoth-Feste, sondern ist ein selbständiges Moed, רגל בפני עצמו (Sucka 48, a.). Nur לענין תשלומין, zum Nachholen des versäumten חגיגה-Opfers wird auch der שמיני zu סוכה gerechnet. Joma 3, a. Siehe zu V. 41. Auch im Opfer ist der שמיני als von den vorangehenden Sukoth-Tagen gesonderter מועד gekennzeichnet. (Siehe zu 4. B. M. 29, 35.) Daher dafür die mnemotechnischen Merkmale פזר קשב "פ"ם בפני עצמו "זמן בפני עצמו "רגל בפני עצמו "קרבן ב"ע "שיר ב"ע "ברכה ב"ע (Sucka 48, a.) Siehe Raschi und תוספ' das. Die Bestimmung dieses besondern Moed-Tages lautet: עצרת הוא. Chagigah 9, a. wird עצרת als עצור בעשיית מלאכה erklärt. Allein die Auffassung, die in עצרת nur den einfachen Begriff der Feier, des Enthaltens von מלאכה erblickt, der diesem Tage aus dem Grunde beigelegt wäre, weil er eben dadurch, und durch keine besondere Mizwah gekennzeichnet ist, dürfte kaum ausreichen; denn auch der siebte Tag des Mazzoth-Festes trägt die Bestimmung עצרת (5. B. M. 16, 8.) und da ist außer dem איסור מלאכה doch auch noch der איסור חמץ maßgebend. Prüft man die Wurzel עצר in den Stellen ihrer Anwendung in תנ"ך, so ergiebt sich als weit überwiegend die Bedeutung eines Entfernung oder Verlust verhütenden Zurückhaltens von Personen, Dingen oder Kräften, und selbst in den wenigen Stellen wo es die Negirung einer Thätigkeit bezeichnet, ist es mehr ein Versagen des Weiterschreitens einer bereits begonnenen, als das Verneinen einer beabsichtigten Thätigkeit, so daß, auf איסור מלאכה bezogen, es mehr einem ersten als einem letzten Tage einer Festzeit entsprechen dürfte. Offenbar verwandt ist עצר mit אצר, אזר, אסר, עשר und עזר, die alle ein Zusammenhalten und Concentriren bedeuten. Schlagend ist der gebräuchliche Gegensatz עצור ועזוב, wo עצור das Bewahrte, Werthvolle, im Gegensatz zu עזוב, dem Preisgegebenen, Werthlosen bezeichnet. Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir meinen, עצרת bezeichne einen Tag, der nicht neue Wahrheiten zur Aufnahme und Aneigung zu bringen bestimmt ist, sondern der die Bestimmung hat, uns noch vor Gottes Angesicht festzuhalten (— darin liegt allerdings zugleich עצירה ממלאכה —) um bereits gewonnene Erkenntnisse also in uns zu befestigen, daß sie uns dauernd bewahrt bleiben, und nicht in dem Wechsel des Lebens und durch denselben uns verloren gehen. Dies dürfte vollkommen der Bestimmung eines letzen Festtages entsprechen. Wir haben sechs Tage der Durchdringung mit all' den Wahrheiten gelebt, die die יציאת מצרים-Thatsache dem jüdischen Bewußtsein verbürgt und gewährt. Der siebte Tag ist עצרת, ist ein bewahrendes Zusammennehmen aller der in den Festtagen vor Gott gesammelten geistigen „Schätze", auf daß wir mit ihnen in Wahrheit bereichert in das mit Ende des siebten Tages wieder beginnende gewöhnliche Leben hinübertreten. Die עצרת-Aufgabe wird gelöst durch ein nochmaliges Vergegenwärtigen alles Gewonnenen und den

35. Am ersten Tage Berufung zum Heiligthum, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen.

36. Sieben Tage bringet ihr Gott

35. בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא־קֹדֶשׁ כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ׃

36. שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה

---

bestimmte Objekt von jedem andern Gebrauch ausschließt, deßhalb auch z. B. נוי סוכה, die blos zur Ausschmückung der סוכה dienenden Gegenstände אסורים בהנאה werden, und מוקצה: daß jedes בין השמשות, d. i. mit Eintritt eines שבת und י"ט seiner Beschaffenheit oder Bestimmung gemäß außer Benutzung stehende Objekt, für die ganze Dauer des שבת und י"ט oßur bleibt. Daher sind סוכה und נוי סוכה auch noch am שמיני עצרה oßur, weil sie mit Eintritt desselben, בין השמשות, wegen Tag- und Nacht-Zweifel noch הוקצו למצותן waren, und מגו דאתקצאי בין השמשות אתקצאי לכולי יומא (Siehe תוספ׳ Sabbath 22, a. und ר"ן zu Bezah 30, b.). (Der ס"ג-Begriff [siehe zu 2. B. M. 23, 13.] מוקצה erscheint als eine Erweiterung des דאורייתא-Begriffs מלאכה. דאורייתא ist das Brauchbarmachen eines Unbrauchbaren אסור. מדרבנן ist's auch das Ingebrauchnehmen oder Handthieren, טלטול eines außer Gebrauch Gestellten. Man unterscheidet מוקצה מחמת חסרון כיס, was wegen seiner Kostbarkeit außer jedem andern Gebrauch gestellt ist, מחמת מיאום, was wegen seiner Widrigkeit, מחמת גופו, wegen seiner noch unfertigen Beschaffenheit nicht zum Gebrauch steht, מחמת איסור, was beim שבת- und י"ט-Eintritt nur mit Gesetzesübertretung hätte gebraucht werden können, מחמת מצוה, was zum Mizwah-Zweck bestimmt ist, כלי שמלאכתו לאיסור, das Werkzeug eines am שבת und י"ט verbotenen Schaffens, בסיס לדבר אסור, die Unterlage eines מוקצה. Siehe א"ח 308 — 310). Alles jedoch, was wie סוכה nur als Mittel zur Mizwaherfüllung, תשמיש מצוה, heilig wird, erhält die Heiligkeit nicht durch bloße Bestimmung, הזמנה, הזמנה לאו מלתא היא; erst der erste Gebrauch zur Mizwaherfüllung macht den Gegenstand heilig. So werden auch unsere Gotteshäuser nicht durch deren Bestimmung, und spräche sich diese Bestimmung durch das reichste Weiheprogramm aus, geweihet und heilig: erst das erste Gemeinde-Gebet תפלת צבור, der erste קדיש, das erste ברכו, und hätten sich dazu auch nur zufällig zehn unbekannte Wanderer dort zusammengefunden, das erste Gebet macht es zu einem Bethause und giebt ihm die Weihe und Heiligkeit eines solchen. So gilt der jüdischen Wahrheit im Gebiete der Pflicht nur die Erfüllung, die That, und alles andere folge- und darum wahrheitlose Gepränge ist ihr wirkungslos eitel und ohne Bedeutung. Verschieden hiervon ist קדושת הגוף, die objektive Heiligung, wo die Heiligkeit der Beziehung des Gegenstandes zu einem Göttlichen innewohnt, dessen Träger oder Ausdruck er ist, z. B. תפלין, ספר תורה, קרבן, da ist הזמנה מלתא, da tritt der Charakter der Heiligkeit sofort mit Erlangung dieser Beziehung ein, auch bevor z. B. die תפלין angelegt, in der ס"ת gelesen, das קרבן dargebracht worden, ja selbst קלף המעובד לשם תפלין אסור לכתוב עליו דברי חול (Siehe א"ח 42, 3. 638, 1.)

V. 36. אשה לד׳: die 4. B. M. 29, 13. f. vorgeschriebenen מוסף-Opfer ביום השמיני u. s. w. Da V. 34. nur sieben Tage dem חג הסכות bestimmt sind, so gehört offen-

34. Sprich zu Jisrael's Söhnen: Am fünfzehnten Tag dieses siebten Monats ist das Fest der Hütten, sieben Tage Gott geweihet.

34. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַיהוָה׃

---

sung dieses תוספות מחול על הקדש nicht nur bei ענוי, überhaupt nicht nur bei י"כ, sondern bei jeder קדושת שבת ומועד überhaupt דאורייתא: כל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקדש (das.) (Vrgl. die הגה' zu לבוש א"ח 608, die auch der Ansicht ist, daß הרת' שמעינן מינה) Siehe 2. B. M. S. 233.

V. 34. בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה, eben dieses Monats, dessen erster Tag ein Theruah-Tag, ein Tag des erschütternden Aufrüttelns aus Gott misfälligen Lebensstellungen gewesen, und dessen zehnter Tag uns „arm" an jeder Berechtigung des Seins und Schaffens vor Gott erscheinen ließ, der Fünfzehnte eben dieses Monats bringt uns als Frucht der am Zehnten errungenen כפרה: das Fest des Gott vertrauenden „Hüttenbau's" auf Erden, und dazu des „Nehmens" der Güter der Erde um die Daseins- und Schaffensfreude vor Gottes Angesicht zu gewinnen. Unsere Vergangenheit hatte uns des Daseins- und Schaffens-Rechts verlustig gemacht, י"כ hat diese Vergangenheit getilgt. סוכה setzt uns auf's Neue ein in das irdische Sein und Schaffen zur Erringung des höchsten irdischen Gutes: der Freude vor Gott.

חג הסכות siehe zu V. 42. שבעת ימים לד'. Einen Tag der תרועה-Stimmung, Einen Tag dem כפרה-Fasten, aber sieben Tage, einen vollen Tagescyklus dem heiteren Hüttenbau und der Güter-Freude vor Gott, das ist das Charakteristische der jüdischen Wahrheit, die nicht in dem gebrochenen Gebeugtsein, sondern in der aufgerichteten, gottfrohen Lebensheiterkeit die normale Stimmung lehrt, die durch den pflichtgetreuen Lebenslauf des Jahres führt.

חג הסכות שבעת ימים לד'; כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה (Sucka 9, a.) Wie das Opfer mit welchem jeder Jude sich an jedem der drei Nationalfeste als Glied dem großen, um Gott und sein Gesetzes-Heiligthum sich schließenden National-Kreis (חג, חגיגה siehe 2. B. M. 5, 1.) einreiht, den Namen Gottes trägt, Gott geweiht und heilig und daher zu jedem andern Gebrauch אסור ist, so ruht der Name Gottes auch auf der סוכה, mit welcher jedes jüdische Glied dieses Nationalkreises „seinen irdischen Hüttenbau Gott unterstellt", die nicht סוכה schlechthin, eine beliebige Hütte, sondern הַסוכה (siehe zu V. 42.) die von Gott gewährte und von Gott gelehrte Hütte ist, deren Construktion alle die Anforderungen lehrt, welche einen heiteren Hüttenbau auf Erden bedingen. Die סוכה ist daher wie חגיגה ein Gott heiliges Lehr-Objekt, und עצי סוכה אסורין כל שבעה, und sind daher alle die zur Darstellung ihrer Lehr-Wahrheit gehörigen Construktionstheile (nach allgemeiner Auffassung סכך und דפנות, nach ר"ת nur bis שיעור הכשר סוכה, siehe תוספ' das. und ב"י zu טור א"ח 638.) während der siebentägigen Festzeit דאורייתא אסורים בהנאה. Daran schließen sich noch die דרבנן-Begriffe von בזוי מצוה: daß die einer מצוה schuldige Achtung ein jedes, einem Mizwahzwecke

32. Ein durch Thätigkeitseinstellung zu begehender Sabbath ist er euch, und ihr lasset eure Lebensgeister darben; am Neunten des Monats am Abend, von Abend zu Abend begeht ihr euren Sabbath.

33. Gott sprach zu Mosche:

32. שַׁבַּ֨ת שַׁבָּת֥וֹן הוּא֙ לָכֶ֔ם
וְעִנִּיתֶ֖ם אֶת־נַפְשֹֽׁתֵיכֶ֑ם בְּתִשְׁעָ֤ה
לַחֹ֙דֶשׁ֙ בָּעֶ֔רֶב מֵעֶ֣רֶב עַד־עֶ֔רֶב
תִּשְׁבְּת֖וּ שַׁבַּתְּכֶֽם׃ פ ששי

33. וַיְדַבֵּ֥ר יְהוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֥ה לֵּאמֹֽר׃

---

dingte ewige Geltung und Bedeutsamkeit des י"כ wird in diesem Verse ausdrücklich ausgesprochen.

V. 32. Siehe K. 16, 31. בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם. Wir haben dort, K. 16, bereits bemerkt wie der Begriff שבת überhaupt Einstellen von Thätigkeiten bezeichnet, daher ebenso wohl genießende als schaffende umfassen kann. שבת בראשית ist durch die nähere Präcision כל מלאכה לא תעשו auf Werkeinstellung beschränkt. Der שבת-Begriff des י"כ umfaßt jedoch auch die Genußeinstellung. Daher שבת שבתון היא לכם ועניתם את נפשותיכם, es ist nicht wie שבת בראשית ein שבת לד', ein die Gotteshuldigung ausdrückender Sabbath, sondern eine unsere Unwürdigkeit ausdrückende Thätigkeitseinstellung und umfaßt daher auch ענוי נפש.

Stillschweigend, da der jüdische Tag von Abend zu Abend zählt, ist die Dauer eines jüdischen שבת und מועד von Abend zu Abend, und selbstverständlich tritt איסור מלאכה und ענוי mit ערב ein und endet mit ערב. Wenn daher hier die Zeit des ענוי-Gebotes besonders deutlich umgrenzt wird, בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב, so kann dies nur die Absicht haben das Fasten auf diese Zeit zu beschränken. Das Fasten darf erst am Neunten בערב, wenn es Nacht wird, beginnen, es darf aber am Neunten selbst nicht gefastet werden. Dieses Verbot des Fastens am ערב י"כ dürfte in hohem Grade erst unserm Fasten am י"כ den sittlichen Charakter der jüdischen Wahrheit vindiciren, und den Satz der Weisen begreifen lassen: (Joma 81, b.) כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי. Wäre unser י"כ das heidnische Versöhnen einer zürnenden Gottheit, und wäre unser Fasten ein heidnisches selbstquälerisches Sichkasteien zur Befriedigung ihres Rachegrolles, eine um wie größere Befriedigung gewährte dann, und eine um wie größere Mizwah wäre dann ein zweitägiges Fasten! Dieser unsittlichen, unjüdischen Anschauung tritt die Bestimmung schroff entgegen, die gerade das Essen und Trinken am ערב י"כ zur Mizwah macht und das Fasten verbietet. Unser Essen am ערב י"כ gibt erst unserm Fasten am י"כ die wahre Bedeutung eines, der am י"כ und nur am יום כפור (אך בעשר) verheißenen כפרה entsprechenden Gesinnungsausdrucks. Indem gleichwohl der Text diese Beschränkung positiv ausspricht: בתשעה לחדש בערב, und nicht בתשעה לחדש schlechtweg, so liegt darin gleichzeitig die Andeutung, daß das Fasten schon am Neunten, somit in einer Zeit die noch zum Neunten zählt, aber freilich nur am Abend beginnen soll. Es ist damit die Pflicht gegeben, das Fasten schon vor Nacht zu beginnen, (das.) מתחיל ומתענה מבעוד יום מכאן שמוסיפין מחול על הקדש, und ist nach einer von Vielen recipirten Auffas-

29. Denn jede Seele, die man an eben diesem Tage nicht darben läßt, die wird aus ihres Volkes Kreisen entwurzelt,

29. כִּי כָל־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא־תְעֻנֶּה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמֶּיהָ׃

30. und jede Seele, die an eben diesem Tage irgend ein Werk schafft, diese Seele lasse ich aus ihres Volkes Mitte zu Grunde gehen.

30. וְכָל־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל־מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהַאֲבַדְתִּי אֶת־הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ׃

31. Kein Werk dürft ihr schaffen; ewiges Gesetz für eure Nachkommen, in allen euren Wohnstätten.

31. כָּל־מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם׃

---

bare Tag, der unabhängig von aller andern Zeitgestaltung,— insbesondere unabhängig von Tempel und Opfer — dem rückkehrenden, fastend und feiernd seine כפרה-Bedürftigkeit bekennenden Menschen den Gnadenakt der כפרה bringt. So gewiß der erste zehnte Tischri ohne Tempel und ohne Opfer aus der tiefsten Gesunkenheit Israel seinen Gott und dessen sühnende Gnade wieder finden ließ, so gewiß ist Israel für alle Zeit seines Sühne-Tages mit dessen Sühne-Spende sicher, wenn auch Tempel und Opfer zeitlich geschwunden, und es bedarf dazu keines andern, wie man spricht, stellvertretenden Opfers. Was im Tempel und auf dem Altare am י"כ geschah, und einst wiedergeschehen wird, die ganze עבודת היום ist nur symbolischer Ausdruck dessen, was außer dem Tempel und im eigenen Inneren von jedem Juden in konkreter Wirklichkeit zu vollbringen ist, und עצם היום הזה, der zehnte Tischri bleibt Israel יום כפורים, יום כפורים הוא לכפר עליכם לפני ד' אלקיכם.

V. 29. 30. Auf Uebertretung des עינוי-Gesetzes steht כרת, auf Uebertretung des איסור מלאכה-Gesetzes: אבדן, Daseins-Vernichtung und Untergang unter Natur- und menschengesellschaftliche Gewalten. כרת und אבדן verschuldet jeder gegen Gottes-Gesetz frevelnde Genuß und jede gegen Gottes Gesetz frevelnde, schaffende That. כרת, Daseins-Vernichtung jeder Genusses-Frevel, אבדן, Untergang, jeder Thaten-Frevel, und עינוי נפש am י"כ ist das Bekenntniß, daß man durch Genusses-Frevel das Recht auf Fortsetzung des Daseins eingebüßt, so wie איסור מלאכה das Bekenntniß, daß man durch Thaten-Frevel das Thaten-Recht, das ist ja das Recht naturbeherrschenden Waltens, verscherzt, עינוי נפש das Bekenntniß, daß man כרת, איסור מלאכה das Bekenntniß, daß man אבדן verdient. Wer am י"כ nicht fastet, der leugnet, daß er mit seinem genießenden Leben und dem dadurch zu fristenden Dasein Gott verantwortlich sei, er will Dasein ohne Gott fortführen, dem entspricht: ונכרתה מעמיה. Wer am י"כ eine מלאכה übt, der leugnet, daß er mit seinem schaffenden Leben und der dadurch zu erringenden Machtstellung in Natur und Gesellschaft Gott verantwortlich sei, er will seine Machtstellung ohne Gott fortführen, dem entspricht: והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה.

V. 31. Die im Vorigen bereits angedeutete von Zeit und Ort unabhängige, unbe-

28. Und kein Werk dürft ihr an eben diesem Tage schaffen; denn ein Tag der Sühnungen ist er, euch Sühne vor Gott, eurem Gotte, zu erwirken.

28. וְכָל־מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפֻּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

---

freudigeren Festtage als den fünfzehnten Ab und den Kippurim Tag, als die Tage der wiedergewonnenen, scheidewandlosen, Vereinigung mit der Gesammtheit und mit Gott (Thaanith 26, b. 30, b.) — zur Charakterisirung des קדש, zu dem es leitet, ענוי נפש, die Versagung jedes sinnlichen Genusses, und ist die Thatsache, auf die wir eben hingewiesen, ein Beweis, wie weit ab die jüdische Wahrheit von jener heidnischen Anschauung ist, die in dem, durch ענוי נפש zu begehenden יום כפור eine „durch Kasteiung des Schuldigen zu bewirkende Versöhnung einer zürnenden Gottheit" erblickt, die an der Selbstqual des Schuldigen eine Befriedigung ihres Rache fordernden Zornes findet. Es ist daher nicht gut יום כפור „Versöhnungstag" zu nennen, da von Versöhnen stets das Objekt der bis dahin Zürnende ist, כפרה aber hat immer den Schuldigen und die Schuld zum Objekt, ist, wie wir wiederholt bemerkt, ein Schützen des Schuldigen vor den Folgen seiner Schuld, ein Hemmen der Schuld in ihren sonst eintretenden Folgen für das innere und äußere Heil des Schuldigen. ענוי נפש und איסור מלאכה (V. 28.) ist das Thatbekenntniß, die vierundzwanzigstündige וידוי Dessen, was unser verdientes Loos sein würde, wenn nicht Gottes Wunder-Gnade כפרה für unsere Vergangenheit gewährte. Ohne die nur von Gottes allvermögender Gnade zu erhoffende כפרה, haben wir durch unsere Schuld das Recht eingebüßt zu „Sein" (ענוי נפש) und zu „Schaffen" (איסור מלאכה), als „Geschöpf" und „Mensch" haben wir unsere Zukunft verscherzt, diese Thatsache haben wir in der ganzen Tiefe und dem ganzen Umfang ihrer Wahrheit zu erkennen und zu bekennen, והקרבתם אשה לד' und in den (4. B. M. 29, 8—11.) bestimmten קרבנות מוסף mit der Erkenntniß und dem Bekenntniß unserer vollen und ewigen Bestimmung und dem Gelöbniß einer künftigen treuern Lösung uns wiederum Gott zu nahen und für die Erfüllung eines solchen Gelöbnisses die freudige Hoffnung auf weitere Zukunftgewährung zu schöpfen. (Siehe zu K. 16, 23.)

V. 28. וכל מלאכה וגו' Siehe zu K. 16, 29. Wiederholt wird hier Vers. 28, 29 und 30. die mit der am ר"ה eingeleiteten תשובה und mit den am יוה"כ zu begehenden ענוי' und איסור מלאכה zu gewinnende כפרה ausschließlich an den Tag des zehnten Tischri geknüpft, בעצם היום הזה, und auf ihn beschränkt. כפרה, die sittliche und die damit verknüpfte physische und sociale Wiedergeburt, wie יום הכפורים sie bringen soll, ist kein, etwa mit psychischer, physischer und kosmischer Nöthigung aus sich heraus von dem Menschen zu Erringendes. Sie ist der freieste Akt der freien, ihr allmächtiges Schöpfer-Werde für den zurückkehrenden Menschen frei wiederholenden Gottesgnade, die für deren Erlangung und Gewährung den zehnten Tischri, eben den Tag für alle Zeiten gewählt und bestimmt, der uns einst Zeuge dieses unsre Vergangenheit tilgenden, Zukunft schenkenden Gnadenaktes in der Wiedergeburt des durch die Egel-Verirrung seiner Zukunft verlustig gewordenen Volkes hatte werden lassen. Und es ist עצם היום הזה, es ist der Tag, der ewig unverlier-

קֹ֫דֶשׁ יִהְיֶ֣ה לָכֶ֔ם וְעִנִּיתֶ֖ם אֶת־נַפְשֹׁתֵיכֶ֑ם וְהִקְרַבְתֶּ֥ם אִשֶּׁ֖ה לַיהוָֽה׃

rufung zum Heiligthum soll er euch sein, und ihr lasset eure Lebensgeister darben; und ihr bringet Gott eine Feuerhingebung nahe.

---

genden inneren und äußeren Folgen für die Zukunft des Sündigen, kann in diesem Umfange nicht jeder Zeit und nicht vereinzelt gewonnen werden. Nur בחדש השביעי הזה, nur für den, dem der Tischri nicht der erste und nicht der einzige Monat ist, der ihn Gott zu Füßen führt, nur für den, der als jüdischer Mensch ihn als den siebten zählt, der im ersten mit seinen Vätern aus Mizrajim gezogen und im dritten mit seinen Vätern das Gesetz seines Lebens aus Gottes Händen hingenommen, nur für den, dem das ganze Jahr ein jüdisches ist, nur der kann im siebten Monat dieses Jahres die höchste Gnade die einem Sterblichen werden kann, כפרה, von Gott erhoffen. Aber nicht פסח und nicht שבועות kennen, seine Lebensjahre unjüdisch zählen, den Tischri nicht von Nissan zählen, und im Tischri von unjüdischer Vergangenheit für unjüdische Zukunft כפרה von Gott erwarten, ist Gott höhnende Blasphemie und sich selbst täuschender Lug und Trug. Aber auch im siebten Monat ist erst am zehnten des Monats יום הכפורים. Es muß der erste des Monats זכרון תרועה gewesen sein, er muß erst, Lebensänderung und Rückkehr zu Gott, תשובה bewirkende Befreiung gebracht haben, und es müssen erst neun Tage dieser zu Gott zurückführenden Lebens-Änderung gewidmet gewesen sein, so daß der jüdische Mensch am zehnten des siebten Monats als ein anderer Mensch und in anderer Stellung zu Gott hintritt, wenn ihm dieser Zehnte ein יום הכפורים werden soll: אין יום הכפורים מכפר אלא על השבין (Schebuoth 13, a.) Dieser zehnte Tischri war der Tag, an welchem Moses der Einblick in Gottes Gnadenwaltung geöffnet worden, und er die „neuen Tafeln mit dem alten Gesetz" dem Volke als Unterpfand durch Gottes Gnade wiedergeschenkter Zukunft überbrachte, die es durch die Egel-Sünde verscherzt hatte. Es trägt somit der Tag das historische Gepräge der durch Erkenntniß, Reue und Rückkehr selbst aus der größten Gesunkenheit wieder zu gewinnenden, die ganze Vergangenheit und deren Folgen mit ihrer Wunderallmacht tilgenden Gottesgnade, es ist dieser Tag das historische Dokument der כפרה (Siehe 2. B. M. S. 549.)

יום הכפורים, es ist der bereits (K. 16, 29—34) als solcher bestimmte Tag. Und er heißt nicht יום כפרה sondern כפורים, er bringt כפרה für die vielseitigen und mannigfaltigen Verirrungen und Versündigungen des Lebens, während die כפרה-Stätte des Tempelheiligthums zunächst nur der sittlichen Wiedergeburt für Unterlassungen (עולה) und Verirrungen (חטאת) das ganze Jahr geöffnet ist.

מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם, siehe zu K. 16, 29. Während andere מועדים vermöge ihres מקרא קדש-Charakters erhöhten sinnlichen Genuß mit zum Wesen ihrer Feier zählen (siehe 2. B. M. S. 124.), fordert dieses מועד, das nicht minder מקרא קדש, ja, dem wahren, ihn in Wahrheit begehenden, der höchsten Gnadenspende, die er zu bringen hat, inne werdenden Juden der beseligendste, gehobenste, freudig erhebendste aller מועדים ist,— לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, Israel hatte keine

25. Kein Dienstwerk dürft ihr schaffen, und ihr bringet Gott eine Feuerhingebung nahe.

26. Gott sprach zu Mosche:

27. Nur am zehnten dieses siebten Monats ist der Tag der Sühnungen, Be-

25. כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַיהוָה׃ ס

26. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

27. אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא מִקְרָא־

---

oder eine Mahnerin in der Stunde der Glückserhebung werden. Die Mazza und Maror, die Einer am Peßach gedankenlos genossen, die Hütte in der er am Sukkoth gedankenlos gesessen, mögen zur rechten Zeit, wenn der Wechsel des Geschickes das Brod des Elendes mit aller Bitterkeit, das Brod der Armuth mit aller schutzberaubten Heimathlosigkeit, oder das große Loos prunkvollster Opulenz in den Schooß der Lebensaufgaben wirft, ihre Besinnung, Ermannung und Besonnenheit bringende Kraft bewähren. Der תלמיד von welchem die Baraita (Menachoth 44, a.) erzählt, hat vielleicht, als er die Zizith an sein Gewand knüpfte und sich darin kleidete, nicht sich die Bedeutung derselben zum Bewußtsein gebracht. Aber in der heißen Stunde sinnlicher Versuchung traf ihn plötzlich deren mahnender und warnender Sinn, und sie wurden die Retter seiner Sittlichkeit. —

Ueber den Jahresanfang mit dem Ersten des siebten Monats, woher dessen Name ראש השנה, siehe 2. B. M. S. 112. und 113. In der Reihe des Festcyklus ist ראש השנה, der Jahresanfang unseres Erdenlebens, der Prüfungstag, der uns zur Erkenntniß ladet, wie wir mit allen Beziehungen unseres irdischen Seins zu der mit dem Ersten des Nissan uns gewordenen, ewigen jüdischen Aufgabe stehen. Es ist die Bilance unseres irdischen „Habens" zu unserem ewigen „Soll" —

V. 25. כל מלאכת עבודה לא תעשו, im vorigen Verse hieß es יהיה לכם שבתון זכרון תרועה, und war damit unserer schaffenden Thätigkeit Einhalt geboten, um statt dessen zuerst rückblickend zur „Besinnung" zu kommen und zur Ordnung unseres bisherigen Strebens, wo immer dies Gott misliebig gewesen. Dieser uns zur Selbstprüfung ladende Gottesruf mit allem ihm innewohnenden Ernst ist gleichwohl kein niederschlagender, er ist מקרא קדש, er ist ein in Gottes heilige und heiligende Nähe uns ladender Ruf, die uns winkende Rückkehr zu Gott ist selbst der erhebendste, beseligendste Gedanke, אוכל נפש in gehobenem Festcharakter gehört daher mit zum מקרא קדש des ראש השנה (siehe 2. B. M. S. 124.) und das שבתון des vorigen V. wird auch hier nur auf מלאכת עבודה beschränkt. (Vrgl. Nehemia 8, 2. 9— 11).

V. 26. Siehe über das יו"כ-Gesetz zu Kap. 16, 29—34. Hier fehlt das bei den übrigen Moedgesetzen einleitende דבר אל בני ישראל וגו'. Es ist dies kein voller neuer Abschnitt. יו"כ gehört wesentlich zu ר"ה, welches ja eben zu ihm vorbereitend einleitet.

V. 27. אך בעשור וגו'. Nur am zehnten dieses siebten Monats u. s. w. כפרה, dieser höchste Gnadenakt der Wunder-Allmacht Gottes: das Ungeschehenmachen des Geschehenen, das Aufheben einer ganzen sündhaften Vergangenheit in allen ihren Verderben brin-

angewiesen. Ganz diese Weise, nach welcher eine jede תרועה aus einem dreifachen, mit תקיעה einleitenden und schließenden Ton besteht, lehrt (das.) die Tradition auch für die an ר"ה und יובל vorgeschriebene שופר-Theruah und weist darauf (das. 33, b.) hin, wie diese die תרועה begleitenden תקיעות in dem Jobelgesetzabschnitt durch העברה ausgedrückt sind: והעברת שופר תרועה, תעבירו שופר בכל ארצכם (Kap. 25, 9.). העביר קול ist nemlich der specielle Ausdruck für die Verbreitung einer Aufforderung in einem großen Volkskreise, wo der auffordernde Ruf nicht bei Einem stehen bleibt, sondern עובר, von Einem zum Andern fortschreitend sich verbreitet. Im symbolischen Signalausdruck entspricht dem nicht der unterbrochene, sondern der anhaltend fortschreitende Ton: die תקיעה. Auf die תרועה des ersten des siebten Monats übertragen, wäre die vorbereitende תקיעה der Aufruf überhaupt, zu Gott hin aufzuhorchen, um zu vernehmen, was Er als Aufgabe des Tages gebietet. Die תרועה spricht sodann diese Aufgabe als ein Aufbrechen von jedem Gott mißliebigen Standpunkt, als ein Abbrechen jeder Gott mißliebigen Beziehung, als ein sich Losreißen aus jeder uns Gott und unserer sittlichen Freiheit entfremdenden Fessel, kurz als ein Aufgeben jeder Gott mißliebigen Gegenwart aus, und die darauffolgende תקיעה ladet zu dem neuen Standpunkt, zu den neuen Beziehungen, zu der treuen hingebenden Nachfolge Gottes ein, die allein frei macht und frei erhält und mit der Gnade Gottes segnet. Wie aber die תקיעה ein Herren-Ruf, תרועה ein Besinnungs-Ruf und die schließende תקיעה ein Ruf zur Nachfolge Gottes ist, so haben die Weisen den durch diese Schofartöne gegebenen Gedanken in מלכיות, זכרונות und שופרות den Ausdruck in Worten verliehen. (Siehe ausführlich חורב Kap. 32.) Unserer Auffassung, daß die תרועה des שופר eine an uns gerichtete Aufforderung ist, entspricht der gesetzliche Begriff: daß לא בתקיעה תליא מלתא אלא בשמיעה, daß nicht in dem Blasen, sondern in dem Hören der Schofartöne der Schwerpunkt der Erfüllung der Mizwah liegt (טור א"ח 589). Da gleichwohl auch der תוקע die Absicht haben muß להוציא השומע ידי חובתו, somit die תקיעה in dessen Namen und Auftrag zu vollziehen, daher auch selbst בר חיובא sein muß und חש"ו zur תקיעה untauglich sind, so glauben wir den gesetzlichen Begriff also fassen zu müssen: Es liegt Jedem die Pflicht auf, להשמיע לעצמו קול שופר, die Schofar-Töne an sich zur eignen Vernehmung zu richten, somit selbst תוקע zu sein, לשמוע קול שופר oder zu diesem שמיעה-Zwecke die תקיעה an sich durch einen Andern richten zu lassen. Rosch haschana 28, b. wird gelehrt, daß sowohl der תוקע als der שומע, der Blasende und der Hörende כונה: Bewußtsein, mit Ausschluß des מתעסק, oder nach anderer Auffassung Bewußtsein und Erfüllungsabsicht: כונה לצאת haben müsse, und knüpft sich hieran die allgemeine Frage, in wie weit מצות צריכות כונה. Wenn selbst nach der recipirten Halacha מצות צריכות כונה (א"ח 60, 4.) sich dies auf כונה לצאת, auf Pflichterfüllungs-Absicht beschränkt, ein Durchdrungensein von der Bedeutung der Mizwah im Momente der Erfüllung aber das Erfüllthaben der Pflicht nicht bedingt: so dürfte dies eben in der hohen Bedeutsamkeit unserer Mizwoth liegen, die weit über den beschränkten Moment der Erfüllung hinüberreicht. Mit der Erfüllung der Mizwah ist dieselbe konkret in den Kreis unseres denkenden, und ja auch gedenkenden Bewußtseins eingefügt. Zur rechten Zeit kann uns die Erinnerung an die begangene Mizwah-Handlung und deren Bedeutung fassen, und eine Retterin in der Stunde der Versuchung oder eine Tröstern in der Leidensstunde,

תרועה am ר״ה ladet zum sittlichen Jobel, wie die des fünfzigsten Jahres zum socialen ruft. Wie diese ruft sie uns zu Gott und damit zur sittlichen Freiheit und in den Wiederbesitz aller von uns entäußerten, ursprünglich uns ureigenen sittlichen Güter zurück. Damit ist sie zugleich das Signal zum sittlichen Lager-Aufbruch, zum Verlassen und Aufgeben alter uns „lieb gewordener", von Gott nicht gebilligter Beziehungen und zum „sittlichen Kampfe" gegen alles unserem sittlichen Heile Feindliche, wobei uns der Beistand Gottes gewiß ist: ונזכרתם לפני ד׳ אלהיכם ונושעתם מאיביכם. Wenn Gott uns aber zur Rückkehr zu Ihm, zur Wiedererlangung sittlicher Einheit und sittlicher Güter, zum Verlassen und Aufgeben alles Ihm Mißliebigen, zum Kampfe gegen alles unserem sittlichen Heile Feindliche ladet, so involvirt dies Alles eine Beurtheilung und Verurtheilung unseres bisherigen Lebens, und wenn diese Begriffe nichts enthalten, als was durch die im Gesetze vorliegende Bedeutung der תרועה gegeben ist, so ist in Wahrheit יום תרועה völlig identisch mit יום הדין. Hier aber heißt es, wie bereits bemerkt, nicht יום תרועה, sondern זכרון תרועה. Indem hier זכרון zwischen שבתון und מקרא קדש steht, so ist es wie diese ebenfalls eine von uns zu erfüllende Thätigkeit. זכרון ist der Rückblick auf das zurückgelegte Leben, und dieser Rückblick soll תרועה erzeugen, soll uns zur Änderung des Gott Mißliebigen, zur Rückkehr zu Gott und zu der dadurch bewirkten Wiedergewinnung unserer sittlichen Freiheit laden. Dieses an diesem Tage gebotene זכרון תרועה macht den Tag zum קדש, der uns Alle zu der Höhe seiner Bedeutung hinanruft.

4. B. M. 10, 7. werden zwei Tonweisen specifisch unterschieden. Es heißt dort: ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו, damit ist תקיע von הריע, also תקיעה und תרועה als zwei gesonderte Tonweisen und in ihrer Bedeutung für den Signal-Zweck unterschieden. תקיעה ist das zur Versammlung um Moses rufende Signal; תרועה des Signal zum Aufbruch. Wenn gleichwohl V. 5. und 6. die Bestimmung des Aufbruch-Signals nicht: והרעותם תרועה, תרועה יריעו, sondern ותקעתם תרועה, תרועה יתקעו, lautet, so ist damit das Aufbruch-Signal als ein aus תרועה und תקיעה combinirtes bezeichnet, die תרועה soll durch תקיעה eingeleitet (ותקעתם תרועה) und geschlossen werden (תרועה יתקעו), und unterscheidet sich davon das zur Versammlung berufende Signal dadurch, daß תתקעו ולא תריעו, daß da תקיעה ohne darauf folgende תרועה geblasen wurde. Siehe Rosch haschana 34, a. — תקע heißt Etwas fest und mit Nachdruck in ein Anderes bringen: einstoßen, einschlagen, versenken. Daher auch der symbolische Verpflichtungs-Handschlag, bei welchem das Merkmal der Festigkeit und des Nachdruckes in der beabsichtigten Wirkung liegt, der Einschlagende giebt damit seine Hand bleibend in die Hand des Andern. Hier beim Blas-Instrument bezeichnet es den durch anhaltendes Hineinblasen der Luft hervorgebrachten, anhaltenden, ununterbrochenen Ton (פשוטה). Es ist der Rufton. תרועה von רעע, רוע Brechen, bezeichnet den in kurzen oder längeren Tonstößen (תרועה oder שברים) gebrochenen Ton. Es ist der Ton der getriebenen beschleunigten Bewegung, der Aufbruch-Ton. Das aus תקיעה und תרועה kombinirte Signal zum Lageraufbruch und Weiterzug, ruft mit der תקיעה das Volk zu Moses hin. Folgte keine תרועה, so hätten sie zu ihm zu eilen und seine Befehle zu vernehmen. Die folgende תרועה ertheilt ihnen jedoch sofort dadurch das Zeichen des Ab- und Aufbruchs. Und die Schluß-תקיעה ruft sie nach geschehenem Aufbruch dorthin, wo Gott ihnen die neue Ruhestätte

24. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא־קֹדֶשׁ׃

24. Sprich zu Jisrael's Söhnen: Im siebten Monat am ersten des Monats soll euch Werkeinstellung sein, Therua-Rückblick, Berufung zum Heiligthum.

V. 24. יהיה לכם שבתון וגו'. Nicht wie V. 8. בחדש וגו' פסח לד', V. 27. אך בעשור וגו' יום הכפורים הוא, V. 34. בחמשה עשר וגו' חג הסכות, wird auch hier erst der Charakter des Tages, etwa יום תרועה יהיה לכם, und dann die Modalität der Feier, ausgesprochen. Vielmehr wird der Tag sofort nur durch die Aufgaben charakterisirt, die wir an ihm zu erfüllen haben, und entspricht diese Einleitung des siebten Monats ganz dem Begriffe, den wir bereits im vorigen Vers von dessen Festen angedeutet. Kein Gedächtnißtag erlangter Gottes-Spenden tritt mit ihm ein, sondern ein Tag der uns zur eigenen Thätigkeit an uns selber ladet. Seine Aufgaben heißen: שבתון: Einstellung unserer weltbearbeitenden, unsere Zukunft schaffenden Thätigkeit, und statt deren: זכרון תרועה. Aus 4. B. M. 10,5 .6. kennen wir תרועה, von Moses an das Volk gerichtet, als ein Tonsignal zum Lager-Aufbruch. Ebendas. V. 9. vom Volke an Gott gerichtet, als Aufruf zur einschreitenden Hilfe und Rettung bringenden That, als Tonsignal für den Hilferuf: קומה ד' ויפוצו אויביך וגו'. Es sind dies von Menschen ergehende, zu einschreitender, das Bestehende ändernder Thätigkeit aufrufende Tonsignale: das Instrument ist חצוצרה, ein von Menschen künstlich gebildetes Mittel. Wir kennen ferner aus 3. B. M. 25, 9. תרועה als Tonsignal für die Rückkehr aller Menschen und Güter aus fremder und entfremdender Hörigkeit in die ursprüngliche von Gott ertheilte Freiheit und Bestimmung. Es ist ein Aufruf zu tiefsteingreifender Aenderung der bestehenden sozialen Personen- und Güter-Verhältnisse, zur Wiederherstellung ihrer ursprünglichen aus Gott entspringenden Beziehungen. Es ist da Gott, der einzige wirkliche Eigner aller Menschen und Güter, in dessen Namen die תרועה den Aufbruch aus fremder Hörigkeit verkündet; darum nicht mit חצוצרה, dem künstlichen Menscheninstrument, sondern mit שופר, dem von Gott geschaffenen, ergeht hier das תרועה-Signal. Die Ueberlieferung (Rosch Haschana 34, b.) lehrt, daß auch die hier am ersten des siebten Monats angeordnete תרועה ebenso wie die am zehnten des siebten Monats im Jobeljahr (3. B. M. 25, 9.) mit שופר zu geschehen habe, daß überhaupt die תרועות des siebten Monats im innigen Zusammenhange stehen, שיהיו כל תרועות של חדש שביעי זה כזה. Damit ist aber sofort die Bedeutung unserer תרועה hier gegeben. Beide, die תרועה של יובל und die תרועה של ראש השנה sind בשופר, geschehen somit im Namen Gottes. Was jedoch die תרועה של יובל für die socialen Hörigkeits-Beziehungen von Menschen und Gütern bedeutet, das bedeutet die תרועה של ר"ה für die sittliche Beziehung des Menschen zu Gott. Mit תרועה של ר"ה tritt Gott ein in unsern Kreis als einziger wirklicher Herr und Gebieter über uns und alles Unsrige, und ruft uns hinaus aus jeder Entfremdung, wo, womit und wie immer wir durch Nichtachtung oder Uebertretung seines in seinem Gesetze uns offenbarten Willens uns einem Andern als Ihm, dem Einen Einzigen ergeben. Die jährliche

תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃ פ חמישי

23. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

sen; dem Armen und dem Fremden sollst du sie lassen, Ich, Gott, euer Gott.

23. Gott sprach zu Mosche:

---

sind der praktische Commentar zu der im Omer, noch mehr in שתי לחם חמץ durch das Gesetz vermittelst der Nation Jedem verheißenen und gewährleisteten, menschenwürdig selbstständigen Existenz. Ohne Gottes Gesetz reift nur dem Besitzenden ein menschenwürdiges, selbstständiges Dasein auf den gesegneten Äckern des Landes, der Besitzlose, Arme und Fremde muß auf das Mitleid und die Klugheit des Besitzenden warten, die anzusprechen eine „fortgeschrittene" Zeit fast zum Verbrechen stempelt, und deren „Almosen"-Spende den Empfänger erniedrigt. Nicht so die Nation, die den ersten Schnitt von ihren Äckern weg in das Heiligthum des Gesetzes ihres Gottes trägt und „wendet", und sodann zur Gedächtnißzeit der Empfängniß dieses Gesetzes in den שתי לחם חמץ in das Heiligthum dieses Gesetzes das Bekenntniß und Gelöbniß bringt, daß sie nur dann sich als die Nation dieses Gesetzes fühlen könne und wolle, wenn aus ihrem Wohlstand jedem ihrer Genossen ein menschenwürdiges, selbstständiges Dasein erwächst. In ihr reift der Acker und arbeitet die Hand nicht nur für den Besitzer und den Besitzenden. Auch der Besitzlose und Fremde ist so berechtigter Theilhaber an der Ernte, daß deren Versorgung für den Besitzenden eine Verpflichtung, und ihnen ein Recht bedeutet. Daran mahnen, wie wir dies zu Kap. 19, 9. 10. entwickelt, diese פאה und לקט-Gerechtsame der Armen, hinsichtlich deren ja dem Acker- und Feldbesitzer nicht einmal das Vertheilungsrecht, טובה הנאה, eingeräumt ist, (Siehe ים של שלמה Chulin 8), auf, daß das Recht achtende Gewissen der Besitzenden der Acker der Armen und Fremden werde, die Armenversorgung „Zedokoh": Pflichtgerechtigkeit werde, der Zedoko-Empfänger nicht minder als der Spender sein לחם חמץ habe und aufrecht bleibe in seiner Menschenwürde, und der Reiche in Versorgung seiner ärmeren Nationsgenossen nichts als die Tilgung einer Gottesschuld erblicke, die ihm mit jedem Fruchtkorn erwachsen, welches Gott ihm auf dem Acker seines Besitzes und seiner Arbeit gesegnet. Dieser Zedoko-Begriff ist der größte sociale Triumph des Gottes-Gesetzes im Gottes-Volke.

V. 23. Freiheit, Land, Gesetz und die aus diesen Faktoren erblühen sollende Wohlfahrt der Nation in allen ihren Gliedern, das sind die Güter, deren Gott zu verdankenden Ursprung das Fest des ersten und des mit ihm in engste Verbindung gebrachten dritten Monats immer auf's Neue zum Bewußtsein bringen soll. Peßach mit Omer, Schabuoth mit den beiden Chamez-Broden sind die Constituirungs-Feste der jüdischen Nation. Der siebte Monat ist nun der Monat der Besinnung und Prüfung unseres Verhaltens zu diesen von Gott uns gegebenen Faktoren unserer Gesammt- und Einzel-Wohlfahrt, auf daß wir uns zu jener Höhe der Reinheit und Wahrheit emporarbeiten, auf welcher allein der durch diese Faktoren verheißene Segen eines heiterglücklichen Seins und Lebens auf Erden seine Verwirklichung finden kann.

22. Und wenn ihr die Erndte eures Landes schneidet, sollst du die Ecke deines Feldes nicht ganz fortnehmen, indem du schneidest, und sollst das Aufzulesende deines Schnittes nicht aufle=

22. וּבְקֻצְרְכֶם אֶת־קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא־תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר

Empfängniß des Gesetzes gilt unsere מתן תורה=Feier. Den Vortag der Gesetzgebung, den letzten Tag der הגבלה und פרישה, den Tag, an welchem die Nation endlich der großen Weltbestimmung, Empfänger und Träger des Gottesgesetzes zu werden, sich würdig und bereit darstellte, repräsentirt der fünfzigste Tag der Omerzählung. Heißt doch überhaupt, — wie wir schon anderwärts bemerkt — abnorm gegen alle andern Feste, dieses Fest nicht nach dem an dem Festtage charakteristisch zu Vollziehenden, sondern: שבועות, somit nach der Wochenzählung, die vorbereitend zu ihm geführt. Es konzentrirt sich ja auch die Gesetzgebung mit Nichten auf den Sinai=Tag. Vierzig Jahre lang dauerte die Gesetzgebung und die Gesetzempfängniß, und die am Sinai vernommenen zehn Gebote haben keine größere Göttlichkeit und Heiligkeit, als irgend ein anderes der sechshundert und dreizehn Gebote und Verbote, die Gott uns durch Moses ertheilte. Ausdrücklich erklärt Gott die Bedeutung dieses Sinai=Tages nur als Einleitung zu dem durch Moses zu überbringenden Gesetze, als durch Selbsterfahrung die Thatsache zur Gewißheit erhebende Dokumentirung daß Gott zu dem Menschen reden kann und zu Moses geredet hat, auf daß wir vertrauensvoll die Gottesgesetze durch Moses Mund als Gottes Wort empfangen sollen. הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם. Wie daher die „Zehngebote" in dem öffentlichen Gottesdienste keine Aufnahme erhielten מפני תרעומת המינין, um der unjüdischen Auffassung keinen Vorschub zu leisten, als ob die „Zehngebote" das ganze Gottesgesetz bildeten, oder als ob ihnen auch nur eine größere Göttlichkeit und Heiligkeit innewohne (Siehe Berachoth 12, a.): so bildet auch wohl eine gleiche Rücksicht das Motiv des Gesetzes, das gerade den Tag der „Zehngebotoffenbarung" nicht zum nationalen Feste erhob.

In dieser offenbaren Absicht des Gesetzes, den שבועות=Tag als Schlußtag der von Peßach beginnenden Zählung charakterisirt zu erhalten, dürfte auch das Motiv zu suchen sein, das die Nation und deren Weise veranlaßte, dieses Fest עצרת zu nennen, ein Name, der im Gesetze diesem Feste nie beigelegt wird, vielmehr nur von dem Schlußmoed des Hüttenfestes und dem letzten Tage des Peßachfestes vorkommt. Siehe zu V. 36, und 4. B. M. 29, 35. 5. B. M. 16, 8.

חקת עולם בכל מושבותיכם לדרתיכם: Auch wenn ihr des nationalen Brodes verlustig und fern vom Lande des Gesetzes den Tag nicht als den „Bikurim=Tag der Chomez=Brode" begehen könnt, so bleibt עצם היום הזה, so bleibt er doch als fünfzigster Tag der Omerzählung, als Gedächtnißtag der Würdigmachung für die Gesetz=Empfängniß in ewiger Moed=Geltung.

V. 22. ובקצרכם וגו' Siehe zu K. 19, 9. 10. Diese Gesetze und deren Erfüllung

תורתנו, als die Zeit der Gesetzgebung. Und in der That giebt schon ein aufmerksames Lesen des 19. Kap. des 2. B. M. die Thatsache an die Hand, daß der Offenbarungstag des Gesetzes an dem sechsten oder siebten Tag des dritten Monats, somit an dem oder um den fünfzigsten Tag der mit dem sechzehnten Nissan beginnenden Tage- und Wochenzählung gewesen sein müsse, wie dies (Sabbath 86, b. f) ausführlich ermittelt wird.

Nach der allgemein in der Nation festgehaltenen Ueberlieferung war der Tag der Gesetzgebung an einem Sabbath, der Tag des Auszugs aus Egypten, der 15. Nissan, war nach סדר עולם an einem Freitag, nach der im Talmud (Sabbath 87, b.) gegebenen Notiz jedoch an einem Donnerstag. Demgemäß wäre nach סדר עולם in der That מתן תורה am fünfzigsten Tag vom 16ten Nissan, nach dem Talmud, der für uns maßgebenden Autorität, jedoch erst am einundfünfzigsten gewesen, wie schon מ"א zu א"ח K. 494. als auffallend bemerkt (Siehe חק יעקב das.); und der fünfzigste Tag nach dem Omer wäre nicht der Gedächtnißtag des Tages der Gesetzgebung, sondern des Tages vor der Gesetzgebung. Wir brauchen uns ja auch nur zu vergegenwärtigen, daß nach der eigentlichen Gesetzesbestimmung die Feststellung der Monatanfänge, somit auch die des Jiar und Siwan von der Wahrnehmung des neuen Mondes, קידוש על פי ראיה, bedingt ist, um einzusehen, daß der fünfzigste Tag nach dem Omer durchaus nicht an einen bestimmten Monats-Tag des Siwan gebunden ist, wie denn ja auch (Rosch Haschana 6, b.) die Notiz gegeben ist: עצרת פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבעה, daß das mit dem fünfzigsten Tag nach dem Omer eintretende Schabuotfest mitunter auf den fünften, sechsten oder siebten Siwan fallen könne. Würde auch das Gesetz die Feier des wiederkehrenden Monatstages der Gesetzoffenbarung als Gedächtnißtag derselben beabsichtigen, es würde uns dieses historische Datum ebenso präcis angegeben haben, wie den vierzehnten und fünfzehnten Nissan als Gedächtnißtage des Auszugs aus Egypten. Es dürfte aber eine solche Gedächtnißfeier so wenig in der Absicht des Gesetzes liegen, daß es vielmehr einer solchen irrigen Auffassung ausdrücklich durch die Bestimmung dürfte vorbeugen wollen: וקראתם בעצם היום הזה, womit —wie wir glauben— eben nichts Anderes gesagt ist, als: nicht auf den so naheliegenden Monatstag des Gesetzgebungsereignisses, sondern בעצם היום הזה auf den für die Darbringung der Bikurim-Brode bestimmten fünfzigsten Tag nach dem Omer, sollt ihr ohne Rücksicht auf den Monatstag, die euch (durch mündliche Lehre) wohlbekannte Festfeier bestimmen. קרא ist ja in diesem Kapitel der spezielle Ausdruck für die, in der durch die Nationalrepräsentanz zu vollziehenden Neumondsheiligung, gleichzeitig gegebene Feststellung der in den Monat fallenden Festtage. Hier aber soll nicht durch die Neumondsbestimmung des Siwan, sondern bereits durch die Neumondsbestimmung des Nissan und die dann von selbst sich ergebende Omerzählung der Festtag des Siwan gegeben sein.

Daß aber gerade nicht der Tag der Offenbarung am Sinai, sondern ein Schlußtag der zu diesem größten Ereigniß unserer Nationalgeschichte führenden Zählung —nach der, wie oben bemerkt in der Nation recipirten Weise, der Tag vor der Gesetzgebung, die nicht am fünfzigsten, sondern am einundfünfzigsten Tag stattgefunden— zum Festtag erhoben ist: Das dürfte eine Wahrheit des ernstesten Ernstes für uns enthalten.

Nicht der Thatsache der Gesetzoffenbarung, unserer Würdigmachung für die

21. Und ihr verkündet an eben diesem Tage, eine Berufung zum Heiligthum soll euch sein; kein Dienst-Werk dürft ihr schaffen: ein ewiges Gesetz in allen euren Wohnstätten für eure Nachkommen.

21. וּקְרָאתֶ֞ם בְּעֶ֣צֶם ׀ הַיּ֣וֹם הַזֶּ֗ה מִֽקְרָא־קֹ֨דֶשׁ֙ יִהְיֶ֣ה לָכֶ֔ם כָּל־מְלֶ֥אכֶת עֲבֹדָ֖ה לֹ֣א תַעֲשׂ֑וּ חֻקַּ֥ת עוֹלָ֛ם בְּכָל־מוֹשְׁבֹתֵיכֶ֖ם לְדֹרֹתֵיכֶֽם׃

---

jedem eigenthümlichen Geltung erschienen: מניח זה בצד זה ומניף (Menachoth 62, a), die שני כבשים lebend. Die שתי לחם finden ihren Zweck in den שני כבשים, und die שני כבשים sind die vermittelnden Ursachen der שתי לחם. Die jedem Gliede der Nation aus dem nationalen Boden erwachsende Existenzselbständigkeit wird Jedem gewährt, auf daß Jeder ein lebendiges Mitglied der Gott folgenden Gottesheerde werde, und nur als Gott folgendes Mitglied der Gottesheerde wird jedem das Brod der selbständigen Existenz.

Von dieser תנופה heißt es (Menachoth 62, a.): מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים, daß damit schädliche Winde und schädlicher Niederschlag von den Saaten und Früchten abgewendet werden. Nicht von bloß physischen Einflüssen ist der Äcker- und Felder-Segen des jüdischen Landes bedingt. Der physische Boden-Segen selber ist bedingt durch die selbstlose Entäußerung und Hingebung der Früchte des Boden-Segens an Gott und an die von Gottes Gesetz gewiesenen Gesammtzwecke eines Gott dienenden sittlichen Lebens. Nicht in dem physischen Himmel- und Erd-Raum, in den Räumen des Heiligthums des göttlichen Gesetzes springt die Segensquelle des jüdischen Landes.

קדש יהיו לה׳ לכהן. Nach Menachoth 45, b. bezieht sich diese Bestimmung auf die שתי לחם, von denen im Verse soeben ausgesagt war, daß, obgleich sie den charakteristischen Kernpunkt des Bikurim-Opfers bilden, sie dennoch im Opfer auch als durch die שני כבשים bedingt erscheinen. Hinsichtlich ihrer folgt nun schließlich die Bestimmung, daß ihre ganze Weihe an Gott in ihre Uebergabe an den כהן übergeht: קנאו השם ונתנו לכהן. Es kommt von diesen Chomezbroden nichts auf den Altar (K. 2, 12.). Vielmehr mit den כבשים dargebracht, sind die כבשים ihr מתיר, sie aber werden von זכרי כהונה בקדש gegessen und lehren, wie das durch den Boden des Gesetzes und für das Gesetz jedem Einzelnen verheißene und gewährte Brod selbstständiger Existenz priesterlich vor Gott also genossen werden soll, daß auch der leibliche Nahrungsgenuß heiliger Gottes-Dienst werde —

V. 21. וקראתם וגו׳, zu diesem Satze fehlt das Objekt; denn מקרא קדש יהיה לכם ist ein selbständiger Satz. Es ist somit im Texte nicht gesagt, was verkündet werden soll. איסור מלאכה עבודה und מקרא קדש will offenbar die hier angeordnete Festfeier mit בעצם היום הזה an den Tag der Darbringung des לחם בכורים, an den funfzigsten Tag der Omerzählung bleibend binden und feststellen, und setzt die Gründe voraus, die uns veranlassen könnten, die Festfeier an einem andern Tage halten zu wollen. Beides Momente, deren Erklärung nur aus der Tradition zu schöpfen sein dürfte.

Bekanntlich bezeichnet die in unsern Gebeten sich aussprechende Ueberlieferung den 2. B. M. 34, 22. 5 B. M. 16, 10. 16. חג השבועות genannten Bikurimtag als זמן מתן

20 וְהֵנִיף הַכֹּהֵן ׀ אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכֻּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה עַל־שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַיהוָה לַכֹּהֵן׃

20. Und es wendet der Priester diese zusammen mit dem Brode der Erstlinge eine Wende vor Gott, zusammen mit zwei Schaafen. Heilig seien sie Gott; dem Priester.

כבשים בני שנה לזבח שלמים. Es sind die einzigen שלמי צבור, Gesammtheitsfriedensopfer, die überhaupt existiren, und sie sind als שני כבשים, als Friedensopfer der Nation in allen ihren Gliedern zu begreifen. Sie kommen als wesentliche Ergänzung zu den שתי לחם hinzu. Es spricht damit die Nation aus, daß auf dem Boden der, durch das Gesetz und für das Gesetz, vermittelst des nationalen dem Gesetze hörigen Landes, gewährten Existenzselbständigkeit, nicht nur jeder Einzelne sein לחם חמץ, sein „selbständiges Brod", sondern eben damit, in dem Bewußtsein des von Gott und für Gott Gewährten ein heiteres, zufriedenes, unter dem Auge Gottes, seines Lebenshirten froh, weil heilig, genießendes Dasein gewinnen soll, wie dies im שלמים-Opfer zum Ausdruck gelangt, und hier als שלמי צבור für die Allheit der Nation im Heiligthum durch die Priester vollzogen wird. Eben aber als שלמי צבור, die nicht wie שלמי יחיד aus dem heiterglücklichen Gefühle beglückender individueller Glückszustände hervorgehen, sondern vielmehr der Gesammtheit die Bestimmung für ein beglückendes, heiter befriedigendes Leben zum Bewußtsein bringen, stehen sie wie עולה und חטאת in dem קדש קדשים-Ernst der Thatenweihe, wie חטאת אינן נאכלין אלא לזכרי כהונה und שחיטתן בצפון. (Sebachim 55, a.)

V. 20. והניף וגו׳ על לחם וגו׳ על שני כבשים. Sonst, wenn gleichzeitig Brode und Opferthiere oder deren Theile in תנופה gewendet und gehoben werden, liegen die Brode auf den Thier-Opfertheilen. Es ist da das Brod Zubehör und Ergänzung des Thieropfers. Die im Opferthiere ihren Ausdruck findende Persönlichkeit ist Träger des Brodes. Die Weihe der Persönlichkeit ist das Bedingende, und in ihr und mit ihr finden auch die Nahrungsgüter ihre Weihe. Hier ist aber das Brod, die שתי לחם, ja wie bemerkt in eigener, selbstständiger Bedeutsamkeit. Sie bilden das Charakteristische des Tages, sie sind מעכב את הכבשים, nicht umgekehrt, (V. 17.). Daher heißt es zuerst: והניף הכהן אותם על הלחם, da לחם עיקר. Von anderer Seite bleibt aber doch die Thatsache der Wesenhaftigkeit der Persönlichkeit in Beziehung zu den Nahrungsgütern aufrecht. Daher אם הזקקו זה לזה, wenn sie einmal in einer Opferhandlung verbunden worden sind, so מעכבין זה את זה, so kann auch das Brod nicht ohne die כבשים dargebracht werden, ja, wenn sie beide wie vorgeschrieben dargebracht werden, so hängt wie immer die קדושה der Brode von der קדושה der כבשים ab: כבשי עצרת מקדשין את הלחם בשחיטה (47, a.). Nachdem es daher erst hieß: אותם על לחם, wo לחם als עיקר erscheint, heißt es sodann berichtigend von diesem לחם auch: על שני כבשים, in welchem Ausdruck die כבשים als Träger der Brode erscheinen. In der praktischen Ausführung wurden hier daher weder die כבשים auf die Brode, noch diese auf jene gelegt, so daß sie beide neben einander in der

19. Und ihr vollziehet einen Ziegenbock zum Entsündigungs-Opfer und zwei jährige Schaafe zum Frieden-Mahlopfer.

19. וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים׃

---

geschickes der Nation. Es hat jeder Einzelne sein „Brod“ in Folge seines Antheils an der Gesammtunterordnung und Hingebung an die Leitung des „Hirten Israels“, und es erhält jeder Einzelne sein „Brod“, auf daß er seines Theils mitwirke an der Lösung der Aufgabe Israels, צאן מרעיתו zu sein. Eine Aufgabe, die sich nur in treuer Folgsamkeit in den von Seinen Gesetzen vorgezeichneten Wegen verwirklichen läßt. Durch diese Lösung wird dann die jüdische Gesammtheit פר אחד, der Eine Arbeitsstier auf Gottes Menschheitsacker, und erst auf dem Boden der Lösung dieser Gesammtaufgabe der Verwirklichung des göttlichen Willens auf Erden zum Aufbau des jüdischen Heiles im Innern und des Menschheitheils nach Außen, gewinnt jedes Glied dieser Gesammtheit die gleiche Wardeinung vor Gott, tritt die Gesammtheit in שני אילים hin, wird jeder Jude ein איל, ein in gesegneter Kraftfülle mustergiltig den Weg weisend voranschreitender Genosse. Die Gleichheit, die im Antheil an Wohlstand und äußerm Lebensglück eine Utopie bleibt, wird zur Wahrheit, zur vollen, jederzeit und von Jedem zu verwirklichenden Wahrheit auf dem Boden der Gesetzerfüllung und des darin allein gegebenen sittlichen Menschenwerthes. Im Güter-Antheil ward den beiden עשרונים des Omer nur Ein Gesammtantheil Oel und Wein und Weihrauch, und den beiden Chomez-Broden des Bikurim-Tages fehlten diese ganz. Allein in der sittlichen Energie der lebendigen Persönlichkeit winkt jedem Juden der gleiche Segen, die gleiche Kraft und die gleiche Bedeutsamkeit für die Aufgabe des Ganzen. Wie klein oder groß auch sein Antheil an dem der Gesammtheit verheißenen „Oel und Wein und Weihrauch“, seine selbstständige Existenz soll er finden (שתי לחם המין), und in reicher oder bescheidener Glücksstellung ein איל, ein mustergiltig voranleuchtender Mann werden auf dem Wege und zu den Zielen, die Gott gezeichnet — und als solcher gewinnt auch sein kleinster Antheil an den lebenkräftigenden und erheiternden Gütern des Lebens reichste Bedeutung, und wie den שבעת כבשים und dem פר der Gesammtheit so fehlt auch jedem איל der Gesammtvielheit weder sein מנחה noch sein נסך: ומנחתם ונסכיהם (wie 4. B. M. vorgeschrieben) אשה ריח ניחח לד׳—

V. 19. ועשיתם שעיר. Aber es tritt die Nation nie mit dem Ausdruck ihres פרים-כבשים-אילים-Emporopfer-Ideales zu Gott hin, ohne zugleich im שעיר לחטאת dem Bewußtsein Ausdruck zu geben, wie in sühnebedürftiger Unzulänglichkeit die nationale Vergangenheit und Gegenwart diesem Ideale gegenüber noch erscheint, und wie nur von dem Gelöbniß künftiger, שעיר-gleicher, unverlockbarer Festigkeit getragen, die Nation sich den Ausdruck ihrer idealen Bestimmung gestatten dürfe.

ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים: der Antheil an jenem Gesammtideal und dieser jede noch so unzulängliche Vergangenheit abschließenden, und das ewige Ideal immer zu neuer, heiterer Lösung bietenden Sühne, gesellt nun endlich zu den שני: שתי לחם המין

Eine, im Bunde ist, deren Geschick Er beherrscht und leitet, in deren Geschick Er sichtbar, deren Geschick nichts als eine Offenbarung Gottes in der Menschheit ist. Daß פר die mit ihrer That im Dienste Gottes wirkende Persönlichkeit ist, sowie איל die in Kraftfülle den Genossen Weg weisend voranschreitende, haben wir bereits wiederholt bemerkt. Wenn daher der durch das ראש חדש-Opfer gegebene Grundtypus der Moadim-Opfer: פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים לעולה ושעיר עזים אחד חטאת ist, so tritt die zur „Zusammenkunft mit Gott" geladene Nation als eine solche hin, deren jegliches Glied wirksam im Dienste Gottes steht, die darum in ihrer Gesammtheit die allen andern Menschen-Nationen in zur Nachfolge ladender, gottgesegneter Kraft voranschreitende Nation ist, deren ganze Geschichte nichts ist, als ein Gott offenbarender Fingerzeig Gottes, die daher mit allen diesen ihren Beziehungen und für alle diese sich ganz dem Thatendienste Gottes hingiebt, und wo sie verirrend in Gegensatz zu dieser ihr von Gottes Gesetzesheiligthum bezeugten, ewigen Aufgabe gerathen, künftige Festigkeit in der Treue, Vergangenheit sühnend gelobt. Nur am ר"ה und י"כ, wo ganz eigentlich das Bewußtsein bisheriger Unzulänglichkeit die Nation zu Gott ladet, und ebenso am שמיני עצרת-Tage, der Israel, selbst von „Haus und Habe" beraubt, selig mit dem Gesetze im Arme bei seinem Gotte festhalten will, erscheint die Nation nicht in ihrer individuellen Vielheit, sondern nur in ihrer Gesammtheit als die Nation des Gesetzes, nicht פרים בני בקר שנים, sondern nur פר אחד ist da im Emporopfer der Ausdruck der Dienstwirksamkeit im Menschenreiche Gottes; denn eben von hier, von dieser Gesammtaufgabe aus, soll am ר"ה und י"כ der Einzelne sich erst wieder in den reinen Stand im Dienste Gottes emporarbeiten, und nur eben der Gedanke der, trotz aller Unzulänglichkeit im Einzelnenen, doch unverlierbaren ewigen Bedeutung der jüdischen Gesammtheit als das Eine Volk des Gesetzes des „Einen", auf Erden, ist es, der auch das „Haus und Habe beraubte" Israel selig im Bunde mit Gott erhält.

Hier als Begleitung der שתי לחם finden wir nun dieselbe Opfergruppe der Moadim-Opfer, jedoch mit einigen Nuancen. Es ist פר אחד, wie am ר"ה, י"כ und ש"ע, es sind sieben כבשים wie an allen Moadim, allein es sind zwei אילים, was sonst nie wieder vorkommt, und es stehen כבשים voran; während bei allen מוספים die Ordnung: פרים oder פר, איל und כבשים lautet, sind die שתי לחם begleitenden Opfer: כבשים, פר und אילים geordnet. Von dem 4. B. M. 28, 26. für den ביכורים-Tag vorgeschriebenen מוסף unterscheidet sich die hier die שתי לחם begleitende Opfergruppe zweifach: durch die Zahl der Stiere und der Widder; dort sind es פרים שנים und איל אחד, hier: פר אחד und אלים שנים; und durch die Reihenfolge סדרן: dort stehen die פרים voran, hier die כבשים. Beide Gruppen sind daher durchaus nicht identisch; die im 4. B. M., חומש הפקודים, kommen am ביכורים-Tage in Folge seines allgemeinen מועד-Charakters als מוספים, die hier vorgeschriebenen in Folge seines speziellen Charakters als ביכורים-Tag, als חובה על הלחם, als Begleitung der שתי לחם. Diese verhalten sich zu jenen, ganz so wie die in אחרי מות vorgeschriebenen Opfer am י"כ zu den 4. B. M. 29, 7. für י"כ angeordneten מוספים. Dem in שתי לחם sich charakterisirenden Begriff des ביכורים-Tages gemäß stehen hier die שבעה כבשים voran. Die jedem Einzelnen durch das Gottesland gewährte Existenz-Selbstständigkeit ist ja Theil und Ausfluß des von Gott geleiteten und seine Nähe und Waltung dokumentirenden Gesammt-

18. Und ihr bringt mit dem Brode sieben Schaafe nahe, ganz, jährig, und einen jungen Stier und zwei Widder. Sie sollen Gott ein Emporopfer sein, und ihre Huldigungsabe und ihre Gußopfer: eine Feuerhingabe des Willfahrungs-Ausdrucks an Gott.

18. וְהִקְרַבְתֶּם עַל־הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן־בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַיהוָה וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה׃

---

dem Altare seines Gottes hin. Und dieses Brod ist Chomez, trägt das Gepräge socialpolitischer Freiheit und Selbstständigkeit, Güter, die das jüdische Volk nie ureigen hat, deren Repräsentanten שאור, es daher, ebenso wenig wie den Repräsentanten des Bodenreichthums, דבש, nie etwa durch Entäußerung auf dem Altar zum göttlichen Wohlgefallen, לריח ניחוח, zu umwandlen hat, die es vielmehr nur durch seine ganze Hingebung an Gottes Gesetz aus Gottes Händen gewinnen soll, die daher nur als durch das Gesetz verheißene und gewährte Güter in שתי לחם (חמץ) und בכורים (דבש), Erkenntniß und Anerkenntniß bezeugend, huldigend vor den Altar gebracht werden. (Siehe ausführlich oben K. 2, 11. 12.)

Und es sind zwei Brode, die das Brod der jüdischen Nationalexistenz und Selbstständigkeit repräsentiren, sie sind einander ganz gleich, werden jedoch נילושות אחת אחת ונאפות אחת אחת, jedes für sich allein ganz getrennt und besonders bereitet, aber es fehlt ihnen alles Oel und aller Weihrauch (Menachoth 59, a.). Sie drücken somit in noch höherem Grade als das Omer die Wahrheit aus, daß die jüdische Nation die Selbstständigkeit ihrer Gesammtexistenz nur in der gesicherten Existenz-Selbstständigkeit aller ihrer Glieder zu finden hat. Dem gegenüber ist jedoch ebenso noch entschiedener Wohlstand und Glück als nothwendiges Lebensattribut eines jeden Einzelnen verneint.

V. 18. והקרבתם על הלחם שבעת כבשים. שבעת כבשים: sieben Schaafe, eigentlich ja: eine Siebenzahl von Schaafen, eine in Schaafen dargestellte Siebenzahl; und so auch שבעת ימים eigentlich: eine von Tagen gebildete Siebenzahl. Wir haben bei den Gesammtheitsopfern bereits die Zahl Eins und Zwei als Bezeichnung der Nation als Gesammteinheit, oder als Gesammtvielheit kennen gelernt. Außer diesen ist es zunächst nur noch die Zahl Sieben, die normal in Gesammtheitsopfern wiederkehrt. Die, 4. B. M. 28, und 29. vorgeschriebenen מוספים sind nur durch diese drei Zahlen nuancirt, und auch den von dreizehn bis sieben abnehmenden פרי החג liegt, wie wir s. G. w. zu zeigen haben werden, die Siebenzahl zu Grunde. Wir haben bereits (Jeschurun Jhrg. V) entwickelt, wie nach der durch den Sabbath gegebenen Idee, die Zahl Sieben auf den mit der sichtbaren Welt verbundenen, in der sichtbaren Welt sich offenbarenden, die sichtbare Welt beherrschenden und leitenden unsichtbaren Einen hinweist. Ist daher כבש im Opfer der Ausdruck einer in ihrem Geschicke einer höhern Leitung folgenden Persönlichkeit, und im Gesammtheit-Opfer der Ausdruck der Nation von Seiten ihres einer höheren Leitung folgenden Geschickes: so wird die Nation als שבעת כבשים sich als eine solche darstellen, mit deren Geschicke Gott, der unsichtbare

17. Aus euren Wohnstätten bringt ihr zwei Brode der Wende aus zwei Zehnteln; sie sollen feines Weizenmehl sein, sie gesäuert gebacken werden; Erstlinge sind es Gott.

17. מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִ֣יאּוּ ׀ לֶ֣חֶם תְּנוּפָ֗ה שְׁתַּ֙יִם֙ שְׁנֵ֣י עֶשְׂרֹנִ֔ים סֹ֣לֶת תִּֽהְיֶ֔ינָה חָמֵ֖ץ תֵּאָפֶ֑ינָה בִּכּוּרִ֖ים לַֽיהוָֽה׃

*א׳ דגושה

---

hin nicht von den neuen Früchten zu bringen. העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש (Menachoth 84, b. 68, b.).

ממושבתיכם : ולא מחוצה לארץ (Menachoth 83, b.). תביאו. Nach ר׳ עקיבא (Menachoth 46, a.) ist הלחם מעכב את הכבשים ואין הכבשים מעכבין את הלחם, sind hier die שתי לחם das Bedingende, es kommen alle die in den folgenden V. genannten Opfer, und auch die Vers 19. 20. bestimmten so charakteristischen, und in תנופה mit den שתי לחם verbundenen שני כבשים nur im Anschluß an die שתי לחם, so daß wohl allenfalls die Brode ohne die כבשים, nicht aber die כבשים ohne die Brode gebracht werden können. Es ist eben לחם עיקר (das. 46, b.). Vielleicht hat darum in so anomaler Weise das א in תביאו ein Dagesch, um eben die הבאת שתי לחם, im Gegensatz zu allen andern mit Opfern verbundenen Menachoth, in den Vordergrund zu heben, und sie als den Mittelpunkt zu bezeichnen, um welchen sich alle die folgenden Opfer begleitend gruppiren. — שתים : שיהו שוות, שני עשרונים : שיהו שוות, sie sollen qualitativ und quantitativ gleich sein (ת״כ), wie überall, wo im Opfer Gepaartes auftritt, die möglichste Gleichheit gefordert wird. — סלת תהיינה im Gegensatz zum Omer, das aus Gerste bestand. חמץ תאפינה : im Gegensatz zu allen andern Menachoth, die nicht חמץ sein durften, und von denen selbst die שירים nicht חמץ gebacken werden durften, (mit alleiniger Ausnahme der לחמי תודה). Siehe K. 2, 11. 6. 10. Auf diese von חמץ zu bringenden שתי לחם ist schon K. 2, 13. hingewiesen, und haben wir dort, K. 2, 11. 12. und K. 7, 13. die Bedeutung der gerade aus חמץ zu bringenden Azereth-Brode ausführlich erläutert, und verweisen hierauf. — בכורים לד׳: diese beiden Brode waren jedes Jahr die erste Mincha, die von der neuen Frucht gebracht werden durfte, mit ihnen wurde überhaupt, wie bereits zum vorigen Vers bemerkt, der neuen Frucht der Zutritt zum Altare eröffnet, sie selbst aber mußten, nach einer Menachoth 83, b. enthaltenen vom רמב״ם הל׳ תמידים ומוספים VIII, 2. recipirten Halacha (siehe ל״מ das.) nicht unumgänglich von der neuen Frucht sein, שתי לחם הבאות מן הישן כשרות! Diese Halacha dürfte wesentlich unsere Auffassung dieser Chamez-Brode unterstützen und überhaupt das Ganze aus dem Bereiche einer bloßen Erntdefeier herausheben.

Das Omer war Gerstenmehl. Gerste repräsentirt aber nicht die eigentliche Menschen-Nahrung, sie ist מאכל בהמה (Sota 14, a. 15, b.) Es war also nur die physische Existenz, die im Omer durch den Bodenbesitz gewährt erschien. Erst am funfzigsten Tage, nach den siebenwöchentlichen Wochen- und Tage-Zählungen des Gott huldigenden Emporringens zur „Reinheit" des sittlich freien Menschthums, erst mit Eintritt des Gesetzgebungs-Gedächtnisses, tritt das jüdische Volk mit dem Menschenbrode aus Weizen zu

sondern auch die Zahl der damit zurückgelegten Tage sammt dem nun erreichten zusammensummirt.

Außer dem in den sieben Wochen siebenmal wirkend gedachten Sabbath muß also die damit zurückgelegte und erreichte Zeit von neunundvierzig und fünfzig Tagen an sich ihre Bedeutung haben. Nun kennen wir das Zählen von Tagen, und zwar einer Siebenzahl von Tagen, z. B. bei זב und זבה (K. 15, 13. 28.) und überhaupt das Zurücklegen siebentägiger Zeitperiode im Gebiete der טומאה und טהרה-Gesetze als das Hinausstreben aus dem טומאה-Zustande und das Zum-Abschluß-Bringen desselben um mit dem achten Tage in die Stufe der טהרה einzutreten. Ein siebenmaliges Zählen siebentägiger Zeitperioden, also ein Zählen von neunundvierzig Tagen, um erst mit dem funfzigsten Tag in einen neuen Zustand einzutreten, wäre somit die vollendetste Beseitigung sinnlicher טומאה-Befangenheit, und es brächte der funfzigste Tag den entschiedensten Eintritt in das טהרה-Reich sittlicher Freiheit. Wie das funfzigste Jahr die Neubegründung des jüdischen Staates auf dem Boden der allgemeinsten inneren socialen Freiheit brachte, so soll der fünfzigste Tag vom Omer zu der politischen äußeren Freiheit und Selbständigkeit erst die innere sittliche Freiheit als diejenige Errungenschaft bezeichnen, deren Anstreben wesentlich den Boden bedingt, auf welchem zu der gottgewährten Freiheit und Selbstständigkeit nun auch das Gottesgesetz aus Gottes Händen empfangen zu werden vermag. Jene, die politiche Freiheit, konnte passiv als Gottes Gnadengeschenk erhalten werden; Diese, die sittliche Freiheit, winkt nur als Errungenschaft siebenfältiger, angestrengter, innerer Arbeit an uns selbst.

Vergegenwärtigen wir uns, daß dem Obigen gemäß, der funfzigste, d. i. der Tag nach den siebenmal sieben Tagen in hohem Grade mit der Bedeutung des achten Tages der Milah in der Idee zusammenfällt, (Siehe Jeschurun 5 Jhrg. S. 13 f.) und fassen wir die Idee der Sabbathwochenzählung und die der Tageszählung bis zum fünfzigsten zusammen, so ergeben sie sich einfach als Ausflüsse eben der beiden Institutionen, Sabbath und Milah, mit denen Gott überhaupt den Grund zu Israel, als dem Volke seines Gesetzes gelegt haben wollte. Die Gottes-Huldigung in Natur und Geschichte und die damit gegebene Unterodnung des Menschen mit seiner Weltstellung in den Dienst Gottes, wie der Sabbath sie lehrt, und das Ringen nach sittlicher Reinheit durch freie Unterordnung des Leibes unter Gottes Sittengesetz, wie die Milah es fordert, das waren geschichtlich die Momente, deren Grundlegung im Volke dessen Constituirung als Volk des Gottesgesetzes lange vorangegangen war. Und eben diese Momente sind es, die durch die Tage- und Wochenzählung vom Omer zum Tage der Gesetzempfängniß jedes Jahr auf's Neue als vorangehende Grundbedingungen unserer großen Bestimmung zur Beherzigung gebracht werden.

והקרבתם מנחה חדשה לד׳: es sind dies die in V. 17. genannten שתי לחם. Sie sind מנחה חדשה, sie sind jedes Jahr die erste Mincha, die von der neuen Frucht gebracht werden durfte. Obgleich mit Darbringung des Omer die neue Frucht für den Profangenuß erlaubt wurde, so dauerte doch für den Tempel das Verbot bis zur Darbringung der שתי הלחם fort, und nicht nur מנחות, sondern auch בכורים und נסכים waren bis da-

16. bis zum Tage nach dem siebten Sabbath zählt ihr fünfzig Tage; und bringt dann Gott eine neue Huldigungsgabe nahe.

16. עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַיהוָה׃

Welt, und des die Welt beherrschenden Menschen, siebenmal an uns seine erziehende und heiligende Kraft im Werk schaffenden Leben erprobt haben, somit erst die Freiheit und die Basis unserer Selbstständigkeit und Erdweltbeherrschung: der Bodenbesitz siebenmal durch den Sabbath-Gedanken ihre Läuterung und Berichtigung empfangen haben, ehe wir des Gedächtnisses der Errungenschaft gewürdigt werden können, zu welcher die Zählung von der Freiheit und dem Bodenbesitze hinführt und in welcher somit die durch Boden besitz gesicherte Freiheit erst ihr wahrhaftes Ziel zu erblicken hat.

Ist nun diese Errungenschaft — wie die Ueberlieferung lehrt, und wir unten näher zu betrachten haben werden — keine andere, als das göttliche Gesetz, so begreifen wir sofort, wie dieses Gesetz die volle Durchdringung mit dem zur Huldigung Gottes und zum freudigen Eintritt in seinen Dienst erziehenden Sabbath als vorbereitende Vorbedingung setzt. Ist doch der Sabbath überhaupt älter als die jüdische Nation, und war doch auch faktisch die Wiedereinführung der Sabbath-Institution und zwar mit ihrer gotthuldigenden Bekenntnißthat der שביתה מלאכה und ganz besonders mit der durch diese gegebenen Erlösung von der Ueberwucht der Nahrungssorge, die der Gesetzgebung vorangehende, vorbereitende Erziehung des frei gewordenen Volkes zum Volke des Gottes-Gesetzes. Wenn wir das uns vergegenwärtigen, was wir zu 2. B. M. 16, 1. 2. über die Bedeutung des Manna-Sabbaths bemerkt, und das in den Worten seine volle Bestätigung findet, mit welchen 5. B. M. 8, 1—3 ff. noch Moses am Schlusse der Wanderung auf diese Mannaspeisung und deren Bedeutung für den treuen Gehorsam gegen Gottes Gesetz — לדעת את אשר בלבבך התשמר מצותיו אם לא — zurück zu blicken hatte: so tritt diese siebenfältige Sabbathwochenzählung vom „Omer" zum „Gesetze" in ein sich selbst aussprechendes Licht.

V. 16. תספרו חמשים יום, עד ממחרת וגו׳: die Zählung ist zweifach; sieben Sabbathwochen werden gezählt, wie es 5. B. M. 16, 9. heißt: שבעה שבועות תספר לך, und es werden die Tage bis zum fünfzigsten Tag gezählt, der den Tag nach der siebten Sabbath-Woche bezeichnet, מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי (Chagiga 17, b.). Dieser fünfzigste Tag ist das durch Zählen zu erreichende Ziel. Dieser fünfzigste Tag wird nicht gezählt. Es ist nicht unmöglich, daß das חמשים יום Apposition zu ממחרת השבת ist: bis zum Tage nach der siebten Sabbathwoche, dem fünfzigsten Tage, sollt ihr zählen. חמשים יום wie עשר יום ,ביום שנים עשר יום ,ביום עשתי (4. B. M. 7, 2. 28), wo auch der Begriff der Ordnungs-Zahl durch die Kardinalzahl in dem Sinne ausgedrückt ist: der Tag an welchem 11 Tage, 12 Tage vom Anbeginn der Zählung verflossen sind. Oder es ist hier das תספרו nicht ein solches ausdrückliches Zählen wie וספרתם לכם, und gleichwohl ist implicite damit gegeben, daß bis dahin nicht nur Wochen, sondern auch Tage zu zählen sind, da das Gesetz sich nicht damit begnügt, das Zurücklegen der sieben Sabbathwochen zu bezeichnen,

mand sich z. B. den Weingenuß für „Einen Sabbath“ abgelobte, קונם יין שאני טועם שבת אחר, geschah das Gelübde an einem Sabbath, ihm der Weingenuß bis zum folgenden Freitag inclusive, geschah es an einem Montag, Dienstag, Mittwoch u. s. w. der Wein ihm bis zum folgenden Sonntag, Montag, Dienstag u. s. w. אסור ist. Es wird somit jeder Sabbath als Anfang, Ziel oder Mittelpunkt einer sich ihm anschließenden oder um ihn gruppirenden bestimmten Zahl von Tagen begriffen, und bedeutet שבת תמימה einen Sabbath mit den sich ihm anschließenden, von ihm getragenen sechs Wochentagen, מיום ליום, wie es in der Mischna daselbst heißt. In der That erstreckt sich ja die Bedeutung des Sabbaths über die Wochentage vor und nach ihm. Die zu ihm führenden finden in ihm ihr Ziel und wollen in dem Sinne verlebt werden, daß an ihm das vollbrachte Werk nicht zu scheuen habe, huldigend dem Herrn und Meister zu Füßen gelegt zu werden. Die auf ihn folgenden sollen die Bethätigung des am Sabbath neu gewonnenen Geistes bringen und Zeuge davon sein, daß und wie man am Sabbath seinen Bund mit dem Herrn und Gebieter seiner Welt erneuet, und sich auf's Neue dessen Dienste geweihet. So werden ja überhaupt der Sonntag, Montag und Dienstag als Folge des vergangenen, Mittwoch Donnerstag und Freitag als Einleitung des kommenden Sabbaths begriffen. (Peßachim 106, a.). Wir glauben daher, daß auch hier שבע שבתות תמימות תהיינה nichts anderes heißt, als: sieben volle Sabbath-Kreise sollen erst eintreten, siebenmal soll der Sabbath seine volle, erziehende und heiligende Kraft an den unter seinem Weiheeinfluß stehenden, ihm vorangehenden und folgenden, schaffenden Werktagen, also an einem Sonntag, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag geübt haben, mögen diese nun dem Sabbath vorangehen oder ihm folgen. An welchem Tage der Woche daher der יום הנף, der 16te Nissan ist, ist er der erste einer siebentägigen, sich um den Sabbath gruppirenden Periode, die siebenmal voll eingetreten und zurückgelegt sein soll, bevor die hier gebotene Zählung ihr Ziel erreicht. Diese volle Sabbathperiode beginnt daher mit dem Eintritt des יום הנף, d. i. mit Eintritt der Nacht vom 15ten zum 16ten Nissan und da hat auch die Zählung zu beginnen. (Menachoth 66, a.)

Wir begreifen daher, warum es nicht heißt: וספרתם לכם וגו׳ שבע שבתות תמימות wie es in der Wiederholung des Gesetzes (5. B. M. 16, 9.) einfach lautet: שבעה שבועות תספר לך, vielmehr die Zählung hier zuerst allgemein, ohne Objekt, geboten ist und dann שבע וגו׳ תהיינה als selbständiger Satz folgt. שבתות ist nicht identisch mit שבעות. שבוע ist eine jede beliebige siebentägige Periode, שבת ist die vom Sabbath getragene siebentägige Periode. Als Objekt von וספרתם לכם würde die siebentägige Periode nur als eine, eben durch die Zählung gebildete erscheinen. Losgetrennt von dem Zählungsgebote, als selbstständiger Satz und „Sabbath“ genannt, ist es die objektive durch den Sabbath gegebene siebentägige Periode, die nur durch die Zählung zum Bewußtsein gebracht wird.

Es wird also vom Tage der Freiheit und des selbstständigen nationalen Wohlstandes zu „zählen geboten“, und damit werden diese Errungenschaften zuerst allgemein nicht als das Ziel, sondern nur erst als ein Anfang der nationalen Bestrebungen beherzigen gelehrt. Es wird sodann gelehrt, bis zur Erreichung des Zieles, zu welchem diese Zählung hinführt, müsse erst der Sabbath mit der an ihm immer auf's Neue einkehrenden Huldigung Gottes, als Schöpfers, Herrn und Meisters der von dem Menschen beherrschten

15. Und ihr zählt euch von dem Tage nach diesem Sabbath, von dem Tage eurer Darbringung des Omer's der Wende; sieben volle Sabbathe sollen es sein;

15. וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת־עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה:

---

noch בזמן שאין בהמ״ק קיים, der Tag der Darbringung, der Sechszehnte, יום הנף כלו אסור ganz mit zu dem איסור gehört (עד ועד בכלל) oder schon mit האיר פני מזרח, mit Tagesanbruch des Sechszehnten der היתר eintritt (עד ולא עד בכלל). עומר ist übrigens מתיר בהשרשה, d. h. durch die Darbringung des Omer wird jede Frucht erlaubt, die bis dahin bereits im Boden Wurzel geschlagen hat; die aber nur gesäet worden, aber noch nicht im Boden wurzelt, so wie alle erst nach dem Omer gesäete Frucht, bleibt bis zum Omer des nächsten Jahres אסור (Menachoth 71, a). — בכל מושבותיכם: Kidduschin 37, a wäre durch בכל מושבותיכם d. i. בכל מקום שאתם יושבים auch חוצה לארץ mit begriffen. Nach einer andern Ansicht jedoch חדש als מצוה התלויה בארץ nur in א״י אסור und durch מושבותיכם nur die Bestimmung gegeben, daß איסור חדש erst לאחר ירושה וישיבה, nach völliger Besitznahme des Landes einzutreten habe. (Siehe das. und Menachoth 68, b.) (ועיין שו״ת כנסת יחזקאל י״ד סי׳ מ״א דס״ל דאף דק״ל דהחדש בח״ל דאורייתא והחדש אסור אף בשל נכרים מ״מ ה״מ בא״י אבל בח״ל מותר בשל נכרים ע״ש).

V. 15. וספרתם לכם ממחרת השבת וגו׳: וספרתם לכם. שתהא ספירה לכל אחד וא׳, nicht die Nation in ihrer Gesammtheit, durch ihre Repräsentanz, wie beim Jobel, wo וספרת לך (Kap. 25,1, 8.) an diese, an das ב״ד gerichtet ist, sondern die Nation in allen ihren Gliedern, jeder Einzelne der Nation ist zum Zählen verpflichtet (Menachoth 65, b. תוספ׳ das.). Also ממחרת השבת, wenn ihr nicht nur das Gedächtnißfest eurer Freiheit gefeiert habet, sondern auch bereits die Thatsache eurer Selbstständigkeit durch Besitz und Genuß eines eigenen Landes euch vor Gott zum Bewußtsein bringet, also des Besitzes jener beiden Güter inne seid, der Freiheit und des selbstständigen Wohlstandes, die sonst das Ziel aller nationalen Wünsche und alles nationalen Strebens zu sein pflegen, sollt ihr euch erst am Anfange eurer nationalen Bestimmung begreifen und nun erst zu der Errungenschaft eines andern Zieles hin zu zählen beginnen. So wird 5. B. M. 16, 9. dieses Zählen-Gebot also ausgesprochen: מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות. Wenn die Sichel am Getreide beginnt, beginnst du zu zählen, u. s. w. Wo Andere zu zählen aufhören, fängst du deine Zählung an.

שבע שבתות תמימות תהיינה. Die Beifügung תמימות zu שבתות beweist entschieden, daß hier unter שבת nicht ein Sabbath-Tag verstanden sein kann. „Ganze volle Sabbathe" muß nothwendig eine aus mehreren Tagen bestehende Zeitperiode bezeichnen. Nun wissen wir aus Nedarim 60, a., daß im hebräischen Sprachgebrauch שבת אחד, „Ein Sabbath", einen Sabbath mit den zu einem Sabbath gehörigen sechs Wochentagen bezeichnete, gleichgiltig, ob diese Tage dem Sabbath vorangingen oder ihm folgten. So, daß wenn Je-

14. וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד־עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת־קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם׃ ס

14. Und Brod, durch Röſten gewonnenes Mehl und grüne Körner ſollt ihr nicht eſſen bis eben an dieſem Tage, bis ihr das Opfer eures Gottes gebracht habet; ewiges Geſetz für eure Nachkommen in allen euren Wohnſtätten.

---

eines Geſammtheitsopfers, ob dieſelben in der Zahl: Eins, oder in der Zahl: Zwei auftreten. Ebenſo wie (4. B. M. 10, 3. 4.) zur Berufung der Nationalrepräſentanz, der נשיאים und ראשים, ſomit der Geſammtheit als Einheit begriffen, das Signal mit Einer חצוצרת gegeben wurde, das Signal mit Zwei חצוצרת aber die Berufung der Gemeinde in allen ihren Gliedern, ſomit der Geſammtheit als Vielheit begriffen, bedeutete: ſo iſt auch im קרבן צבור die Einzahl: Ein פר, Ein איל, Ein כבש, der Ausdruck für die Geſammtheit als Einheit, hingegen Zwei פרים, Zwei אלים, Zwei כבשים der Ausdruck für die Geſammtheit in allen ihren Gliedern, der Geſammtheit als Vielheit. Wenn daher hier dem Einen כבש des Geſammtheit-Omer-Opfers Zwei עשרונים סלת als Mincha beigegeben ſind, ſo iſt damit geſagt, daß die jüdiſche Nation keinen Geſammtnationalwohlſtand kennen ſoll, bei welchem der Einzelne darbt. Vielmehr hat ſich die Geſammheit nur dann reich zu denken, wenn durch ihr Zuſammenwirken kein Einzelner ihrer Angehörigen hungert, wenn jedes einzelne Glied ihres großen Ganzen „ſein עשרון" hat. Dagegen iſt das „Oel und der Wein" der Geſammtheit nur als Einheit zugeſagt. „Reichthum und ungetrübte Lebensfreude" iſt nicht jedem Sohne des Geſetzes in ſeinem Einzelleben zugeſichert, לא יחדל אביון מקרב הארץ, und es gehört der Schmerz und das Weh wie die Freude mit zu den Prüfungsaufgaben eines vollendeten jüdiſchen Lebens. Nur in dem Gedeihen der Geſammtheit ſoll der Einzelne ſich reich, und in der unſterblichen Blüthe ſeiner Nation auch ſeinen Antheil an unzerſtörbarer Lebensfreude finden. Zu den zwei עשרונים „Mehl" Ein רביעית Oel und Ein רביעית „Wein".

V. 14. ולחם וקלי וכרמל. Aus Kerithoth 5, a. iſt erſichtlich, daß קלי das aus dem friſchen Getreide durch Röſten gewonnene Mehl (wie oben K. 2, 14.), כרמל aber die unveränderten, grünen Getreidekörner, לא נשתנה מברייתו, ſind. Es iſt ſomit חדש, die neue Frucht, d. i. die oben zu V. 10. genannten fünf Getreidearten, in jeglicher Geſtalt nicht zum Eſſen geſtattet. עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם. Nach Sucka 41, a. b. ſind hiermit zwei Termine des היתר-Anfangs beſtimmt: בזמן שאין בהמ״ק קיים, wenn Tempel und Altar nicht vorhanden ſind und die Darbringung des Omer-Opfers nicht möglich iſt: עד עצם היום הזה, ſo bringt יום הנף, bringt der zur Darbringung beſtimmte Tag die Genußerlaubniß für die neue Frucht; בזמן שבהמ״ק קיים, bei vorhandenem Tempel und Altar aber tritt die Erlaubniß עד הביאכם את קרבן וגו׳ mit der Darbringung des Omer ein. In Beziehung auf den erſten Termin differirt die Auffaſſung, ob עד ועד בכלל oder ולא עד בכלל, ob das „bis" incluſive oder excluſive zu verſtehen ſei, ob nemlich

12. Und ihr vollzieht am Tage eurer Omer-Wende ein ganzes jähriges Schaf, Gott zum Emporopfer.

13. Und seine Huldigungsgabe zwei Zehntel seines mit Oel durchmengtes Weizenmehl, eine Feuerhingebung an Gott, zum Ausdruck der Willfahrung; und sein Wein-Gußopfer ein Viertel Hin.

12. וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת־הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַיהוָה׃

13. וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן אִשֶּׁה לַיהוָה רֵיחַ נִיחֹחַ וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין׃

*ונסכו ק׳

---

gung, oder doch vor dessen Schnitt, das Schneiden des neuen Bodenertrags untersagt, so wie denn auch, V. 14, bis zu diesem Tage der Genuß dieses neuen Bodenertrags in jeglicher Gestalt verboten ist. Bis zum Omer-Tage ist somit Acker-Rast, das Getreide steht auf dem Halme und darf nicht geschnitten und nicht genossen werden. Eine solche Acker-Rast heißt aber ohne Weiteres: שבת. So K. 25, 2. ff. ושבתה הארץ שבת לד׳ u. s. w. Am 15ten Nissan war somit noch שבת הארץ und der 16te, der Omer-Tag, mit welchem dieser „Sabbath" aufhörte, war in buchstäblichem Sinne מחרת השבת.

V. 12. 13. ביום הנפכם את העומר: קצירה וספירה בלילה והבאה ביום (Menachoth 56, a.) Schnitt und das davon beginnende Zählen (V. 12.) geschieht in der Nacht, die Darbringung aber erst am Tage. In das helle Bereich des sittlich freien Menschenlebens, nicht in das dunkle Nachtgebiet physisch gebundenen Naturseins gehört, wie alle Opferdarbringungen, das Omer. — כבש תמים בן שנתו: der mit Peßach begonnene, und durch Thamid ewig fortgesetzte normale Ausdruck der jüdischen Nation in ihrer Beziehung zu dem „Hirten" ihres Lebens und Geschickes, aus der im עומר התנופה der Gesammtheit und Gott geweihten und dem Geiste seines Gesetzes huldigend dargereichten National-Boden-Erndte als lebendige Einheit hervorgehend, die in der Totalität ihres Seins und Wollens in ewiger Jugendfrische sich der Führung und Leitung ihres Gottes hingibt, und zu der Höhe des von ihm gewiesenen Zieles hinanstrebt, und in diesem Hinanstreben zum göttlichen Ziele sittlich nationaler Vollendung auch ihr „Mehl und ihr Oel und ihren Wein" als מנחה ונסכים mit in das Bereich göttlich geadelter sittlicher Ziele der Nation hineinhebt. Da dürfte es denn in hohem Grade bezeichnend sein, in welcher Weise hier, wo der durch den Bodenbesitz anzustrebende Nationalwohlstand vor Gott zum Ausdruck kommt, dieser Ausdruck sein eigenthümliches Gepräge erhält. Während nämlich sonst das Mincha eines כבש nur Ein עשרון ist (Siehe 4. B. M. 15, 4.), sind hier zum Mincha des כבש העומר zwei עשרונים bestimmt. Der Wein bleibt jedoch nur einfach: Ein רביעית, und lehrt die Halacha (Menachoth 89, b.), daß ebenso auch das Oel zum Mehl nur das einfache Maaß: Ein רביעית bleibt, worauf auch das Kethib נסכה hinweise, welches das zur Mincha gehörige נסך, d. i. das Oel, dem נסך des כבש, d. i. dem Weine gleichstelle, נסכה דמנחה כנסכו דיין (siehe Raschi das.) und für beides nur das einfache Maaß: Ein רביעית statuire. Nun ist ein charakteristischer Unterschied bei den Opfer-Objekten eines קרבן צבור,

Bestimmung enthalten, daß dies Omer von der früh reifenden Gerste zu bringen ist. (Siehe das.) Hier tritt nun noch die Bestimmung der תנופה hinzu. Die Bedeutung dieser, aus einer horizontalen Bewegung von sich und zu sich nach allen vier Seiten מוליך ומביא, und einem Heben und Senken מעלה ומוריד bestehenden Handlung haben wir zu 2. B. M. 29, 24 erörtert. Ihr folgt die, bei allen selbständigen Menachoth, von denen ein Theil, wie hier, oder die ganz auf den Altar kommen, vorgeschriebene Handlung der הגשה בקרן דרומית מערבית (Siehe zu K. 2, 8.). Durch die Handlungen der תנופה wird das im Omer repräsentirte, materielle Nahrungs-Moment (Mehl), der Wohlstand (Öl) und die sinnliche Befriedigung (Weihrauch) alles selbstischen (תנופה) und alles blos irdischen (הרמה) Charakters entkleidet und in den Dienst der Gesammtheit und Gottes gestellt, und sodann in הגשה dieser Ausdruck unserer ganzen irdischen Existenz mit allem ihren Wohlstand und Lebensglück dem göttlichen Gesetze und dem aus ihm zu schöpfenden Geiste huldigend zu Füßen gelegt, unter dessen beherrschendem Einfluß allein diese Gesammtheits- und Gottes-Weihe unserer irdischen Existenz ihre Bethätigung finden kann. Diese הגשה ist die eigentliche Lösung des והבאתם וגו׳ (Menachoth 60, b).

ממחרת השבת יניפנו הכהן. Im Gegensatze zu der sadducäischen Auffassung, die in diesem ממחרת השבת einen Tag nach dem Sabbath, somit einen ersten Wochentag, einen Sonntag erblicken will, so daß das auf den fünfzigsten Tag von der Omerdarbringung bestimmte Schabuoth-Fest immer auf einen Sonntag falle, und diese Interpretation und Schabuoth-festbestimmung zu einem Stichblatt ihrer Traditionsleugnung macht, lehrt die Halacha (Menachoth 65 a b.), daß unter diesem ממחרת השבת kein anderer als der 16. Nissan, der Tag nach dem ersten Mazzafesttage zu verstehen sei. Es wird dort auch das Ungeeignete, ja das geradezu Absurde dieser sadducäischen Interpretation unter Anderm auch darin nachgewiesen, daß das Gesetz unmöglich könne sagen wollen, die Darbringung solle am Tage nach dem Sabbath im Sinne des שבת בראשית, des gewöhnlichen Wochensabbaths, geschehen, da es ja deren mehr als fünfzig im Jahre gebe und völlig unbestimmt gelassen wäre, welchen dieser Sabbathe das Gesetz gemeint habe. Auch hat man sehr richtig bemerkt, eine sadducäische Interpretation müsse ja dann auch das עד ממחרת השבת השביעית des V. 16. vom Wochensabbath verstehen. Ist aber der erste Tag der Zählung „ein Tag nach dem Sabbath", so ist der fünfzigste nicht ein Tag nach dem siebten sondern nach dem achten Sabbath. Maimonides (הל׳ תמידין ומוספים VII, 11) weist auch auf Josua 5, 11 ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח hin, wo, ganz übereinstimmend mit der tradirten Halacha, der Genuß von der neuen Landesfrucht an den Tag nach dem ersten Festtag geknüpft ist. Es würde somit dieser erste Festtag, der fünfzehnte Nissan, hier שבת genannt sein, vermöge des ihm innewohnenden שבתון-Charakters, der ihn durch איסור מלאכה עבודה von den folgenden Mitteltagen unterscheidet.

Immerhin kommt es sonst nicht vor, daß unter שבת ein י״ט verstanden wird, und fehlte auch im Gesetzestexte das Merkmal, daß gerade der erste und nicht der letzte Festtag, ja auch שבתון, gemeint sei, wogegen jedoch Wessely in seinem Commentar bemerkt, daß dann der Text füglich ממחרת החג gesagt hätte.

Vielleicht löst sich die ganze Schwierigkeit durch folgende Erwägung. Unmittelbar im Verse zuvor wird das Omer ראשית קצירכם genannt und damit vor dessen Darbrin-

10. Sprich zu Jisrael's Söhnen und sage ihnen: Wenn ihr zu dem Lande kommt, das ich euch gebe, und seine Erndte schneidet, so bringt ihr das Erstlings-Omer eures Schnittes zum Priester.

10. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי־תָבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת־קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת־עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל־הַכֹּהֵן׃

11. Und er wendet das Omer vor Gott zum Ausdruck eures Willens, am Tage nach diesem Sabbath wendet es der Priester.

11. וְהֵנִיף אֶת־הָעֹמֶר לִפְנֵי יְהֹוָה לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן׃

---

auf den vierzehnten Mond-Tag, Chanucka ist das Schemini Azereth des Galuth, das Verharren und Ausharren bei Gott und seinem Gesetze selbst in abwärts steigendem äußerem Geschicke und fällt wie dieses in abnehmenden Mond.

V. 10. כי תבואו לארץ: לא נתחייבו בעומר קודם שנכנסו לארץ (Menachoth 84, a). Wenn ihr also nicht nur die Freiheit, sondern auch die nationale Selbständigkeit erlangt habt die der Besitz eines eignen Landes gewährt, וקצרתם את קצירה, und ihr schneidet des Landes Erndte, bringet, was das Land erzeugt hat, in euren Besitz, והבאתם וגו׳ so bringet ihr das erste geschnittene Omer, d. i. ein der Tages-Nahrung Eines Menschen entsprechendes Maaß (siehe 2. B. M. 16, 36.) zum כהן, zu eurem Vertreter in Gottes Gesetzheiligthum. Was der Boden erzeugt und die Sonne gezeitigt, ist nicht Euch, ist dem Gesetze des Gottesheiligthums zur Lösung seiner Aufgaben gewachsen. Und dieses Omer sei ראשית קצירכם, seinem Schnitt darf kein anderer vorangehen. Es bezieht sich dieses קצירה und קצירכם jedoch nur auf diejenigen Boden-Erzeugnisse, in welchen die eigentliche Erndte des Landes und der Nation erblickt wird, es sind dies die Getreidearten, die eigentliche Brodfrucht: חיטה שעורה כוסמת שבולת שועל und שיפון, dieselben Früchte die auch in der Mazza- und Challa-Mizwa den Begriff Brod repräsentiren (Menachoth 70, a b). Und auch von diesen Früchten ist der Schnitt vor dem Omer nur von solchen Feldern verboten, die für deren Gedeihen geeignet sind, auf welche somit die eigentliche Erndte-Hoffnung hinblickt, nicht aber von בית השלחים שבעמקים, von künstlicher Bewässerung bedürftigen und tiefliegenden Äckern. Von solchen wurde auch das Omer nicht gebracht. ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר (Menachoth 71, a. Siehe תוספות 68, a.)

V. 11. והניף וגו׳. Oben K. 2, 14—16 ist bereits bestimmt, daß dieses מנחת בכורים, diese Huldigungsgabe des Erstlingschnittes, nicht als Ähren, sondern, wie jede andere Mincha, als Mehl, mit Oel und Weihrauch gebracht, und davon ein קומץ von Mehl und Öl sammt allem Weihrauch dem Altarfeuer übergeben wird. Es ist dort auch die Procedur angedeutet, in welcher aus den frischen Getreidekörnern sofort Mehl gewonnen wird. Zu dem dort gegebenen Ausdruck אביב ist auch die von der Überlieferung gelehrte

9. Gott sprach zu Mosche: | 9. וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר:

chen Lichte und der göttlichen Gnade finden mögen, die ja nach der Stellung, die wir Gott gegenüber einnehmen, wächst und schwindet, und der wir mondgleich aus dem tiefsten Dunkel immer wieder entgegen streben sollen. Heißt ja Gott in der Waltung seiner Gnade und seines Rechtes Sonne und Schild: כי שמש ומגן ד' אלקים (Ps. 84, 12.). Soll uns doch die Sonne nicht das Licht unserer Tage und der Mond nicht den Abglanz für die Nächte bieten, sondern Gott uns das ewige, nimmer untergehende Licht einst werden. לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך והיה ד' לך לאור עולם וגו' לא יבא עוד שמשך וירחך לא יאסף כי ד' יהיה לך לאור עולם ושלמו ימי אבלך (Jes. 60, 19. 20.) Sieht uns doch der Anfang dieses Kapitels einst von Gottes Licht überstrahlt, Völkern und Königen Weg leuchtend am Nacht-Erd-Himmel der Nationen als Gottes-Licht-Träger aufgehen: קומי אורי וגו' כי הנה החשך יכסה ארץ וגו' ועליך יזרח ד' וכבודו עליך יראה והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך (das. 1—3)

Halten wir diesen Gedanken einmal fest, so würde der Vollmondstag dem Zustande der vollsten Ueberstrahlung mit dem Licht und der Gnade Gottes entsprechen, der Neumondstag dem erst zu beginnenden Emporringen aus Nacht und Dunkel zum Licht und zur Gnade, das erste Viertel einem bereits erlangten ersten steigenden Stadium zu vollem Licht und voller Gnade, so wie das letzte Viertel dem sich bereits neigenden Stadium der Entfernung aus der Licht- und Gnaden-Nähe Gottes, und dürften die unsern Festen bestimmten Mond-Tage sehr mit dem Charakter dieser Mondphasen sich im Einklang finden. Die beiden Feste der Schöpfung und Erhaltung unseres Nationaldaseins, das Mazzoth- und Hüttenfest, beide volle Spenden göttlicher Gnadenakte, fallen auf den Vollmondstag. Die Spende des Gesetzes ist nur zur Hälfte ein Gnadenakt Gottes; Gott giebt das Gesetz; aber daß es seinen Segen an uns vollbringe, dazu muß unsere eigene Arbeit der Erkenntniß und Erfüllung hinzutreten. Die Gesetzgebung und ihr Fest fällt in die Zeit des ersten Viertels. Der uns aus der Gottes-Ferne zum Emporringen zu Licht und Gnade aufrüttelnde Theruа-Tag trifft uns im Licht suchenden Neumonds-Dunkel. Und wir müssen erst durch eigene Arbeit an uns selbst in den Tagen der Rückkehr zum Lichte das erste Viertel überschritten haben, müssen erst im lichtigen Vorwärtsstreben, auf halber Bahn vom ersten Viertel zum Vollmond hin, die Gotteshand ergreifen, die uns „Vergangenheit" sühnend, Dunkel lichtend, zur Würdigkeit des vollen Lichtes helfend fördern will, ehe wir sodann am Vollmondstag im heitern Vollstrahl seiner Gnade vertrauensheiter unsere Hütten auf Erden bauen und uns der Fülle seiner „Gaben" freuen. Das Fest endlich, das uns, mit dem Gesetze im Arm, „heiter ausharren und bei Gott verharren" lehren will, selbst wenn die sichtbaren Zeichen seiner Gnade schwinden, die Hütten fallen und keine seiner Gaben die Hand mehr faßt, שמיני עצרת, fällt in das letzte Viertel, in die Phase des scheidenden Mondes. Auch die beiden aus der Geschichte unseres Galuth stammenden Feste, פורים und חנוכה, fallen in die charakteristisch entsprechenden Mondphasen. Purim ist das Peßach des Galuth und fällt wie dieses

6. Und am fünfzehnten dieses Monats ist das Gott geweihte Mazzoth-Fest; sieben Tage sollt ihr nur ungesäuerte Brode essen.

7. Am ersten Tage soll euch Berufung zum Heiligthum sein, kein Dienst-Werk dürft ihr schaffen.

8. Und ihr bringet sieben Tage Gott eine Feuerhingabe nahe; am siebten Tage ist Berufung zum Heiligthum, kein Dienst-Werk dürft ihr schaffen.

6. וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמַּצּוֹת לַיהוָה שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ׃

7. בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ׃

8. וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַיהוָה שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא־קֹדֶשׁ כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ׃

---

den seiner Leitung das Geschenk des Lebens und der Freiheit immer auf's Neue zu empfangen (Siehe zu 2. B. M. 12, 3—11, 14, 27, 48).

V. 6. ובחמשה עשר יום. Und mit jeder Wiederkehr des 15. Nissans, des Tages der Erlösung חג המצות לד׳, hat das erlöste und seine Freiheit genießende Volk immer wieder und wieder mit dem ungegohrenen Brode, dem Erinnerungs-Zeichen der Knechtschaft, dem Merkzeichen der nur durch Gott gewonnenen Freiheit, und dem Bekenntnißzeichen der Ihm gegenüber ewig verbleibenden Hörigkeit sich zum geschlossenen „Kreis" um Gott zu sammeln, und שבעת ימים מצות תאכלו, und durch Fernhaltung jedes gegohrenen Brodes aus seinem Genuß, sich sieben Tage mit den durch die Mazza vertretenen Wahrheiten zu durchdringen. (Siehe 2 B. M. zu 12, 8. 15. 18. 39.) Daß שבעת ימים מצות תאכלו nur die Negation ausdrückt, wenn man Brod essen wollte, nur ungesäuertes essen zu dürfen, ist bereits zu V. 15 das. erläutert. — חג המצות, drei Ausdrücke bezeichnen den Begriff „Fest"; מועד, רגל, חג. מועד nach unserem Zusammenfinden mit Gott, רגל: nach unserm Zusammenfinden mit seinem Gesetze in seinem Heiligthume, חג nach unserm Zusammenfinden mit der Nation in deren, um Gott sich sammelnden Kreis (siehe 2 B. M. 5, 1.).

V. 7, 8. Siehe zu 2. B. M. 12, 16. מלאכת עבודה: ein objektives, im Erden-Dienst vollbrachtes Werk, im Gegensatz zu מלאכת אוכל נפש, dem subjektiven, persönlichen Genuß vermittelnden Werke (siehe das.)— והקרבתם אשה לד׳ und so auch V. 25. 27, 36: die 4. B. M. 28, 29. näher bestimmten Fest-Opfer, מוספים. Siehe zu V. 1. — והקרבתם אשה לה׳: die durch Hingebung an Gottes Gesetzes-Feuer zu suchende Gottes Nähe ist das gemeinsame Ziel aller מועדים, das durch jeden מועד nach der ihm innewohnenden Bedeutung von deren Standpunkt aus gewonnen werden soll.

Wir haben bereits zu 2. B. M. 12, 2. S. 111 des Wortes der Weisen gedacht, die den Ausspruch החדש הזה לכם: durch דוגמא שלכם erläutern und damit die Bedeutung unseres Mond-Festkalenders in den Gedanken zusammenfassen, daß wir in den Licht- und Dunkel-Phasen des Mondes das Vorbild unserer innern und äußern Ueberstrahlung mit dem göttli-

4. אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְהוָה מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר־תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם׃
5. בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבָּיִם פֶּסַח לַיהוָה׃

4. Dies sind die Zusammenkunfts-bestimmungs-Zeiten Gottes, Berufungen zum Heiligthum, die ihr in der für sie bestimmten Zeit zu verkünden habet.

5. Im ersten Monat am vierzehnten des Monats, zwischen den beiden Abenden ist das an Gott gerichtete Peßach.

---

dieses, der Menschenwahl enthobene, fixirte Wesen seiner Anforderung macht deren Genügen zu dem huldigenden Weltopfer an Gott. Und שבת הוא לד׳ בכל מושבותיכם, und als solcher tritt er überall bei uns ein, wo und wie weit wir auch über die Erde zerstreut uns befinden mögen. Hinsichtlich aller andern מועדים sind wir an die Nation, an deren Bestimmung durch ihre Repräsentanz, somit an den örtlichen Mittelpunkt dieses unseres Nationallebens gewiesen. Die Heiligkeit des Sabbaths ist aber älter als die Nation. Sie bedarf der nationalen Vermittlung nicht. Es ist der Mensch, der seinem und der Welten Schöpfer zu huldigen gerufen ist. Wo er sich befindet, tritt der Sabbath in seine Gotteswelt zu ihm ein, und ladet ihn durch Niederlegung seiner Herrschaft, durch Opferung „seiner" Welt dem wirklichen Weltherrscher zu huldigen— מושב דכתב רחמנא גבי שבת למה לי איצטריך ס״ד אמינא הואיל ובעניינא דמועדות כתיבא תיבעי קידוש כי מועדות קמ״ל (Kiduschin 37, b. Siehe תוספ׳ 37, a. ד״ה והרי שבת.)

V. 4. אשר תקראו אתם במועדם. Wenn schon das Eintreten des Fest-Monats in die entsprechende Jahreszeit durch die Jahresbestimmung der Nationalrepräsentanz, עיבור שנה (Siehe zu V. 2.) regulirt ist, so hängt das Eintreten des Festtages auf den bestimmten Monatstag wiederum von Festsetzung des Monat-Anfangs durch dieselbe Nationalrepräsentanz zu jeder Neumondszeit, קידוש החדש, ab. (Siehe zu 2. B. M. 12, 2.) Diese den Festtag bedingende Verkündigung des Monat-Anfanges hat במועדם, in der, durch das durch Zeugen konstatirte Sichtbargewordensein des neuen Mondes, gegebenen Zeit, zu geschehen, und um dies in der gegebenen Zeit zu ermöglichen, durften, wenn es sein mußte, die Zeugen selbst מחלל שבת sein, um zeitig vor dem ihrer harrenden ב״ד zu erscheinen. (Rosch haschana 21, b.)

V. 5. בחדש הראשון, in dem, zum Anfang des jüdischen Nationaljahres bestimmten Erlösungs-Frühlings-Monat (2. B. M. 12, 2.), am 14ten des Monats: bei jeder Wiederkehr des letzten Tages der Knechtschaft, בין הערבים, in der Zeit, die bereits zu dem mit der Nacht des fünfzehnten eintretenden Tage der Erlösung überleitet, und diese Nacht schon dämmernd ankündigt, (siehe zu 2. B. M. 12, 6) פסח לד׳, tritt immer wieder und wieder die zwischen Leben und Tod, zwischen Freiheit und Knechtschaft, die jüdischen Häuser prüfend wägende Zeit ein, und immer wieder und wieder hat dem entsprechend das jüdische Volk seine Häuser und in ihnen jede Seele jeden Hauses wie in der ersten, ernsten Hoffnungsstunde der jüdischen Nationalgeburt im Peßach-Opfer Gott zu weihen, um aus den Häu-

ושבת והזמנים, weil, wie es Beza 17, a. erläutert wird, שבת nicht ישראל מקדשי ליה, sondern שבת מקדשא וקיימא, und wird dies Berachoth 49, a. als ein einheitlicher Gottesakt begriffen, ענין אחד הוא שקדושת ישראל תלויה (לפי גירס׳ הרי״ף) הא בהא תליא, siehe ר״ן das. בקדושת השבת וקדושת הזמנים וראשי חדשים תלויה בקדושת ישראל).

שבתון siehe (2. B. M. S 191, f.). מקרא קדש. Da, wie bemerkt, für den Sabbath keine Verkündigung stattfindet, vielmehr es ihn wesentlich charakterisirt, daß seine Heiligung nicht durch eine Verkündigung bedingt ist, so kann hier und überhaupt מקרא קדש nicht das Substantivum verbale von קרא, verkündigen, sein, und auch אשר תקראו אתם מקראי קדש (V. 2) nicht heißen, die ihr als Heiligthum verkünden sollt; vielmehr dürfte מקרא in dem Ausdruck מקרא קדש ganz in dem Sinne zu nehmen sein, wie 4. B. M. 10, 2. למקרא העדה: Berufung zum Heiligthum oder vielmehr: Berufung zum „Heiligen". Während nemlich מקדש fast ausnahmlos nur einen heiligen Raum, das Tempelheiligthum, bedeutet, (— nur 4. B. M. 18, 29 את מקדשו ממנו bezeichnet es den aus einer Masse als heilig auszuscheidenden Theil —) bezeichnet קדש den Begriff des Heiligthums überhaupt, wie in שם קדשי und sonst, und auch überhaupt ein jedes heilige Objekt. So heißt ja auch Israel קדש: קדש ישראל לד׳ (Jirmija 2, 3.), und auch der Sabbath heißt קדש, ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם (2. B. M. 31, 14.). Ist aber des Menschen Heiligkeit nichts Anderes als schwankenloses Bereitsein für seine Pflicht, so entspringt die Heiligkeit von Objekten, von Räumen und Zeiten nur aus ihrer Bestimmung, uns über Alles dieser Pflichtbereitschaft Entgegenstehende emporzuheben und für unsere Pflicht bereit zu machen. Jedes קדש ist daher ein קדש „מקרא", es „ruft uns ab, hinaus und hinan" aus Versunkenheit und Befangenheit in sinnlichem pflichtlosen Sein und Wollen, und hinan zu der Höhe rückhaltloser, hingebungsvoller Bereitschaft für unsere Pflicht, und zwar jedes קדש vermittelst der Kraft der besondern Wahrheit, deren Träger und Verkünder zu sein, seine Bedeutung ausmacht. Die מועדי ד׳ nun, die auf Grund von Gottesoffenbarungen in Natur und Geschichte uns zur Vereinigung mit Gott ladenden Gedächtnißtage und welche eben durch diese Anforderung, die sie uns bringen, ein מקרא קדש werden, warten, um uns zu diesem קדש zu berufen, auf die Verkündigung der Nation: אשר תקראו אתם מקראי קדש; der שבת aber ist an sich ein מקרא קדש, er ist der Urtypus und der Urborn aller Heiligung des Menschen zur Pflicht, ja die Huldigung der Gottesherrschaft in Natur und Geschichte, die er vertritt, und die in dem שבתון des Menschen ihren Ausdruck finden soll, ist die einzige Prämisse zum Aufbau der Pflichtidee überhaupt. Alle מועדים setzen daher den שבת voraus und er ist der einzige Tag, der firirt und ohne Menschenbestimmung von Gott zum קדש geheiligt ist, ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אתו (1. B. M. 2, 3.), daher מקרא שבת שבתון קדש. Bei allen andern מועדים ist auch ihr איסור מלאכה nur eine Folge ihres מקרא קדש-Charakters (siehe zu 2. B. M. 12, 16.), beim Sabbath liegt איסור מלאכה in seinem Wesen, er ist durch שבתון zu begehen, weil er שבת ist, und das was er als שבת שבתון ausdrückt, macht ihn zum מקרא קדש.

שבת היא לד׳: nicht um dem Ruhebedürfniß des Menschen zu genügen, sondern ein Tag der Gotteshuldigung ist der Sabbath, ein Ausdruck dieser Gotteshuldigung seine שביתה und שבת היא לד׳, er ist firirt von Gott gegeben, von Gott geheiligt, und eben

3. Sechs Tage soll Werk geschaffen werden und am siebten Tage ist der Sabbath der Werkeinstellung eine Berufung zum Heiligthum, kein Werk dürft ihr dann schaffen; es ist Gott Sabbath in allen euren Wohnstätten.

3. שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא־קֹדֶשׁ כָּל־מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שַׁבָּת הִוא לַיהוָה בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם׃ פ

Gesetze wach werden, sich entwickeln und gestalten, daß nur unserm eigenen sittlichen Aufblühen, unserer eigenen sittlichen Reife, unserem eigenen sittlichen Vollendungsreichthum Er die Blüthe unserer Fluren, die Reife unserer Früchte, die Fülle unserer Scheuer segnend gewähre, wie sein Wort wiederholt und wiederholt es ausgesprochen: אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע ואכלתם את לחמכם לשבע וישבתם לבטח בארצכם! (K. 7. 26—5 u. sonst.)

V. 3. 'ששת ימים וגו. das Sabbathgebot kommt wiederholt im göttlichen Gesetze vor, und immer in Beziehung zu einer andern Seite des jüdischen Lebens, für welches ja der Sabbath die Grundinstitution bildet. So der Sabbath der Schöpfung (1. B. M. 2. 1), der Sabbath der Wüste in Beziehung zum Nahrungsstreben (2. B. M. 16, 22 ff.), der Sabbath im Dekalog als Träger des ganzen jüdischen Gottbewußtseins (2. B. M. 20, 8), der Sabbath in seinen Consequenzen für das humane und sociale Leben (2. B. M. 23, 12), das Sabbathheiligthum in seinen Beziehungen zum Tempelheiligthum, (31, 13. f. 35, 2. f.), der Sabbath in seinen Beziehungen zur Erziehung (3 B. M. 19, 3), der Sabbath in seinen Beziehungen zur heidnischen Mantik („19, 30). Hier steht nun der Sabbath in seinen Beziehungen zum Festkreis des Jahres. Es waren soeben diese Festzeiten als מועדי ד', als zur Zusammenkunft mit Gott bestimmte Zeiten bezeichnet worden, אשר תקראו אותם מקראי קדש, die die Nation selbst auf Gottes Geheiß und nach göttlicher Anweisung sich zu Berufungen zu ihm festzustellen hat, und deren Heiligkeit wesentlich durch diesen freien Bestimmungsakt der nationalen Gesammtheit bedingt ist. Dem gegenüber steht sofort an der Spitze der Sabbath, als der einzige ein für allemal von Gott fixirte und geheiligte Tag, dessen Feststellung nicht von der Nation auszugehen hat, dessen Heiligkeit nicht aus der Nation hervorgeht, der nicht erst von der Nation als „Berufung zum Heiligen" zu verkünden ist, der vielmehr mit seinem Eintritt selbst מקרא קדש ist, und sich somit als der einzig gegebene Ausgangspunkt und Höhepunkt der geheiligten Zeiten ankündigt, ihre Basis bildet, und in ihnen seine Verwirklichung finden will. In der That ist ja der Sabbath, dieses Tagessymbol der Herrschaft Gottes in Natur und Geschichte, die Menschheit-Erziehungs-Institution, aus welcher und für welche Israel hervorgegangen, und alle durch Israel zu heiligenden Zeiten haben ja kein anderes Ziel als diese durch den Sabbath postulirte Menschenerziehung zur Huldigung Gottes in der Natur und Geschichte, an Israel und in Israel zur Wahrheit zu machen. So lautet auch die Schlußformel unserer Fest-Sabbathe מקדש השבת וישראל והזמנים und nicht מקדש ישראל

Mondmonaten um fast elf Tage dem Sonnenjahr gegenüber zurück, so daß ohne Regulirung z. B. der 15te Nissan jedes Jahr um etwa 11 Tage früher wiederkehren und somit rückläufig alle Jahreszeiten durchmachen würde. Daher der Kanon: על שלשה דברים מעברין את השנה, aus drei Rücksichten wird ein Monat, der Monat Adar II, eingeschaltet: על האביב ועל פירות האילן ועל התקופות (Sanhedrin 11, b), um die Festmondmonate im Einklange mit den Sonnenjahreszeiten zu erhalten. Es hatte somit die Nationalrepräsentanz astronomisch den Sonnenlauf und den dadurch bedingten Eintritt des Frühlings- und Herbstanfangs im Verhältniß zu den Festmonaten jedes Jahr, und ebenso die muthmaßliche Reife der Boden- und Baumfrüchte in's Auge zu fassen, und danach das Einschalten oder Nichteinschalten eines Monats zeitig zu bestimmen. Da damit ein Spielraum eröffnet war, und es z. B. für den im Allgemeinen festzuhaltenden Einklang der Festmonate mit der Jahreszeit gleichgiltig sein konnte, ob schon dieses Jahr oder erst im nächsten Jahre ein Monat eingeschaltet werde, so durften bei deren Feststellung auch noch andere Rücksichten Beachtung finden, z. B. מפני הדרכים מפני הגשרים ומפני תנורי פסחים ומפני גליות ישראל שנעקרו ממקומן ועדיין לא הגיעו, z. B. unwegsam gewordene Wege und Brücken, die das Hinaufwandern zur Tempelstadt hinderten, Zerstörung der Peßach-Oefen durch die Wintersregenzeit, Kürze der Zeit für das Eintreffen bereits auf der Wanderung begriffener Nationalgenossen aus der Diaspora, so wie sekundär auch noch andere Motive, מפני הגדיים טלאים וגוזלות שעד לשנה, wie das noch Zurücksein der Opferthiere im Wuchs שלא פרחו (das. 11, a.). Alles liegt in der hier ausgesprochenen Aufgabe: אשר תקראו אותם אתם אפי׳ מקראי קדש, und gilt auch für עיבור השנה wie für קידוש החודש der große Satz: אתם אפי׳ שוגגין אתם אפי׳ מוידין אתם אפי׳ מוטעין, daß selbst wenn aus Irrthum, oder mit Bewußtsein, oder durch falsche Angaben irregeleitet die Nationalrepräsentanz eine den wirklichen jahreszeitlichen Verhältnissen nicht entsprechende Bestimmung getroffen haben sollte, dennoch אלה הם מועדי, אין לי מועדות אלא אלו (Rosch haschana 25, a. ת״כ z. St. (Vergl. 2. B. M. 12, 2. zu החדש הזה לכם). Ist doch das Fest des חדש האביב, das חג הקציר ביכורי מעשיך, das חג האסיף ebensowenig eine einen Natur verherrlichenden Sonnen-Kult darstellende Frühlings-, Sommer- und Herbstfeier, als die Neumondfeier fern ab von jedem Heidenthum eines Mondkultes steht. Wie die Mondes-Erneuung nur eine Veranlassung ist, unsere Erneuung zu feiern, so sind die jüdischen Frühlings-, Sommer- und Herbst- Feste ja מקראי קדש, rufen ja ganz eigentlich weg aus der Umgebung der Natur, weg von Acker und Feld, von Wald und Flur, rufen hinauf, hinan, hinein in das Tempelheiligthum des göttlichen Sittengesetzes, und setzen vielmehr einem Natur verehrenden Heidenthum die laut protestirende Wahrheit entgegen, daß nicht unter der Gunst einer Frühling, Sommer und Herbst gestaltenden Sonnen-Macht unsere Boden- und Baumfrüchte reifen und unsere Speicher sich füllen, sondern die, gerecht und liebevoll unsere Treue oder Untreue gegen seinen, in sein Heiligthum niedergelegten Gesetzeswillen richtende, freie Waltung unseres Gottes es ist, die unsern Frühlingen die Blüthe, unsern Sommern die Reife und unsern Herbsten die Fülle gewährt und versagt, und daß nur, wenn wir unser ganzes sittliches und sociales Verhalten der Licht- und Feuer-Macht seines uns gegebenen Gesetzes also zur weckenden, entwickelnden und gestaltenden Herrschaft frei unterstellen, wie die Saaten und Fruchtkeime unter der Licht- und Feuer-Macht seiner der Natur gegebenen

אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי יְהוָה אֲשֶׁר־תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי׃

sage ihnen: Zusammenkunft-Bestimmungs-Zeiten Gottes die ihr als Berufungen zum Heiligthum verkünden werdet, die sind meine Zusammenkunftbestimmungs-Zeiten.

---

setzlichen Ausspruch, und zwar ist מועדי ד' אשר תקראו אתם מקראי קדש Subjekt, אלה הם מועדי Prädikat, und wird damit eine wesentliche Bedingung ausgesprochen, an welche der Charakter eines Tages als מועד ד' geknüpft ist. „מועדי ד' die ihr als מקראי קדש verkündet, die sind meine מועדים." Eine von Gott zum מועד bezeichnete Zeit wird nur dadurch zum מועד ד', daß die Nation sie als מקרא קדש verkündet. Damit ist das große Prinzip ausgesprochen, das wir bereits zu קידוש החדש (2. B. M. S. 108 f.) entwickelt, nach welchem die jüdischen Neumond- und Festtage nicht astronomisch also fixirt sind, daß mit Eintritt des astronomischen Zeitpunktes der Tag ohne weiteres von selbst zum Neumond- und Festtag geheiligt wäre. Vielmehr sind für Beide astronomische Mond- und Sonnenumlaufszeiten nur bestimmt, um in ihrer Veranlassung und im Einklang mit ihnen Zeiten für jüdisch-nationale Neumond- und Fest-Tage, d. h. für מועדים, für Zeiten der Zusammenkunft Jsrael's mit Gott zu bestimmen und zu heiligen. Ein Prinzip, durch welches unseren Neumond-, Frühlings-, Sommer,- und Herbstfesten jeder Schein eines heidnischen naturvergötternden Mond- und Sonnen-Kultes genommen ist, und die Zusammenkunftzeiten Gottes mit Jsrael aus dem Hörigkeitsverhältniß eines Herren und seiner Knechte, in das Liebesverhältniß eines Vaters und seiner Kinder gehoben wird, die in den aus beiderseitiger Bestimmungswahl hervorgegangenen Zusammenkunftszeiten nur einer gegenseitigen liebenden Sehnsucht genügen. Hier ist nur zuerst die Bestimmung gegeben, daß die Feststellung des Festjahres, durch dessen Anfang der Eintritt der Feste in die entsprechende Jahreszeit gegeben ist, von der Bestimmung und Verkündigung der Nationalrepräsentanz bedingt ist.

Es haben nemlich die מועדים eine doppelte Beziehung: eine jahreszeitliche und eine geschichtliche. Hinsichtlich der erstern sind sie an gewisse Jahreszeiten und Entwickelungsstadien der Bodenprodukte gebunden. Das פסח- und Mazzoth-Fest ist an den חדש האביב (5. B. M. 16, 1.) gewiesen; das שבועות-Fest ist das חג הקציר בכורי מעשיך (2. B. M. 23, 16.), ist der יום הבכורים (4. B. M. 28, 26.); das סוכה-Fest ist חג האסיף תקופת השנה (2. B. M. 34, 22). Daraus ergeben sich drei Anforderungen für die Feststellung unserer Feste in Beziehung zu deren jahrzeitlichem Charakter: תקופה, es soll einmal der erste Tag des Mazzoth-Festes, der 15te Nissan, bereits in die Frühlings-תקופה, תקופת ניסן, und mindestens der letzte Tag des סוכה-Festes schon in die Herbst-תקופה, תקופת תשרי, fallen; אביב, zum Mazzoth-Fest soll bereits das Getreide seine entsprechende erste Reife haben; פירות האילן, zum שבועות-Feste die Baumfrüchte also gereift sein, daß deren בכורים dargebracht werden können. Frühlings- und Herbst-Anfang, Getreide- und Baumfruchtreife sind jedoch Momente, die an den Jahreslauf der Sonne und an deren Einfluß geknüpft sind. Die Jahresmonate des jüdischen Kalenders sind aber Mondmonate und bleibt ein Mondjahr von zwölf

2. Sprich zu Jisrael's Söhnen und דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ .2

sen unterscheiden sie sich wie Raum und Zeit. Wie Raum der Begriff des Beharrlichen ist, so hat das räumliche Gottesheiligthum das ewig Göttliche: das Gottesgesetz und das ewig Menschliche: die Menschennatur, in ihren ewigen gegenseitigen Beziehungen zum Gegenstande. Und wie die Zeit der Begriff des wechselnden Nacheinander der Erscheinungen ist, so haben die zeitlichen Gottesheiligthümer das sich in dem Wechsel der Zeiten manifestirende Göttliche: Gottes Offenbarungen in Natur und Geschichte, und das zeitlich Menschliche: unsere menschlichen und nationalen Beziehungen zu Natur und Geschichte zum Gegenstande.

Die Gesetze, welche den Schluß des vorigen Abschnittes bilden, מחוסר זמן, אותו ואת בנו, פגול ונותר, haben außer ihrem bereits angedeuteten inneren begrifflichen Zusammenhange noch das Gemeinsame, daß sie innerhalb des gesetzlichen Kreises des räumlichen Gottesheiligthumes zeitlichen Beziehungen eine bedeutsame Berücksichtigung einräumen, und zwar sind es auch eintägige und siebentägige Perioden, in denen sich diese Beziehungen bewegen. Der Möglichkeit einer Bethätigung der Mutterliebe des Thieres an seinem Jungen muß eine Periode von sieben Tagen eingeräumt gewesen sein, אותו ואת בנו verbietet ebenso eine Opferhandlung innerhalb Eines Tages, wie פגול und נותר gerade eine Opferhandlung innerhalb Eines Tages fordern, und trägt da ein ganzer Tag den Charakter von einer Handlung die an ihm geschehen. Es liegt nicht fern zu glauben, daß eben der zeitliche Charakter dieser Opferbestimmung bedeutsam zu den nun folgenden zeitlichen Gottesheiligthümern überleitet, die sich ja ganz in solchen eintägigen und siebentägigen Zeitperioden bewegen.

Nichts kennzeichnet so die Selbständigkeit eines Mannes als sein unbeschränktes Dispositionsrecht über seine Zeit. Wer über seine Zeit verfügen kann, der ist frei. Wem die Verfügung über die Zeit eines Andern zusteht, der ist dessen Herr. In Egypten war keine Minute unser, und der Mangel dieses Verfügungsrechts über die Zeit kennzeichnete uns noch im Momente der Erlösung als Hörige und machte die Mazza zum Symbol unserer Hörigkeit. Indem Gott über unsere Zeit verfügt und Tage und Wochen aus dem Zeitlauf unseres Jahres herausgreift und der Verwendung nach seiner Bestimmung vorbehält, spricht Er sich als unser Herr aus, und wird dieses Zugebotestellen unserer Zeit das sprechendste Symbolum unserer Gottes-Hörigkeit, in die wir aus der Hörigkeit an Menschen übergegangen, und die eben uns für alle Zeiten hin frei gemacht hat und macht. Wie aber diese unsere Beziehung zu Gott nicht nur als das Verhältniß eines Knechtes zum Herrn, sondern als das eines Kindes zum Vater zu begreifen sein soll, das spricht eben sofort der folgende Satz, der die Gesetzgebung über die Zeit Gottesheiligthümer einleitet, bedeutsam aus.

V. 2. מועדי ד' וגו'. Offenbar ist dieser Satz nicht als Einleitung zu einer Aufzählung der Feste zu fassen. Es würde sonst heißen: אלה מועדי ד' אשר תקראו אותם מקראי קדש oder kürzer: אלה הם מועדי. Vielmehr bildet der Inhalt des Verses einen selbständigen ge-

Kap. 23. 1. Gott sprach zu Mosche: כג 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

Kap. 23. Mit der letzten Gesetzesgruppe des vorangehenden Abschnittes hat die mit dem Bau des אהל מועד begonnene Tempel-Gesetzgebung ihren eigentlichen Abschluß gefunden. Die in diesem Abschnitte folgenden Gesetzbestimmungen über die Feste stehen zunächst nur dadurch mit der Tempelgesetzgebung in Zusammenhang, daß ein jedes dieser Feste zugleich die Verpflichtung der Darbringung eines Nationalopfers bringt, והקרבתם אשה לד׳, wie es bei jedem heißt. Allein die Bestimmung dieser Festopfer ist nicht der eigentliche Gegenstand dieses Abschnittes. Ihre Darbringungspflicht wird hier nur ganz allgemein angedeutet, und findet sich deren nähere Bestimmung erst 4. B. M. 28. 29. Vielmehr ist ihre zeitliche Aufeinanderfolge im Jahrescyklus, סדרן, wie es im Sifri zu 5. B. M. 16, 1. heißt, und die nähere Bestimmung der jedem Feste eigenthümlichen Festgebote, in deren Erfüllung seine besondere Bedeutung zum Ausdruck kommt, der Gegenstand dieses Kapitels. מזכיר פרשת מועדות בשלש מקומות heißt es, das. im ספרי, בתורת כהנים מפני סדרן, בחומש הפקודים מפני קרבן, במשנה תורה מפני צבור. An drei Stellen enthält das Gesetz einen Abschnitt über die Feste, im Leviticus wegen ihrer Ordnung, in Numeri wegen der Opfer, im Deuteronom um die Verpflichtung der öffentlichen Festbelehrung der Gemeinde zu lehren. Daß aber die Festopfer, מוספין, nicht schon hier in תורת כהנים, wohin, wie wir meinen sollten, sie ganz eigentlich hingehören, sondern erst im 4. B. M. folgen, dürfte wohl auch darin ein Motiv finden, daß um die nationalen Festopfer in ihrer vollen Bedeutung zu würdigen, die Nation erst sich selber in ihren Beziehungen zu ihrer großen Aufgabe aus den Erfahrungen kennen gelernt haben sollte, die erst die Ereignisse auf den prüfungsvollen Wanderungen durch die Wüste zu Tage förderten, welche eben den Inhalt des 4. B. M. bilden.

Die eigentlichen drei Wanderfeste, רגלים, sind allgemein bereits 2. B. M. 23, 14. f. und 34, 18. f. erwähnt. Zwei derselben, שבועות und סוכה, erhalten hier erst ihre genauere zeitliche und ihre nähere gesetzliche Bestimmung. ר״ה und י״כ, deren Bedeutung ohnehin mit erst später erfolgten Ereignissen, עגל und מיתת בני אהרן, zusammenhängt, treten erst hier in den Festcyklus des Jahres.

Ein Begriff ist den Festinstitutionen, die hier folgen, und den Tempel- und Opfer-Institutionen, deren Gesetzgebung mit der vorangehenden letzten Gesetzesgruppe im Wesentlichen abschloß, gemeinsam, es ist dies der Begriff: מועד (Siehe 2. B. M. S. 109.). Was der Tempel räumlich ist, das ist das Fest zeitlich. Beide haben unsere Vereinigung mit Gott zum Ziele. Jener stellt das Gottesgesetz als ewigen Mittelpunkt in den Mittelpunkt unserer räumlichen Welt nieder, und spricht: Dein Weg zu Gott, hier ist er dir gewiesen. Dieses hebt bestimmte, durch Gottes Thatoffenbarung gekennzeichnete Zeiten im wechselnden Jahreslauf hervor und spricht: In diesen Zeiten war Gott euch einst nahe, so oft sie wiederkehren, erwartet Gott euch zu jedesmal erneuter Vereinigung. Aber in ihrem We-

עדה, einen Gesammtkreis repräsentiren) wenn da, in jüdischer Öffentlichkeit, die Verletzung des Gesetzes mit angedrohtem Tode von uns erzwungen werden soll, oder בשעת גזרת המלכות zu Zeiten der Judenverfolgungen, wo die Verfolgungswuth der Völker dem Judenthum wie der Judenheit den Vernichtungskrieg gekündet: da אפילו מצוה קלה, weicht selbst das geringste Gesetz, ואפילו לשנויי ערקתא דמסאנא, und gelte es auch nur eine Abweichung von jüdischer Sitte in Betreff eines Schuh = Riemens, nicht vor dem Werthe des Lebens zurück, da heißt es wiederum יהרג ואל יעבור, es ist die Heiligung des göttlichen Namens durch jüdische Gesetzestreue selbst mit dem Tode zu besiegeln.

Und diese מסירת הנפש, diese Hingebung des Lebens sammt allen dessen Strebungen und Zielen an die Pflichttreue gegen Gottes Gesetz, die die Opfer im Gottesheiligthum täglich und stündlich symbolisch lehrten und die das ausgesprochene Gotteswort hier als Heiligung seines von uns getragenen Namens von uns fordert, sie ist die historische Kraft des jüdischen Volkes geworden, sie hat ihre leuchtendste Verwirklichung in den glänzendsten Blättern der jüdischen Galuthgeschichte gefunden. Alle die החסידים והתמימים והישרים, alle die קהלות הקדש הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו, שמסרו נפשם על קדושת השם, die in ihrem Leben nichts als die Liebe Gottes und sein Wohlgefallen suchten, und davon auch im Tode nicht ließen, und darin den Adleraufschwung und die Löwenstärke fanden ihres Eigners Willen und das Verlangen ihres Gottes zu vollbringen, alle diese haben den Opfergedanken in seiner idealsten Höhe verwirklicht, haben Leben und Streben und alle Thatkraft und alle Güter der Existenz, des Wohlstandes und der Lebensfreuden auf Gottes Gesetzesaltar geopfert, haben die absolute Macht des göttlichen Gesetzes über ein ächtjüdisches Herz, haben allen Folgegeschlechtern bekundet, wie der Jude das ולא תחללו את שם קדשי zu begreifen und zu verwirkichen habe.

So beginnt diese Gesetzesgruppe mit der ersten Anordnung jener sich aufopfernden Selbstlosigkeit, wie sie in den Mutterbeziehungen des noch unbewußten Thierlebens den Anfang des Humanismus auf Erden feiert, und schließt mit dem bewußtvollen sittlichfreiesten Martyrthum, in welchem dieser Anfang zur vollsten Vollendung gelangt—

Wie aber Das, was ונקדשתי בתוך בני ישראל im Wortausdruck des Gesetzes ausspricht, in den nationalen Tagesopfern mit jeder Steige und Neige des Tages in symbolischem Thatausdruck immer wieder und wieder dem Nationalbewußtsein als die Höhe der Nationalaufgabe vergegenwärtigt und gegenwärtig gehalten wird: also haben die אנשי כנסת הגדולה, diese ächten Väter eines Volkes, indem sie den synagogalen Wort=Gottesdienst dem nationalen Opfergottesdienst des Tempels parallel und zur Seite verfaßten und ordneten (siehe Jeschurun Jahrg. XI), den Ausspruch und das Erfüllungsgelöbniß des ונקדשתי וגו׳, wie es die Gedankenspitze aller Opferhandlungen bildet, also auch als den Höhepunkt aller nationalen gottesdienstlichen Versammlungen geordnet und lassen dieselben in jeder nationalen Gebetversammlung, also wo mindestens zehn Erwachsene versammelt sind, in קדיש und קדושה immer wiederholten, begeisternd frischen Ausdruck finden. (Berachoth 21, b.)

33. Der ich euch aus dem Lande Mizrajim herausführe euch zum Gott zu sein. Ich Gott.

33. הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי יְהוָה: פ רביעי

---

und doch nicht den Gotteswillen als das Absolute und den Eigenwillen als das Bedingte, sondern den Eigenwillen als den absoluten Götzen dahinstellen könne, vor welchem der Gotteswille in machtloser Bedingtheit zu weichen habe. Und je mehr Jemand durch seine Kenntniß des Gotteswortes und durch seine Geltung im nationalen Kreise als „Träger des Gottes-Namens“ hervorleuchtet, um so schärfer tritt die Forderung des לא תחללו את שם קדשי an ihn hinan, um so mehr wird bei ihm auch nur die leiseste auch nur scheinbare Abweichung von der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, von der Sittlichkeit und der Lebensheiligung, von der Gerechtigkeit, der Milde und Güte, die das Gesetz fordert, zum großen חלול השם-Verbrechen (Joma 86, a.), und der immer wiederkehrende Kanon: אדם חשוב שאני, daß jede erhöhte geistige und sittliche Stufe zu erhöhter Gewissenhaftigkeit verpflichtet, zeigt, in welchem Sinne die Geistesmänner des jüdischen Volkes ihre Stellung zum Sittengesetz begriffen haben, und wie weit ab sie von dem beklagenswerthen Wahne waren, der mit jeder Staffel geistiger Größe einen um so laxeren Freibrief von Beachtung des Sittengesetzes zu ertheilen bereit wäre — Vielmehr ונקדשתי בתוך בני ישראל: vielmehr will Gott und sein heiliger Wille als das heilige Hohe, hoch über Alles hervorragende, Alles Bedingende, über Alles Gebietende im jüdischen Kreise begriffen und bethätigt werden, und was jedes Opfer symbolisch lehrt und gelobt: das Herzblut unsres Lebens, jeden Trieb und jedes Ziel unserer Wünsche, jede Thatkraft unserer Glieder, alle unsere Nahrung, Wohlstand und Lebensfreude auf dem Altar unseres Gottes der Erfüllung seines heiligen Willens hinzuopfern, das soll im Lebensbilde eines jeden Einzelnen von uns zu unserer eigenen Vollendung und zum lehrenden Muster für jeden Mitgenossen in der jüdischen Aufgabe, בתוך בני ישראל in konkretester Wesenhaftigkeit verwirklicht werden.

Denn ein lebendiges, in allen seinen Gliedern zusammengehöriges Ganze bildet dieses תוך בני ישראל, an der opferfreudigen Pflichttreue des Einen soll sich der Andere zur Pflichttreue erheben, und in dem Pflichtfrevel des Einen ist nicht nur der eigenen Bestimmung das Grab gegraben, die an diesem Beispiel strauchelnde Pflichttreue des Andern liegt in demselben Grabe begraben.

Sanhedrin 44, a. b. wird diese geforderte Hinopferung selbst des höchsten irdischen Gutes, selbst des Lebens um die Heiligung des göttlichen Namens durch unverletzte Pflichttreue im Zusammenhange mit dem וחי בהם des K. 18, 5. dahin erläutert, daß unter gewöhnlichen Verhältnissen nur ע"ז ג"ע וש"ד, nur die in die Kategorien des Götzenthums, der Unkeuschheit und des Mordes fallenden Gesetze selbst den Werth des Lebens überwiegen, von ihnen heißt es unter allen Umständen יהרג ואל יעבור „man lasse sich tödten und übertrete nicht das Gesetz.“ Allein בתוך בני ישראל, wenn בפרהסיא, öffentlich, in Mitten eines jüdischen Gesammtkreises (von mindestens zehn Erwachsenen, die überall eine

32. Und entweihet nicht meinen heiligen Namen, vielmehr laßt mich geheiligt werden in Mitten der Söhne Jisrael's, Ich Gott heilige euch.

32. וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת־שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְהוָה מְקַדִּשְׁכֶם׃

Steht doch vor Allem der Priester im Dienste der שמירת המצות. Jene Hut des göttlichen Gesetzes, die sich zunächst im „Lehren und Lernen" des Gesetzes, שמירה זו משנה, bethätigt, und die Grundbedingung für die Existenz und Fortdauer des Gesetzes in den Geistern und Herzen der Nation bildet, ist ja das wesentlichste Attribut des jüdischen Priesters: כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ד' צבאות הוא (Maleachi 2, 7.). Hat uns doch das vorige Kapitel gelehrt, wie selbst das ganze individuelle und häusliche Leben des Priesters dem Dienste dieser שמירה, der Gegenwärtighaltung der sittlichen Ideale des göttlichen Gesetzes in Mitten der Nation geheiligt ist. Und die Opfer stehen doch ganz und gar im Dienste der עשיה, im Dienste der Erfüllung des göttlichen Gesetzes, sie sind doch allesammt nichts Anderes als das Thatgelöbniß, unser חלב, דם und כליות und איברים sammt unserm Mehl, Oel und Weihrauch, somit Alles, was wir sind, anstreben und haben, der Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu seinem Wohlgefallen auf Erden zu weihen. Was aber der Priester repräsentirt und lehrt, und was unsere durch ihn vollzogenen Opfer zum symbolischen Gelöbnißausdruck bringen, das sollen wir Alle, Priester und Volk, in der Wirklichkeit des Lebens „hüten und erfüllen."

V. 32. ולא תחללו את שם קדשי. Mit der Errichtung seines Gesetzesheiligthums in unserer Mitte לשכן שמו שם hat Er uns, unser ganzes Volks- und Einzelleben, zu Trägern Seines Namens, hat Er uns und alles Unsrige zu den Seinen und dem Seinen ernannt, und den Ausspruch seines Willens in unsere Mitte niedergelegt, wie wir uns und alles Unsrige als die Seinen und das Seine zu bewähren, wie wir dem Namen den wir tragen gerecht zu werden haben. Dieser Gottes-Name, den wir tragen, soll das קדש, das absolute Höchste in unserer Mitte sein, und zugleich die Alles belebende Seele bilden, die mit der Macht ihrer Kraft uns und alles Unsere in den Gottesdienst der Pflichttreue bindet und erhält, bewegt und belebt. Mit jeder Weigerung, eine Regung unseres Wesens, einen Reiz unseres Strebens, eine Faser unseres Seins, einen Splitter unseres Habens um die Erfüllung seines heiligen Willens zu opfern, sind wir מחלל את שם קדשו, machen wir den Namen, der uns das Höchste, das Heiligste, das Absolute sein sollte, der die Berechtigung all unseren Seins und Habens bedingt, und als Solches über uns und alles Unsere in absoluter Mächtigkeit gebieten sollte, zum חלל, zur „wesenlosen und machtlosen Leiche", entheiligen wir die Heiligkeit seines Namens, und insofern unser Frevel gegen Gottes Gesetz Andern zum Bewußtsein kommt, macht, soviel an uns liegt, unser Beispiel Propaganda für die Machtlosigkeit des Gottesnamens, der auf uns ruht, zeigt, daß man sich Jude nennen und nennen lassen und doch den Gottesgehorsam, den dieser Namen involvirt, für die erste beste Reizbefriedigung, für die erste beste Genusses- und Vortheilserlangung als das Werthloseste preisgeben könne, zeigt, daß man sich Jude nennen und nennen lassen

29. Und wenn ihr Gott ein Dank-Opfermahl schlachtet, sollt ihr euch zum Willensausdruck schlachten.

30. An demselben Tage soll es gegessen werden sollen, nichts sollt ihr davon bis zum Morgen übrig lassen, Ich Gott.

31. Hütet meine Gebote und erfüllet sie, Ich Gott.

29. וְכִֽי־תִזְבְּח֥וּ זֶֽבַח־תּוֹדָ֖ה לַֽיהוָ֑ה לִֽרְצֹנְכֶ֖ם תִּזְבָּֽחוּ׃

30. בַּיּ֤וֹם הַהוּא֙ יֵאָכֵ֔ל לֹֽא־תוֹתִ֥ירוּ מִמֶּ֖נּוּ עַד־בֹּ֑קֶר אֲנִ֖י יְהוָֽה׃

31. וּשְׁמַרְתֶּם֙ מִצְוֺתַ֔י וַעֲשִׂיתֶ֖ם אֹתָ֑ם אֲנִ֖י יְהוָֽה׃

נחירה und jede andere Tödtungsart in das Verbot begriffen ist, so kann eben nicht eine konkrete Milde, eine Schonung der Thiergefühle u. s. w. dem Gesetze zu Grunde liegen. Vielmehr, indem wir ein Thierleben durch Tödtung zu unserem Nahrungsmittel umwandeln, sollen wir dem Thierkind um seiner Mutter willen, der Thiermutter um ihres Kindes willen einen Tag schenken, und damit die Idee der Humanität in dem Moment uns vergegenwärtigen, in welchem wir ein Thier zur Assimilirung mit unserm Wesen bestimmen. (Vergl. zu 5. B. M. 22, 6.)

VV. 29. 30. Zu allem Diesen steht in zwiefach enger Beziehung das פגול- und נותר-Gesetz, das hier zum Schlusse der ganzen Opfer-Gesetzgebung noch speciell für נאכלין ליום אחד im תודה wiederholt wird. Wie פסול יוצא דופן יתום מחוסר זמן und אותו ואת בנו dem Opfer den Charakter einer Institution für die sittliche Veredlung des Menschen im Gegensatz zu der Gottheitversöhnung durch Vernichtung der heidnischen Opfer-Anschauung vindiciren: also ist ja das פגול- und נותר-Gesetz das große Gottessiegel an der jüdischen Opferinstitution, das dieselbe vor solchem entsittlichenden Wahn heidnischer Vorstellungen sicherstellt. Von אכילה getrennte שחיטה: פגול ist heidnische Selbstvernichtung zur Gottheitsühne, von שחיטה getrennte אכילה: נותר ist Thiergenuß ohne Versittlichung durch Unterordnung unter Gottes Gesetz (Siehe zu Kap. 7, 17. 18. und 19, 6—8.). Und wie אותו ואת בנו bei חולין das gewöhnliche Mahl zu der sittlichen Idee des Heiligthums erhebt, also tritt ja im אכילה תודה der häusliche Raum und das häusliche Mahl in den Heiligthumskreis des Tempels und des Altars ein, und פגול- und נותר-Gesetz speciell für תודה, den Opferdankausdruck für Rettung und Erhaltung einer Seite der irdischen Wohlfahrt, kehrt in noch erhöhter Prägnanz die jüdische Wahrheit gegen den heidnischen Wahn. Nicht in selbstvernichtender Unterwerfung bei unsittlich uncontrolirtem Genuß des irdischen Glückes, vielmehr nur in frohem, aber sittlich umschränktem und eben dadurch in den Kreis heiliger, Gott dienender Lebenserfüllungen gehobenem Genuß des gewährten, geretteten und erhaltenen Glückes erwartet Gott, der Gott der jüdischen Wahrheit, den Dank der von ihm beglückten Menschen.

V. 31. Die Gesetzgebung über Priester und Opfer schließt mit der Gesammtanforderung der „Hut und der Erfüllung der göttlichen Gebote" und stellt damit diese שמירה und עשיה der מצוה als Zweck und Ziel der ganzen Priester- und Opfer-Institution hin.

Da dieses Gesetz in Mitte von Opferbestimmungen, V. 27 und V. 29. steht, und auch mit dem Vorhergehenden durch das Waw copul. ושור verbunden ist so findet dieses Verbot auch bei מוקדשין, bei Opferthieren statt, und heißt das Opferthier an dem Tage, an welchem dessen Junges, oder dessen Mutterthier geschächtet worden, auch מחוסר זמן, und darf als solches an demselben Tage nicht geopfert werden. Da jedoch das Gesetz mit besonders wiederholtem Objekt שור או שה וגו׳, einleitet und die Bestimmung: אותו ואת בנו nicht ohne Weiteres dem Vorhergehenden anschließt, שור הפסיק הענין, so ist es auch ganz allgemein, für חולין wie für מוקדשין ausgesprochen. (Chulin 78, a. ff.)

Die in diesem Kap. gegebenen Bestimmungen hinsichtlich der negativen Qualificationen, welche die Tauglichkeit eines Thieres zum Opfer bedingen, die Abwesenheit jedes משחת und מום, jedes ערוה und ע״ז konkret oder symbolisch vergegenwärtigenden Merkmals, werden hier schließlich durch positive Anforderungen ergänzt, die nicht minder den Opfercharakter bedingen. Zuerst soll das Thier seinen Gattungscharakter in reinstem Gepräge darstellen. Sowohl nach Abstammung als Bildung sollen שור שור, כבש כבש und עז עז sein. כלאים und נדמה sind untauglich zum Opfer. Wir haben bereits zu Kap. 1. bemerkt, wie bedeutsam dieser Gattungscharakter den Begriff des Opfers modificirt, und ist daher die positive Anforderung des reinen Gattungsgepräges leicht begreiflich. Die anderen Anforderungen: normale Geburt, mit Ausschluß des יוצא דופן,— תחת אמו, das wenigstens in Einem Momente Vorhandengewesensein der mütterlichen Beziehung zum Jungen, welches יתום ausschließt, und dessen normaler Bethätigung mindestens ein Raum von sieben Tagen gewährt gewesen sein soll, מחוסר זמן, woran sich dann auch für מוקדשין das Gesetz von אותו ואת בנו schließt: alle diese Bestimmungen dürften in den Einen Begriff der Thiermutterbeziehung zu dem Thierkinde zusammengehen. Wir glauben die Annahme wagen zu dürfen, es sei mit diesem Moment das Thierwesen in derjenigen Beziehung ergriffen, in welcher in ihm der Anfang zur Annäherung an den Menschen-Charakter zu Tage tritt. Egoismus, Liebe des eigenen Selbst und Sorge dafür, ist die mächtige Triebfeder, die das Thierleben bewegt. Selbstaufopferung für die Existenz eines andern Wesens und hingebende Sorge für dessen Wohl, wie diese Erscheinung in der Geburt und der Pflege des Geborenen in der Mutterliebe des Thieres hervortritt, ist die erste Erhebung zu jener Selbstvergessenheit, die in der allweiten Menschenliebe den göttlichsten Zug in dem Adel des Menschencharakters bildet. Diese menschliche Spur darf nicht verwischt sein, soll vielmehr durch bedeutsame Rücksicht für die Beachtung hervorgehoben werden in dem Thierwesen, das als Opfer ein vom Menschen anzustrebendes Sittlichkeits-Ideal darstellen soll.

Diese Menschlichkeitsspur befähigt das Thierwesen zu solcher Repräsentanz, und das Erforderniß derselben und die Rücksichtsnahme auf sie kennzeichnet den jüdischen Opferbegriff in seinem alleinigen Zwecke der Sittlichkeitsbeförderung des Menschen und scheidet ihn scharf von der heidnischen Anschauung, die im Opfer eine der Gottheit wohlgefällige Vernichtung erblickt.

Indem dieselbe Berücksichtigung der humanitären Beziehungen des Thierlebens im אותו ואת בנו-Gesetze auch für חולין für die Herstellung des gewöhnlichen jüdischen Mahles aus Thierfleisch-Nahrung eintritt, ist damit auch dem gewöhnlichen Tische der Stempel altargleichen Sittlichkeitszweckes aufgedrückt. Da nur שחיטת אותו ואת בנו, nicht aber

28. Und Ochse oder ein Schaaf, es und sein Junges sollt ihr nicht an einem Tage schlachten.

28. וְשׁ֖וֹר אוֹ־שֶׂ֑ה אֹת֣וֹ וְאֶת־בְּנ֔וֹ לֹ֥א תִשְׁחֲט֖וּ בְּי֥וֹם אֶחָֽד׃

---

eines Schafes, welches einer Ziege ähnlich ist, vom Opfer ausgeschlossen. Es muß ferner, כי יולד, in natürlicher Geburt in's Leben getreten sein, mit Ausschluß von יוצא דופן. Von einem solchen durch normale Abstammung, Bildung und Geburt sich zum Opfer eignenden Thiere heißt es nun: והיה שבעת ימים תחת אמו, daß bevor es zum Opfer verwendet werden darf sieben Tage verstrichen sein müssen; innerhalb dieser Zeit heißt seine Untauglichkeit מחוסר זמן, es fehlt ihm die Zeit, es ist vorzeitig. Die Bedeutung des תחת אמו ist zweifelhaft, ob es räumlich: unter, oder: an Stelle, anstatt, bedeutet. Die Halacha lehrt: תחת אמו פרט ליתום (Bechoroth 75, a.), daß damit das Thier vom Opfer ausgeschlossen ist, welches „verwaist" geboren worden, d. h. dessen Mutter während der Geburt gestorben זו פירש למיתה וזה פירש לחיים, so, daß das Thier auch nicht Einen Augenblick mit der Mutter zusammengelebt. Dieses Zusammenleben, das (2. B. M. 22, 20.) durch עם אמו ausgedrückt ist, wäre demnach hier durch תחת אמו: unter seiner Mutter, nach der Stellung bezeichnet, in welcher das Junge Wärme und Nahrung von der Mutter erhält. Es wird aber im ת"כ (siehe רש"י Bechoroth 57, a.) gleichzeitig an dem Wechsel des עם in תחת, das auch: an der Stelle, statt, bedeutet, gelehrt daß die Mutter nicht sieben Tage mit dem von ihr geborenen Thiere gelebt haben müsse, es vielmehr genüge, daß das Thier sieben Tage die Mutter überlebt, gleichsam ihre Stelle im Reiche der lebenden Wesen vertreten habe. Es ist somit das erste Stadium des Säugethierlebens nach dessen normalem Verlauf mit תחת אמו bezeichnet, diesem soll es sieben Tage lang nicht durch Opferbestimmung entzogen werden, und es muß dieses normale Verhältniß wenigstens in Einem Momente angetreten sein, יתום aber, dessen Mutter vor vollendeter Geburt gestorben, ist zum Opfer פסול. Wir haben schon zu 2. B. M. 22, 29. bemerkt, wie bei zweifelhafter Lebensfähigkeit das Zurücklegen der ersten sieben Tage für das Thier eine kritische Lebensperiode, wie die ersten dreißig Tage für das Menschen-Kind, bilden, in welcher die normale Pflege durch das Mutterthier am bedeutendsten erscheint. — ומיום השמיני והלאה ירצה. Mit zurückgelegtem siebten Tage, also mit Anbruch der Nacht des achten, hört es auf מחוסר זמן zu sein, und kann schon zum Opfer geweiht werden. Dargebracht kann es jedoch erst am achten Tage werden, לילה לקדושה ויום להרצאה (Sebachim 12, a.).

V. 28. ושור או שה וגו׳. שה umfaßt כבש und עז. Das Gesetz verbietet von בהמה טהורה das Mutterthier und sein Junges an Einem Tage zu schächten. Ist das Mutterthier geschächtet, so darf das Junge nicht, und ist dieses zuerst geschächtet, das Mutterthier nicht an demselben Tage geschächtet werden. Nur שחיטה, die gesetzlich die Gestattung zum Essen bewirkende Tödtungsart ist verboten. Jede andere Tödtung, נחירה, oder נתנבלה בשחיטה wenn die שחיטה fehlerhaft geschehen, ist nicht in das Verbot begriffen. Ob das Verbot auch zwischen dem männlichen Vaterthier und seinem Jungen stattfindet, bleibt zweifelhaft.

26. Gott sprach zu Mosche:

27. Wenn ein Ochs oder ein Schaaf oder eine Ziege geboren wird, soll es sieben Tage unter seiner Mutter sein, und von dem achten Tage und weiter kann es als Willensausdruck Gott zur Naheöringung einer Feuergabe dienen.

26. וַיְדַבֵּ֥ר יְהֹוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֥ה לֵּאמֹֽר׃

27. שׁ֣וֹר אוֹ־כֶ֤שֶׂב אוֹ־עֵז֙ כִּ֣י יִוָּלֵ֔ד וְהָיָ֛ה שִׁבְעַ֥ת יָמִ֖ים תַּ֣חַת אִמּ֑וֹ וּמִיּ֤וֹם הַשְּׁמִינִי֙ וָהָ֔לְאָה יֵרָצֶ֕ה לְקָרְבַּ֥ן אִשֶּׁ֖ה לַֽיהֹוָֽה׃

מעש״ר) אין דבר ערוה וע״ז פוסל בו (Siehe תוספ׳ Chulin 23, a. ד״ה כי). Es wird darauf hingewiesen, daß überall השחתה Unzucht und Götzenthum bezeichnet, כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ (1. B. M. 6, 12.) und פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל (5. B. M. 4, 16.). Schwierig erscheint dann die causale Verbindung כי משחתם. In dem ganzen Kapitel ist bis jetzt nur von dem פסול מום die Rede, und diese Opferuntauglichkeit dieses מום-Gebrechens wird durch משחת, durch רובע ונרבע u. s. w. -Gebrechen motivirt! Ja, augenscheinlich ist auch nach den Accenten משחתם בהם מום בם Ein Satz und wird damit משחת und מום als identisch, jedenfalls aber das Eine von dem Andern prädicirt! Ist jedoch unsere Auffassung des פסול מום nicht ganz irrig, so dürfte diese Schwierigkeit sich einfach dahin lösen, daß Das, was מום am Opfer symbolisch ausdrücken würde, רובע ונרבע מוקצה ונעבד in concreter Thatsächlichkeit vergegenwärtigten. Der geforderte תמים-Charakter des Opfers vergegenwärtigt ja Nichts als die Ganzheit der Sichhingebung an den Einen Einzigen, die Unterordnung des ganzen Menschenwesens unter das Eine Gottesgesetz. Es ist, wie wir bereits oben bemerkt die unmittelbarste Consequenz aus dem Gott-Einheit-Bewußtsein: die Einheit des Lebens aus der Einheit Gottes. Im בעל מום, dem „ungauzen" Opfer, wird ein Theil dieses Wesens Gott und seinem Gesetze vorenthalten. Jede Gott und seinem Gesetze nicht untergeordnete Seite des Menschenwesens ist aber Unsittlichkeit, die in דבר ערוה gipfelt. Die partielle Nichtunterordnung selbst ist eine Leugnung der ausschließenden Gotteinheit, ist eine Huldigung noch anderer Potenzen neben Gott, ist עבודה זרה, und somit ist in Wahrheit מום בם, ein מום an unsern Opfern, משחתם בם, der Ausdruck einer sittlichen und geistigen Verderbniß an ihnen, und folgt daraus folgerichtig, daß wenn und wo מום, der blos symbolische Ausdruck von ערוה und ע״ז, zum Opfer untauglich macht, dann und da gewiß die conkreten mit dem Thiere verübten Verbrechen der ערוה und ע״ז dasselbe vom Opfer ausschließen.

V. 27. An die Ausdrücke, mit welchen hier das zum Opfer taugliche Thier präcisirt wird: שור או כשב, או עז, כי יולד knüpft die Halacha, außer dem פסול מחוסר זמן, von welchem zunächst die Rede ist, noch die Bestimmung, es müsse der Gattungscharakter des Thieres — (es heißt daher hier כשב או עז und nicht zusammengefaßt שה wie V. 28.) — sowohl nach Abstammung als in der Bildung rein ausgeprägt sein, und sind sowohl כלאים, ein Bastard-Thier, als auch נדמה, eine Varietät der Bildung, z. B. das Junge

24. וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת
לֹא תַקְרִיבוּ לַיהוָה וּבְאַרְצְכֶם לֹא
תַעֲשׂוּ׃

25. וּמִיַּד בֶּן־נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ
אֶת־לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל־אֵלֶּה כִּי
מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ
לָכֶם׃ ס

24. Und Zerdrücktes und Zerstoßenes, Abgerissenes und Abgeschnittenes sollt ihr Gott nicht nahebringen und auch in euerem Lande nicht machen.

25. Auch aus der Hand eines Fremden sollt ihr das Opfer eures Gottes von allen diesen nicht nahebringen; denn sie tragen ihr Verderbniß an sich in dem an ihnen befindlichen Fehler; sie können euch nicht zum Willensausdruck dienen.

---

käme es darauf an, daß die Handlung an sich ungesetzlich sei, nicht aber wenn die Ungesetzlichkeit in andern Beziehungen liegt, wonach נשבע שלא למכור ebenso wie מכר בשבת Giltigkeit hätte, weil da der Verkauf nicht an sich verboten, sondern das Ungesetzliche in der Verletzung des Eides oder des Sabbath-Tages läge. Der Grundsatz א׳ עביד לא מהני hat übrigens auch bei דרבנן verbotenen Handlungen Geltung. Siehe Kethuboth 81, b. כיון דאמור רבנן לא ליזבון אע״ג דזבין לא הוה זביניה זביני.

V. 24. ומעוך וכתות: Verletzungen und Verstümmlungen der Geschlechtstheile. ובארצכם: das Verbot der Kastrirung jeder Art an Menschen und Thieren ist als חובת הגוף, als persönliche Pflicht, vom Lande unabhängig und daher נוהג בין בארץ בין בח״ל, auch außer Palästina in Kraft. Es scheint daher hier ארצכם nur den Gegensatz zu מקדש zu bezeichnen, ähnlich wie גבולין und מדינה in der rabbinischen Ausdrucksweise. Es ist damit gesagt, daß derartige Verletzungen und Verstümmelungen nicht nur an בהמות קדשים, nicht nur an zum Opfer bestimmten, oder zum Opfer fähigen Thieren, überhaupt nicht nur in Beziehung zum מקדש, sondern auch außerhalb des מקדש und ohne alle Beziehung zu diesem, zu ökonomischen und sonstigen Zwecken allgemein untersagt sind. So auch Chagiga 14, b. שאלו את בן זומא מהוא לסרוסי כלבא אמר להם בארצכם לא תעשו כל שבארצכם (Siehe תוספו׳ das.).

V. 25. ומיד בן נכר וגו׳. Wir haben bereits bemerkt, daß bei den Opfern der Noachiden, die sie außerhalb des מקדש Gott darbringen möchten, nicht מומין sondern nur מחוסר אבר zu berücksichtigen sind. (Aboda Sara 5, b.) Hier wird nun gelehrt, daß im jüdischen Gottesheiligthum auch vom בן נח keine בעלי מומין zum Opfer dagebracht werden dürfen.

כי משחתם בהם מום בם. Themura 28, b. und an andern Orten wird in משחתם der bereits Kap. 1, 2. durch die Auswahlpartikel: מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן angedeutete Ausschluß von רובע ונרבע מוקצה ונעבד vom Opfer und zugleich durch die Zusammenstellung von משחת mit מום der Kanon gelehrt, daß כל שהמום פוסל בהן דבר ערוה וע״ז פוסלין בהן, daß überall wo מום untauglich macht, (also z. B. auch bei פרה אדומה, siehe ע״ז 23, b.) dort auch die aus Unzucht und Götzenthum entspringenden רובע ונרבע מוקצה ונעבד Untauglichkeiten ausschließen, und ebenso (Bechoroth 57, a.) כל שאין המום פוסל בו (z. B.

vollkommen. Im נדר, im Thatvorsatz des Opfers ist es aber die Persönlichkeit, und zwar die Persönlichkeit in der Ganzheit ihres Seins und Wollens, zu deren Ausdruck das Thier dienen soll, da לא ירצה, zum Ausdruck eines solchen ganzen Willensvorsatzes ist ein mangelhaftes, unganzes Thier untauglich.

Nach Themura 6 u. 7. ist nun ebenso מקדיש תמימים לבדק הבית als מקדיש בעלי מומים למזבח untersagt, gleichwohl hat der Weiheakt, wenn geschehen, Folge, und zwar insofern, daß das למזבח geweihte בעל מום mit seinem Werthe dem Altare verbleibt, es wird ausgelöst, und sein Lösewerth zum Opfer verwandt; das לבדק הבית geweihte מום-freie Thier aber kommt nur mit seinem Werthe dem בדק הבית zu Gute, es selbst aber muß zum Opfer dargebracht werden, es wird ausgelöst und der Lösewerth fällt der בדק הבית-Kasse zu, allein es selbst darf von dem Auslösenden nur zum Opfer verwandt werden, המתפיס תמימים לבדק הבית כשהן נפדין אינן נפדין אלא למזבח, denn, lautet der Kanon: כל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם, was altarfähig ist, kann dem Altare nicht entzogen werden. (Themura 5. 6. 32. 33.)

Das Verbot תמימים zu בדק הבית zu weihen, so wie die Bestimmung, daß zum Thatausdruck Fähiges nie dieser Verwendung entzogen und zum Tempelunterhalt verwendet werden darf, dürfte die für alle Zeiten zu beherzigende Wahrheit veranschaulichen, wie doch unvergleichlich hoch über der prächtigen Tempeleinrichtung die im Tempel zu erstrebende Thathingebung an Gottes Gesetzeswillen steht, daß dieses eigentliche Wesen und Ziel der ganzen Tempelinstitution auch bei der bloßen Verwendung eines einzelnen Objektes nicht aus den Augen verloren werden darf. Durfte doch nach Schebuoth 16, a. Sebachim 62, a. selbst der ganze Tempel verfallen sein und die Opferstätte und die Tempel-Räume ihre volle Heiligkeit und Bestimmungswirksamkeit bewahren, אמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אע״פ שאין בית אוכלין קדשים קלים אע״פ שאין קלעים קדשים קלים ומעשר שני אע״פ שאין חומה, und so dürfte auch die verfallenste Synagoge weit an Heiligkeit den prächtigsten Tempel überragen, wenn dort, in Gegensatz zu diesem, Beter sich sammeln, die כורתי ברית עלי זבח sind, die mit jedem Synagogenbesuch den Selbsthingebungsbund mit dem Gottesgesetz erneuen.

Themura 4, b.— 6, b. wird die Frage behandelt, ob כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד מהני oder לא מהני, d. h. ob eine vom Gesetz verbotene Handlung, wenn gleichwohl geübt, eine faktische Giltigkeit haben könne, wenn nicht das Gesetz eine solche Giltigkeit ausdrücklich andeute, und wird unter andern zur Lösung dieser Frage auch auf die beiden Fälle unseres Textes מקדיש בעלי מומין למזבח und מקדיש תמימים לבדק הבית hingewiesen, wo, obgleich der Weiheakt verboten, wenn geschehen, er gleichwohl, wie bemerkt, eine giltige Folge hat. Es wird übrigens der Kanon: כל דאמר רחמנא לא תעביד לא מהני als Regel adoptirt, jedoch mit gewissen Beschränkungen. Nach תוספ׳ (das. 6, a.) wäre zu unterscheiden, ob die Handlung vom Gesetz direkt verboten, oder ein איסור שהוא בדה, eine sich selbst zum Verbot gemachte Handlung ist, z. B. נשבע שלא לגרש את אשתו ועבר וגרשה. Nach סמ״ג und ש״ך (zu ח מ 208, 1.) wäre die Handlung nur dann ohne alle giltige Folge, wenn ihr eine absolute, nicht aber wenn ihr nur eine relative Ungesetzlichkeit innewohne. So wäre ein am Sabbath abgeschlossener Kauf doch giltig, weil er ja בהיתר an einem andern Tage geschehen könne. Aber נשבע שלא למכור ומכר wäre hiernach ungiltig. Nach ט״ז (das.)

Altar geweihet werden dürfen. קדשי בדק הבית sind nur ihrem Werthe nach heilig, קדושת דמים, sie werden entweder in Natura für den Tempel verwendet, oder sie werden ausgelöst und ihr Lösewerth fällt der Tempel-Casse zu Gute. קדשי מזבח haben קדושת הגוף, sind an sich heilig, sie haben, so lange sie מום-frei sind, keine Auslösung, sondern kommen selbst als Opfer auf den Altar. Dieser Begriff der קדשי בדק הבית ist hier durch נדבה ausgedrückt, ebenso wie die Weihespenden zum משכן-Bau, die ersten קדשי בדק הבית (2. B. M. 35, 29. 36, 3.) נדבה genannt werden. Dessen Gegensatz, קדשי מזבח, die Bestimmung zum Opfer, ist durch ולנדר לא ירצה untersagt. Daß hier von קדושת הגוף, von der Weihe des Thieres zum Opfer die Rede ist, das ist durch die Aussage: לא ירצה außer Zweifel. Irren wir aber nicht, so ist hier der Opferbegriff überhaupt in sehr bezeichnender Weise als Gegensatz zu נדבה durch נדר ausgedrückt und damit der Begriff des פסול מום in helles Licht gesetzt. Jedes Opfer ist nämlich seiner eigentlichen Bedeutung nach ein נדר, es löst nicht sowohl eine Gelübde als es ein Gelöbniß ausspricht. Der Opferbringende g e l o b t, sein Blut, die Nieren und das חלב seiner Triebe und Ziele, die Glieder seiner ganzen Thätigkeit also ferner der Erfüllung des göttlichen Gesetzes zum göttlichen Wohlgefallen hinzugeben, wie dies mit dem דם, den אימורים und איברים seines Opfers zum symbolischen Ausdruck gelangt. אספי לי חסידי כרתי בריתי עלי זבח lautet Ps. 50, 5. der Ruf, mit welchem Gott die Seinen zum Gerichte mit Israel um sich versammelt. חסיד ist der s i c h Gott hinopfernde, der mit jedem Opfer sein Bundesgelöbniß mit Gott erneut, und diese Selbsthinopferung ist es, die sich J e d e r mit seinem Opfer zum gelobenden Vorsatz machen soll. זבח לאלקים תודה ושלם לעליון נדריך lautet die Aufforderung, die dieses die mißbräuchliche Auffassung der Opfer rügende Kapitel an Jeden setzt. תודה, ein Gott huldigendes Bekenntniß soll das Opfer sein und ihm die Erfüllung der damit ausgesprochenen Gelöbnisse f o l g e n. Wo in den Psalmen und in den Propheten die zeitgenössischen Opferdarbringungen getadelt werden, da wird nirgends das Opfer an sich, sondern die mißbräuchliche Auffassung desselben gerügt, die in dem Opfer ein opus operatum erblickt und vergißt, daß Opfer nur dann Werth haben, wenn sie nicht Pflichttreue ersetzen, sondern die erneute Einleitung eines pflichtgetreuen Lebens sein sollen, daß aber זבח רשעים, die für ihren Frevel gegen das göttliche Gesetz sich durch Opfer mit Gott abfinden wollen, תועבה ist. Es ist dies ein Tadel, der in ganz gleichem Ernst und ganz gleicher Schwere auch Beten und Festagsfeier (siehe Jesais 1.) trifft, wenn diese ein pflichtgetreues Leben ersetzen und nicht fördern sollen. Der Psalmist und der Prophet würde in ganz gleicher Weise sein zürnendes Wort den Stab über den Gottesdienst so mancher heutigen synagogalen Kreise brechen lassen. Daher finden wir auch an andern Stellen נדרים mit Opfern verbunden. ויזבחו זבח לד׳ וינדרו נדרים (Jona 1, 16.) ועבדו זבח ומנחה ונדרו נדר לד׳ ושלמו (Jes. 19, 21.) und offenbar sind da Gelübde und deren Erfüllung nicht Ursache, sondern Folgen der Opfer: es sind die beim Opfer gefassten Vorsätze.

Hier in unserem Texte über Tauglichkeit und Untauglichkeit von בעל מום zu Heiligthümern sind נדבה und נדר gegenüber gestellt. נדבה eine Weihegabe wo nur eine Sache, und zwar nach ihrem Geldwerth heilig wird, kann auch ein mit מום behaftetes Thier werden. Das Gebrechen verringert zwar den Werth; allein es soll ja auch nur insofern heilig werden als es Werth hat, und d i e s e n W e r t h vertritt das Objekt

22. עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ־חָרוּץ אוֹ־יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא־תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַיהוָה וְאִשֶּׁה לֹא־תִתְּנוּ מֵהֶם עַל־הַמִּזְבֵּחַ לַיהוָה׃

23. וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה׃

22. Blindheit oder Gebrochenes, oder Eingeritztes, oder eine Warze, oder trockener oder feuchter Grind, diese sollt ihr Gott nicht nahebringen, und als Feuerhingebung solt ihr von diesen nichts Gott auf den Altar geben.

23. Und Ochs und Lamm mit einem zu großen Glied oder einem Klumpfuße, ein solches kannst du wohl zur einer Weihegabe machen, aber als Gelobung soll es nicht zum Willensausdruck dienen.

V. 22. עַוֶּרֶת, nach Raschi Substantiv wie יַבֶּלֶת, יַלֶּפֶת. Als Adjektiv setzte es die Form עִוֵּר voraus, wie אַדִּיר, אַדֶּרֶת.— לא תקריב וגו׳ siehe zu V. 20.

V. 23. שרוע וקלוט: Bechoroth 40, a. שרוע (gestreckt) שנשתרבב לו יריכו, dessen eine Hüfte größer als die andere ist. קלוט (zusammengefaßt) שרגליו קלוטות כשל חמור וכשל סוס, dessen Füße hufartig gebildet sind.

נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה. Nachdem V. 18 בעל מום von jedem Opfer, לכל נדריהם ולכל נדבותם, sei es zur Lösung eines נדר, oder als נדבה, ausgeschlossen ist, so kann hier unmöglich mit dem נדבה תעשה אותו dessen Darbringung als נדבה gestattet sein. Ohnehin wäre der Ausdruck נדבה תעשה אותו für Darbringung eines zum Opfer geweihten Thieres nicht correkt. Wo עשה bei'm Opfer die Vollziehung der Opferhandlungen bezeichnet, hat es als Objekt das Thier und dessen Opfercharakter bei sich, der die Opferhandlungen bestimmt und in ihnen vollzogen wird. So ואת השני יעשה עולה כמשפט (K. 5, 10.) ועשה הכהן את החטאת. (K. 14, 19.) ועשה וגו׳ את האחד חטאת ואת האחד עולה (das. 30, 31.) ועשיתם עולה (4 B. M. 29, 2.) וכי תעשה בן בקר עולה (das. 15, 8.) u. s. Allein נדבה ist Nichts was erst durch die Opferhandlung zum Vollzug kommt oder dieselbe charakterisirt, ist vielmehr eine Veranlassung, die dem Opfer vorangeht, und zu welcher das Opfer in Beziehung steht. Bezeichnete daher hier תעשה die Opferhandlung, so würde es לנדבה תעשה אותו heißen, wie V. 21: ואיש כי יקריב זבח וגו׳ לפלא נדר או בנדבה oder ועשיתם וגו׳ עולה וגו׳ לנדבה (4 B. M. 15, 3.). נדבה תעשה kann daher nur diejenige Thätigkeit bezeichnen, durch welche ein Thier נדבה wird: die weihende Thätigkeit, die sich in der Formel הרי זו נדבה ausspricht. So heißt auch Kap. 16, 8 ועשהו חטאת die Bestimmung des Thieres zum חטאת. Indem es aber hier im Gegensatz zu dem לא ירצה des folgenden Satzes steht, welches das letzte und höchste Moment des Opferzweckes bedeutet, so kann dem gegenüber hier auch das תעשה nur eine solche weihende Thätigkeit bezeichnen, die nicht erst noch folgende Handlungen einleitet, sondern die ebenso einen Abschluß bildet wie das לא ירצה des folgenden. Es erläutert daher auch die Halacha (Themura 6, b.) נדבה תעשה אותו זה קדשי בדק הבית ולנדר לא ירצה זה קדשי מזבח und ist damit die Bestimmung gegeben, daß בעלי מומים wohl zu קדשי בדק הבית, d. h. zu Heiligthümern der Tempel-Unterhaltung, nicht aber zu קדשי מזבח, zu Opfern für den

21. Und wenn Jemand Gott ein Friedensopfermahl nahebringt, für einen Gelobungsvorsatz oder eine Weihung vom Rind oder vom Kleinvieh: soll es als Ganzes zum Willensausdruck bleiben; kein Fehler soll daran kommen.

21. וְאִ֗ישׁ כִּֽי־יַקְרִ֣יב זֶֽבַח־שְׁלָמִים֮ לַֽיהוָה֒ לְפַלֵּא־נֶ֙דֶר֙ א֣וֹ לִנְדָבָ֔ה בַּבָּקָ֖ר א֣וֹ בַצֹּ֑אן תָּמִ֤ים יִהְיֶה֙ לְרָצ֔וֹן כָּל־מ֖וּם לֹ֥א יִהְיֶה־בּֽוֹ׃

מזבח עובר משום ה׳ שמות משום בל תקדישו בל השחטו ומשום בל תזרקו ומשום בל תקטירו כולו ומשום בל תקטירו מקצתו (Themura 6, b.) Tritt doch in der הקטרה der אימורים oder איברים mehr noch als in den עבודות הדם der lebendige Organismus und die dadurch repräsentirten Lebensbeziehungen hervor, deren Ganzheit der Hingebung an das Gesetzesfeuer eben im בעל מום negirt erscheint.

V. 21. Was V. 18—20 für עולה ausgesprochen ist, wird hier noch speciell für שלמים wiederholt. Nicht nur für עולה, den speciellen Ausdruck der Thatenweihe, der aus dem hingebungsbedürftigen Bewußtsein bisher mangelhafter Hingebung hervorgeht, sondern auch für שלמים, wo diese Hingebung nur auf dem Boden frohen Geschickesbewußtseins erhöhte Bethätigung sucht, ist die „Ganzheit" der Hingebung unerläßliche Vorbedingung.

לְפַלֵּא נדר. Wir haben bereits zu 2. B. M. 15, 11. auf den Zusammenhang der Bedeutung פלא: Wunder und des specifischen Gebrauchs dieser Wurzel für den Gelobungsakt hier und 4 B. M. 6, 2. hingewiesen. פֶּלֶא ist die außer allem Zusammenhang mit der bestehenden Ordnung der Dinge und völlig unabhängig von ihr aus dem reinen Willensakt seiner Allmacht hervorgehende Gottesthat, und נדר, Gelübde, ein von den sonst den Menschenwillen bestimmenden Pflichtgeboten unabhängiges, aus dem reinen Willensakt des Menschen hervorgehender Vorsatz: eine freie, sich selbst bindende Verpflichtung. Zu 2. B. M. 8, 18. haben wir ebenso bereits die Verwandtschaft der Wurzeln פלא, פלה, פלח angedeutet, die alle ein scharfes und entschiedenes Sondern ausdrücken. Aus 4. B. M. 6, 2. כי פלא לנדיר נדר וגו׳ ist nun entschieden klar, daß פלא נדר nicht den Erfüllungsakt eines Gelübdes, hier etwa die Darbringung des gelobten Opfers sondern den Gelobungsakt selbst bezeichnet. Das —ל, לפלא, kann hier somit nicht das —ל der Absicht: um zu u. s. w. sein, sondern kann nur die Beziehung der Opfer-Darbringung zu dem vorangegangenen פלא נדר, zu dem vorangegangenen Gelobungsakt bezeichnen. Es hat ein פלא נדר oder eine נדבה, ein Opfergelöbniß: הרי עלי שלמים oder eine Opferweihung: הרי זו שלמים, stattgefunden und die Darbringung geschieht jetzt in Folge dieser Gelobung oder Weihung. — תמים יהיה לרצון, כל מום לא יהיה בו untersagt gebietend und verbietend jede Beibringung oder auch nur Veranlassung (שלא יגרום) eines מום an ein zum Opfer geweihtes Thier (ת"כ und Menachoth 56, b.) Eine jede solche Beibringung oder Veranlassung ist eine Negirung der vom Gesetzesheiligthum geforderten „Ganzheit„ der Selbsthingebung.

19. לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים׃

19. zu eurem Willensausdruck muß es ganz, männlich sein, vom Rind, von Schaafen und von Ziegen.

20. כֹּל אֲשֶׁר־בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי־לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם׃

20. Alles woran ein Fehler ist, sollt ihr nicht nahebringen, denn es soll euch nicht zum Willensausdruck dienen.

---

damit zugleich für diese die Beschränkung auszusprechen, wie es (Menachoth das.) heißt, אשר יקריבו לד׳ לעולה אין לי אלא עולה בלבד, daß die von נכרים darzubringenden Opfer nur עולות zu sein haben, so sehr, daß (das.) selbst שלמי נכרים עולות, daß selbst die vom נכר zu שלמים übergebenen Opfer nur als עולות darzubringen sind, נכרי לבו לשמים, es wird bei ihm nur die ganz in Gott aufgehende Opferidee vorausgesetzt, nicht aber der specifisch jüdische Gedanke, daß selbst, ja, daß ganz eigentlich ein froher, sittlicher, zu Gott aufschauender Genuß des irdischen Menschendaseins, wie es in שלמים zum Ausdruck kommt, wahrer Gottesdienst ist. Auf diesen charakteristischen Unterschied der jüdischen und der heidnischen Gottes- und Lebensanschauung haben wir schon wiederholt hinzuweisen Gelegenheit gehabt. (Siehe S. 65.)

לכל נדריהם ולכל נדבותם וכו׳ (Siehe Kap. 7, 16.) Es wird hier das מומים-Gesetz für freiwilige Opfer näher präcisirt und gilt um so mehr für Pflichtopfer. Selbst wo nicht das Bewußtsein bisherigen mangelhaften Pflichtlebens die Vergegenwärtigung der „Ganzheit" der Lebenshingebung an die Pflicht fordert, überall, wo die Hingebung an den Gottes-Willen, die allein der Gottes-Nähe würdig macht, vergegenwärtigt werden soll, da ist es eben die Hingebung des Lebens in seiner „Ganzheit", die allein dem Ausdruck dieser Gottesforderung adäquat ist, welche ja das reinste und unmittelbarste Correlat der Gottes-Einheit bildet: die Einheit des Lebens dem Einen Einzigen Gott. (Siehe zu Kap. 1, 3.)

V. 19. לרצונכם וגו׳, Siehe Kap. 1, 3. תמות וזכרות בבהמה : בבקר בכשבים ובעזים ואין תמות וזכרות בעופות, die Forderung תמים und זכר ist nur auf קרבן בהמה beschränkt, beim Vogel-Opfer ist aber das Geschlecht gleichgültig und auch der פסול מום findet bei עוף nicht wie bei בהמה statt. מחוסר אבר jedoch, der Mangel eines ganzen Gliedes, wie יבשה גפה נקטעה רגלה נחטטה עינה, ein verdorrter Flügel, ein abgebrochener Fuß, ein ausgebohrtes Auge — ברמב״ם איתא ניסמית עינו והוא על פי הגירס׳ דת״כ אבן בש״ס קידושין כ״ד ב׳ איתא נחטטה עינה וכן מוכח מתוך הסוגיא ע׳ רש״י ותוספ׳ שם דעינה סמויה לא פסלה ע״ש — stört aber auch bei Vögeln die Tauglichkeit zum קרבן, worauf die Auswahlpartikel ואם מן העוף וגו׳ (Kap. 1, 14. siehe das. und zu V. 17.) hinweist.

V. 20. לא תקריבו. Siehe zu Kap. 1, 3. יקריבנו. Der פסול בעל מום wird auf allen Stadien der הקרבה besonders ausdrücklich verpönt: V. 20, V. 22, V. 24, es sind dies die drei fortschreitenden Stadien des הקד״ש, der שחיטה, der זריקה und außerdem noch besonders die הקטרה : ואשה לא תתנו מהם, und zwar nicht nur לא תתנום, sondern selbst מהם, selbst מקצתו, auch nur ein Theilchen eines בעל מום, מכאן אמרו המקדיש בעלי מומין לגבי

17\. Gott sprach zu Mosche:

18\. Sage zu Aharon und seinen Söhnen und zu allen Söhnen Jisrael's, und sage ihnen: Jeder, Jeder, vom Hause Jisrael's und von den aus der Fremde in Jisrael Eingetretenen, der für alle ihre Gelobungen und alle ihre Weihungen sein Opfer nahebringen will, das sie Gott zum Emporopfer nahebringen wollen:

17\. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
לֵּאמֹר׃
18\. דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בָּנָיו
וְאֶל כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם
אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן־הַגֵּר
בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל־
נִדְרֵיהֶם וּלְכָל־נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר־
יַקְרִיבוּ לַיהוָה לְעֹלָה׃

---

schon bei אכילת תרומה במזיד, bei muthwilliger Genußprofanirung das Heiligthum mit gar keiner Restitutionsforderung hervortritt, der Fall vielmehr ganz nur als Vergreifung an fremdem Profaneigenthum dem כהן gegenüber zu behandeln ist, daß aber für מזיק תרומה, für irrthümliches „Zerstören" von תרומה, wie überhaupt für נזקי הקדש, für Zerstörung jüdischer Heiligthümer, es überall, מדאורייתא, nach dem Gesetze, keinen Kläger und keinen Richter auf Erden giebt! Seinem eigenen Schutze, seiner eigenen, den Frevel rächenden Waltung hat Gott seine Heiligthümer vorbehalten, hat keine menschliche Hand zu ihrem strafenden, ja nicht einmal zu ihrem Ersatz fordernden Vertreter bestellt; das ist die sprechendste Signatur der Göttlichkeit der jüdischen Heiligthümer; sie bedürfen der menschlichen Vertretung nicht! (Siehe zu 2. B. M. Kap. 21, 36. Vgl. auch das oben Kap. 5. S. 134. über den verwandten הקדש בשוגג מעילה-Kanon מתחלל במזיד אינו מתחלל Bemerkte).

V. 17. In dem vorigen Kap. V. 16–24 war die „körperliche Ganzheit", das Freisein von Leibesfehlern als Bedingung der Befähigung zum fungirenden Priester besprochen. Es folgt hier die damit correspondirende Forderung derselben Bedingung für das Opferthier, eine Bedingung, die bereits in den ersten Kapiteln über die Opfer durch die Bestimmung תמים allgemein ausgesprochen ist und hier ihre nähere Präcisirung erhält. Wir haben die Bedeutung und das Wesentliche des hier folgenden Abschnittes bereits zu Kap. 1, 3. besprochen und verweisen hierauf.

V. 18. איש איש: in dieser Verallgemeinerung werden (Menachoth 73, b.) auch נכרים mit begriffen שנודרים נדרים ונדבות כישראל, daß auch sie, obgleich Heiden, Gelobungs- und Weihopfer im jüdischen Gottesheiligthume darbringen können, wie dies ja auch V. 25 aus der Negation der מומים auch von ihrem, dem jüdischen Priester zur Darbringung übergebenen, Opfer implicite folgt, und dieses Offensein des jüdischen Altars für die Opfer aller Menschen ja auch bereits mit dem ersten Worte der Opfergesetzgebung: אדם כי יקריב וגו' Kap. 1, 2. (siehe das.) angedeutet war. Dieser Einschluß der נכרים in die Berechtigung zu freiwilligen Opfern wird hier bei der Kategorie עולה angedeutet, um

kennung und Huldigung des Gesetzesheiligthums bildet die Grundbedingung aller „Heilesblüthe" des Hauses, והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם, und es belasten sich mit „Verödungsschuld" Alle, die durch Profangenuß ihrer Heiligthümer diese Anerkennung und Huldigung verleugnen.

Noch mehr aber bildet diese Institution für den Priester und sein Haus die stets gegenwärtige Mahnung an Alles, was das materiell und sittlich gedeihliche Aufblühen eines Priesterhauses bedingt. Sofort, indem auch dem כהן seine eigene Frucht טבל und אסור ist solange er nicht תרומות ומעשרות ausgehoben, sagt dies dem Priester, daß er das Heiligthum des Gesetzes nicht nur vor dem Volke, sondern in gleichem Maaße gegen sich selbst zu vertreten habe, und wenn, wie wir dies bereits zu V. 9. entwickelt, die תרומה so recht eigentlich לחם משמרתו: das ihn an die Pflichten seines Amtes stets mahnende Brod ist, und alle Seelen die er als Glieder seines Hauses „sein" nennt, durch Theilnahme, ja durch selbständig berechtigte Theilnahme an diesem täglichen Priesterbrod mit in den Kreis einer durch priesterliches Leben zu bethätigenden priesterlichen Lebensstellung hineingehoben werden, so wolle man sich zugleich das dadurch sofort bedingte, das ganze Leben und alle Thätigkeiten durchdringend umfassende טומאה- und טהרה-Regime und dessen Folgen für die geistige und sittliche Hebung des ganzen Lebens vergegenwärtigen, wie wir dies zu Kap. 11, S. 278 f. zu skizziren versucht, um sich die ganze Größe des erziehenden und sittenheiligenden Einflusses vor die Seele zu rufen, welchen diese Institution bis auf das letzte Glied eines Priesterhaushaltes zu üben bestimmt gewesen, והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם und wie sehr sie sich mit „Verödungsschuld" belasten, wenn sie ihre Heiligthümer durch טבל- oder טומאה-Genuß profaniren!

Charakteristisch ist in dieser Institution die Stellung des Weibes. Wie nach rabbinischem Spruche ביתו זו אשתו, das Haus die Frau ist, und „בנים", Kinder, die eigentlichen „Bausteine" des Hauses sind und den eigentlichen Zweck des Hauses realisiren: so sehen wir in dieser Institution die Frau immer völlig den Charakter des Hauses tragen, und nach dem Heimgang des Mannes solange ein Nachkomme ihrer Ehe selbst in fernstem Gliede noch da ist, als Mutter, als Großmutter, als Urgroßmutter etc diesen Charakter unverändert forttragen. Die בת ישראל wird in dieser Weise כהנת, die בת כהן eine ישראלית, und hat hier den Priesterberuf, dort den ישראל-Beruf in ihrer Lebensstellung zu bewähren. Und wie, je höher der Grad einer Heiligkeit ist, er um so empfindlicher ist gegen Entweihung und um so empfänglicher für Profanirung, so kennzeichnet sich der höhere Grad der Heiligkeit der weiblichen Lebensstellung für die Aufgabe des Priesterhauses in dem Verlorengehen der Befähigung und Berechtigung für תרומה und כהונה durch jede הויה לאיש זר, durch jede geschlechtliche Verirrung mit einem פסול לה. Nur darin bewahrt auch eine gefallene בת כהן den ursprünglichen כהן-Charakter als Mahnung an ihre einstige Priesterbestimmung, daß, ebenso wie eine בת כהן שנשאת לישראל, sie bei irrthümlichem תרומה-Genuß nicht wie ein זר קרן und חומש, sondern nur קרן zu ersetzen hat. (Therumoth VII, 2.)

Ueber diese ganze Institution schwebt aber bedeutsam die Thatsache, daß nur אכילת תרומה בשוגג, eine irrthümliche Genußprofanirung der תרומה eine Restitution des profanirten Heiligthums durch קרן וחומש fordert, die beide wieder תרומה werden, daß aber

16. Sie würden sich mit Sünde einer Verschuldung belasten, indem sie ihre Heiligthümer essen; denn Ich Gott heilige sie.

16. וְהִשִּׂיאוּ אוֹתָם עֲוֺן אַשְׁמָה בְּאָכְלָם אֶת־קָדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי יְהֹוָה מְקַדְּשָׁם׃ פ שלישי

Ausgeschiedene zum Selbstgenuß behalten darf. (Siehe רמב״ם הלכות מעשר 1, 4.) Wie übrigens תוספ׳ (Sabbath 26, a. ד״ה אין מדליקין) und sonst wiederholt bemerkt, ist טבל ebenso wie תרומה לזר, nur אסור באכילה, nicht אסור בהנאה; nur eine den Gegenstand aufreibende Benutzung, הנאה של כילוי, z. B. להאכיל בהמתו, ist אסור. Unter das Verbot der אכילה ist jedoch ebenso שתיה und סיכה begriffen (Nidda 32, a.). תשלומין jedoch, sowohl קרן als חמש, findet bei טבל nicht statt, erst: אין לך בהן אלא, לד׳ ist את אשר ירימו משעת הרמה ואילך (Chulin 130, b.)

V. 16. והשיאו אותם עון אשמה. אותם reflexiv (Sifri zu 4 B. M. 6, 13.) כי אני ד׳ מקדשם: die Heiligthümer. Es dürfte dieser Schlußsatz alle die sowohl für die כהנים als die זרים in diesem Kap. hinsichtlich des תרומה-Genusses gegebenen Vorschriften zusammenfassen und die Gesammtfolgen einer Verletzung derselben unter dem Begriff אשמה vergegenwärtigen.

Wir kennen den Begriff אשם als den der durch Versündigung mit Verödung bedrohten Heilesblüthe der Lebensverhältnisse eines Menschen. Wir sahen (Kap. 5, 14—26.) diesen Begriff ganz speciell da hervortreten, wo durch Gleichgültigkeit gegen oder Eingriff in den Kreis heiliger und geheiligter Güter die Macht- und Interessen-Sphäre des eigenen Kreises bereichert worden, und spricht sich auch dort der Gedanke aus, daß die Blüthe des eigenen Kreises nur Hoffnung auf Zukunft hat durch gewissenhafte Schonung und Berücksichtigung alles im Namen des Gottesgesetzes Geheiligten.

Ganz Das steht hier als Schlußwarnung vor jeder eigennützigen Gleichgültigkeit und Verletzung der, durch das der Justitution des תרומה-Heiligthums angewiesene Gebiet, den willkührlichen Nahrungs-Interessen gezogenen Gränzen.

Vergegenwärtigen wir uns die in diesem Kap. niedergelegten Grundzüge dieser Institution sowohl hinsichtlich des תרומה-Verpflichteten als des תרומה-Berechtigten, so dürften damit die fundamentalen, bedingenden Grundlagen aller zur materiellen und sittlichen Heilesvollendung fortschreitenden Entwickelung der häuslichen Privatkreise gegeben sein.

Die für die Nahrung des Hauses aufgeschichtete Frucht ist dem Eigener für den Nahrungszweck unnahbar, bis er durch das תרומה-Symbolum und die תרומת מעשר-Spende sich mit seiner Hausesnahrung dem Gesetzesheiligthume huldigend untergeordnet und einen Beitrag zur Existenz der Träger desselben ausgeschieden und zum Gottesheiligthum geweihet. Es wird ihm damit dieses Gesetzesheiligthum, und es werden ihm dessen Anforderungen damit das „Höhere", sein Privatleben „Beherrschende" „unantastbar Gegebene", und wird ihm dieser Gedanke in jedem Stückchen תרומה immer auf's Neue vergegenwärtigt, das ihm als זר zum Genuß verboten bleibt, und dessen irrthümlich verletzte Huldigung und Anerkennung er durch קרן וחומש immer wieder herzustellen hat. Diese Aner-

15. Die Heiligthümer der Söhne Jisrael's sollen sie nicht entweihen, die sie zu Gott zu heben haben.

15. וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת־קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר־יָרִימוּ לַיהוָה׃

---

hat somit דבר הראוי להיות קדש, d. h. פירות של חולין zu zahlen, die dann תרומה werden. Peßachim 32, a. wird die Frage behandelt, ob diese in Früchten zu leistende Zahlung לפי דמים משלם oder לפי מדה משלם, ob dabei das Quantum der בשוגג genossenen תרומה oder der Werth in Betracht zu ziehen sei. Hätte Jemand z. B. תרומת חמץ בפסח בשוגג gegessen, das, als חמץ בפסח, אסור בהנאה und daher völlig werthlos ist, so würde er, wenn er לפי מדה משלם, gleichwohl קרן וחומש zu ersetzen haben, wenn aber לפי דמים משלם fiele jeder Ersatz weg. Diese קרן וחומש-Zahlung ist nicht sowohl als Entschädigung des כהן, sondern als sühnende Wiederherstellung (כפרה) des תרומה-Heiligthums zu begreifen, gegen das man sich irrthümlich vergangen, weßhalb auch אם רצה הכהן למחול אינו מוחל, es nicht in der Befugniß des כהן steht, darauf Verzicht zu leisten. Es ist auch nur das קרן demselben כהן zu geben, dessen Eigenthum die genossene תרומה gewesen, das חומש aber jedem beliebigen כהן. (Therumoth VI, 1, 2. תוספ׳ Peßachim 29, a. ד״ה מאן יש אומרים). Wer במזיד תרומה ißt, hat nur einfach dem כהן den Werth zu ersetzen, dieses תשלומין bleibt חולין und אם רצה הכהן למחול מוחל, der כהן kann auf den Ersatz verzichten. Diese Ersatzpflicht במזיד tritt jedoch nur ein, wenn wegen mangelnder התראה die מלקות-Strafe entfällt, sonst findet מלקות und nicht תשלומין statt, nach dem Kanon דאינו לוקה ומשלם, nach welchem ein Verbrechen nie aus zwei Gesichtspunkten, dem criminalrechtlichen und civilrechtlichen, zugleich bestraft wird, משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות, siehe zu 5. B. M. 25, 2. und כל היכא דאיכא ממון ומלקות ואתרו ביה מילקא לקי ממונא לא משלם (Kethuboth 32, a. b.) — Baba mezia 99, b. wird diese חומש-Pflicht nur auf אכילת תרומה beschränkt, מזיק תרומה, genußloses Zerstören ist frei von חומש, כי יאכל פרט למזיק, ja nach תוספ׳ das. ist מזיק תרומה wie jede Heiligthumsbeschädigung מן התורה von jedem Ersatz frei, נזקין להדיוט ואין נזקין להקדש. (Siehe zu 2. B. M. K. 21, 36). Ueber חומש siehe zu Kap. 5, 16.

V. 15. ולא יחללו וגו׳ את אשר ירימו לה׳. Sanhedrin 82, a. wird das אשר ירימו לד׳: מדבר הכתוב בעתידים להרום erläutert, die Heiligthümer, die noch erst von den Früchten zu erheben sind, somit Frucht von welcher תרומה und תרומת מעשר noch nicht erhoben ist, in welchem Zustand die Frucht טבל heißt, und wird hier gelehrt, daß אכילת טבל ebenso wie אכילת תרומה לזר oder בטומאה unter den Begriff חילול gehört und der מיתה בידי שמים unterliegt (Siehe zu V. 9.). Auch wenn die תרומות, aber nicht die מעשרות von der Frucht ausgeschieden sind, ist sie noch טבל und zum Genuß verboten. Ob jedoch ein solches טבל ebenfalls חייב מיתה wäre, ist nicht ganz entschieden. (Siehe רש״י und תוספ׳ zu Jebamoth 86, a. und dem gegenüber רמב״ם מאכלות אסורות X, 20.) Dieses Verbot des טבל-Genusses ist aber allgemein und trifft den כהן ebenso wie den ישראל (ספרי zu 4 B. M. 18, 28.) Auch seine eigenen Früchte darf der כהן nicht als טבל genießen, hat vielmehr ebenso תרומות ומעשרות davon auszuscheiden bevor er sie genießt, wenn er gleich das

13. Wenn aber eine Priesterstochter Wittwe und Geschiedene wird, und kein Kind hat, und zu dem Hause ihres Vaters wie in ihrer Jugend zurückkehrt, so darf sie von der ihrem Vater überwiesenen Nahrung essen, kein Fremder aber darf davon mit essen.

14. Wenn aber Jemand Heiliges im Irrthum ißt, so hat er dessen fünften Theil hinzuzufügen und giebt dem Priester das Heilige.

13. וּבַת־כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל־בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל־זָר לֹא־יֹאכַל בּוֹ׃

14. וְאִישׁ כִּי־יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת־הַקֹּדֶשׁ׃

(das. 68, a.) in unserem Satze ובת כהן כי תהיה לאי"ש זר וגו', — den Ausdruck זר auf den Begriff der Unzulässigkeit der Ehe als Bezeichnung eines אי"ש שהוא זר לה, eines Mannes der ihr fremd zu bleiben hat, שפסול לה, übertragen,— zugleich den Satz gegeben, daß כיון שנבעלה לפסול לה פסלה, daß, wie die eheliche Verbindung mit einem Nichtkohen die בת כה während der Ehe von תרומה und קד"ש und selbst nach Aufhebung der Ehe für immer von קד"ש ausschließt: also ein jeder geschlechtliche Umgang mit einem ihr zur Ehe unzulässigen Manne für immer vom תרומה-und קד"ש-Genuß, und consequent überhaupt, auch eine לוי'ה und ישראלי'ת von der כהונה, d. h. von der Verheirathung mit einem כהן, ausschließt. (Siehe zu Kap. 21, 7.)

V. 13. Siehe V. 12.— וזרע אין לה, nicht nur Sohn oder Tochter, auch Enkel oder Enkelin u. s. w. Durch die fernste Nachkommenschaft aus ihrer Ehe mit dem Nichtkohen gehört sie noch dessen Hause an und ist nicht שבה אל בית אבי'ה כנעורי'ה (Jebamoth 70, a.). In derselben Weise aber wie die Nachkommenschaft aus ihrer Ehe mit einem Nichtkohen die בת כהן selbst nach dessen Tode noch als seinem Hause zugehörig von תרומה ausschließt, ebenso ist die Nachkommenschaft aus ihrer Ehe mit einem כהן auch nach dessen Tode für eine בת ישראל ein Band, das sie noch dauernd mit dem Hause des כהן verbindet und sie in dem תרומה-Genuß erhält, bis entweder kein Nachkomme aus dieser Ehe mehr da ist, oder sie eine andere Ehe mit einem Nichtkohen eingeht. Während der Dauer einer solchen zweiten Ehe oder dem Vorhandensein eines Nachkommen aus derselben hört ihr תרומה-Genuß-Recht auf. Löst sich aber diese Ehe ohne Nachkommen auf, und lebt noch ein Nachkomme aus ihrer ersten Ehe mit dem Kohen, so kehrt auch sie wieder zu dessen Hause mit dem תרומה-Genuß-Recht zurück und zwar nicht beschränkt wie die nachkommenlose בת כהן (V. 12.) sondern selbst zu חזה ושוק. כשהי'א חוזרת לבי'ת אבי'ה חוזרת לתרומ'ה ואינה חוזרת לחזה ושוק בשבי'ל בנה חוזרת אף לחזה ושוק. (Jebamoth 86, b. 87, a.)

V. 14. ואי'ש כי יאכל קדש, dies קדש ist תרומ'ה, wovon überhaupt zunächst der ganze Abschnitt spricht. Der Genuß von קדשי מזבח und קד"שי בדק הבי'ת fällt unter den Begriff מעי'לה, der K. 5, 14. f. besprochen ist. Hier spricht das Gesetz von זר שאכל תרומה, und bestimmt, daß, wenn בשוגג, er קרן oder חומ'ש zu erstatten hat, und zwar: ונתן לכהן את הקד"ש, das von ihm zu zahlende קרן וחומ'ש soll wieder קד"ש, d. i. תרומה werden, er

כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ׃

12. וּבַת־כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל׃

davon genießen, auch seines Hauses Geborener, diese dürfen von der ihm überwiesenen Nahrung genießen.

12. Eine Priesterstochter aber, wenn sie eines fremden Mannes wird, die darf von der Hebe der Heiligthümer nicht mit genießen.

---

in die Persönlichkeit des Kohen übergehen. Es sind dies einerseits בהמה und עבד כנעני, andererseits auch die Ehefrau, und zwar schon von dem Moment, daß die persönliche Aneignung, קידושין, אירוסין, stattgefunden, wenngleich die Aufnahme in des Mannes Haus, נישואי, noch nicht geschehen. (Jebamoth 66, a. ת"כ.) מדרבנן tritt jedoch der תרומה-Genuß einer mit einem Kohen verheiratheten ישראלית erst mit dem Uebergange in das Haus des Mannes ein, אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה, und zwar entweder משום סמפון, es könnten sich Umstände herausstellen, die die Gültigkeit der קידושין aufheben, oder: שמא ימזגו לה כוס בבית אביה ותשקה לאחיה ולאחותה, so lange sie noch im Hause der Eltern ist, könnte sie dazu kommen von der ihr gewordenen תרומה ihre Geschwister mitgenießen zu lassen (Ketuboth 57, a. b.). — Jebamoth 66, a. 67, a. wird gelehrt, daß die als קנין כספו oder יליד ביתו תרומה-genuß berechtigt Gewordenen in dem Grade den priesterlichen Hauscharakter erwerben, daß sie, wie es in unserem Text heißt, הם יאכלו בלחמו, wie aus eigener Persönlichkeit dieses Genußrecht haben, so daß nicht nur אכלו, sondern auch, wie der urberechtigte כהן, יאכילו, das Genußrecht auch ihrerseits allen Denen ertheilen, die wiederum als Eigenthum ihrer Persönlichkeit angehören, קנין אוכל מאכיל, deßhalb אשת כהן שקנתה עבדים ועבדיו שקנו עבדים יאכלו בתרומה (das.). Es ist auch אשת כהן und עבד כהן מן התורה selbständig berechtigt, für sich die תרומה-Spenden entgegen zu nehmen (Jebamoth 99, b. 100, a.).

V. 12 ובת כהן וגו'. איש זר ist zunächst ein jeder Nichtkohen; תרומה הקדשים ist nicht gewöhnliche תרומה, sondern מורם מן הקדשים: das von Heiligthümern Abgehobene; es ist dies חזה ושוק, die von קדשים קלים abgehoben und dem כהן zu seinem und aller seiner Hausglieder Genuß gegeben werden. Es ist damit gesagt, daß, sobald eine בת כהן einen Nichtkohen heirathet, sie für immer der Befugniß von חזה ושוק zu genießen verlustig bleibt, selbst in dem im folgenden Verse besprochenen Falle, wo sie nach dem Tode des Mannes kinderlos in das Vaterhaus und damit zum תרומה-Genuß zurückkehrt. כשהיא חוזרת חוזרת לתרומה ואינה חוזרת לחזה ושוק. (Jebamoth 87, a.). Diese ganze Bestimmung wäre aber bereits implicite in dem folgenden Verse ausgesprochen. Durch ושבה אל בית אביה u. s. w. ist als לאו הבא מכלל עשה mit der Kraft eines עשה ihr תרומה-Genuß während der Ehe mit einem Nichtkohen verneint und durch den Schlußsatz וכל זר לא יאכל בו, mit welchem sie für die Dauer dieser Ehe als זר begriffen ist, zur Höhe eines לאו erhoben. Selbst die Beschränkung der חורה auf תרומה findet ihren Ausdruck in dem מלחם אביה, sei es durch das partitive מ', sei es weil überhaupt חזה ושוק nicht unter לחם אביה zu begreifen wären, weil diese משלחן גבוה קא זכי. (Siehe das. 68 a. b. 87 a.) Es lehrt daher die Halacha

10. Und kein Fremder soll heiliges essen, Beisasse eines Priesters und Miethling soll nichts Heiliges essen.
11. Aber wenn ein Priester eine Seele als Eigenthum erwirbt, die darf

10. וְכָל־זָר לֹא־יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא־יֹאכַל קֹדֶשׁ׃
11. וְכֹהֵן כִּי־יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן

המה יבאו אל מקדשי והמה יקרבו אל שלחני לשרתני ושמרו את משמרתי, die Priester, die Leviten, die Söhne Zadok's, die auf der Warte meines Heiligthums geblieben, als Jisrael's Söhne von mir sich verirrten, die sollen mir nahen mir zu dienen, die sollen vor mir stehen mir „Fett- und Blut" näher zu bringen, spricht Gott, die sollen in mein Heiligthum kommen, die zu meinem Tische hintreten mir zu dienen und mein Anvertrautes hüten —" Die wahren כהנים sind eben die לוים par excellence —

על משמרתי, ולא ישאו עליו חטא : עליו, oder vielmehr, da משמרת femin. und auch das folgende בו ein masculines Object der Beziehung voraussetzt : על לחם משמרתי.

ומתו בו כי יחללהו, es ist dies מיתה בידי שמים. Obgleich sonst מיתה האמורה בתורה סתם חנק, und der gerichtliche Tod nicht nur passivisch יומת sondern auch intransitiv ומת ausgedrückt wird, z. B. 5. B. M. 17, 12. 18, 20. 22, 25. 24, 7. so ist doch die Construktion eine verschiedene. In allen diesen Stellen geht die Verübung des Verbrechens voran und das ומת ist imperatorischer Nachsatz : אך הנביא אשר יזיד וגו' ומת האיש ההוא u. s. w. Hier jedoch gehört das ומתו בו noch zu der vorhergehenden Warnung, ist aussagend und nicht gebietend ; sie werden sterben, nicht : sie sollen sterben. Darauf weist ja auch schon das ומתו בו, womit ihr Amt, oder das Brod ihres Amtes als die bewirkende Ursache ihres Todes bezeichnet ist, wenn sie es entweihen. Sollte dieses ומתו dem menschlichen Gericht die Tödtung auftragen wollen, so würde es absolut : ומתו heißen. — Zunächst ist hier ausgesprochen, daß האוכל תרומה טהורה בטומאת הגוף חייב מיתה בידי שמים, das Motiv : כי יחללוהו schließt תרומה טמאה von מיתה aus, da diese bereits מחוללת ist (Sanhedrin 83, a.) פרט לזו שמחוללת ועומדת. Wie wir aber geglaubt, daß אכילת תרומה als לחם משמרת ד' dem כהן die Pflichten seines Amtes zum Bewußtsein bringen und ein חילול der תרומה der Idee eines חילול משמרת entspricht, so sehen wir auch (Sanhedrin das.) wirkliche Vergehen seines Amtes, die als חילול vom Gesetze bezeichnet sind, wie טמא טבול יום ששימש, in die מיתה בידי שמים des ומתו בו כי יחללוהו mitbegriffen, חילול יליף חילול מתרומה.

V. 10. זר ist jeder Nichtkohen. קדש ist hier wie in dem ganzen Zusammenhange vorher und nachher תרומה. — תושב כהן ist der dem Hause eines Kohen bleibend angehörig gewordene Nichtkohen, קנוי קנין עולם, z. B. ein עבד עברי שנרצע (2. B. M. 21, 6.). שכיר der nur auf Jahre in Miethverhältniß zu ihm stehende, קנוי קנין שנים, z. B. ein עבד עברי יוצא בשש (das. 2.) (Jebamoth 70, a.) Beide gehören nur mit ihrer Arbeitskraft, nicht aber mit ihrer Persönlichkeit dem Herrn, לא קני ליה רביה. Obgleich um frei zu werden auch der עבד עברי des Freibriefs, גט שחרור, bedarf (תוספו' das. b.), so geht er doch nicht also in die Persönlichkeit des כהן auf, daß er den Charakter eines זר verlöre.

V. 11. נפש קנין כספו sind alle die Wesen, die also erworben werden, daß sie ganz

kommt. In dem vom Volke den Leviten zu gebenden Zehnten, מעשר von Getreide, Wein und Öl, steckt nämlich ein Zehntel-Zehntel, ein מעשר מן המעשר, das der לוי dem Kohen als תרומה zu geben hat, und wenngleich nach Gittin 30, b. auch der ישראל sofort von dem für den לוי ausgeschiedenen מעשר das תרומת מעשר ausheben und einem כהן geben darf, so hat doch er in der Regel es von der Hand des Lewi zu empfangen, und auch aus den Händen des ישראל erhält er d i e s e תרומה ja erst von dem Antheil des Lewi. Indem aber das מעשר wiederum als טבל aßur ist bis er das מעשר מן המעשר für den Kohen ausgeschieden, und indem er diese Leistung מ״ם, begrifflich „hebt“ und sie תרומה nennt, und ihr damit ganz so, wie תרומה גדולה vom ישרא׳, einen Antheil an der von dem durch den Kohen vertretenen Gesetzesheiligthum erfließenden קדושה ertheilt, so daß sie, ganz so wie תרומה גדולה, אסורה לזרים und אסורה בטומאה und חייבים עליה מיתה וחומש: wird damit der לוי sich bewußt, daß das vom כהן vertretene Gesetzesheiligthum das ihm und seinem Leviten-Berufe übergeordnete ist, durch welches seine Existenz und seine Stellung in der Nation erst Berechtigung, Ziel und Bedeutung vor Gott erhält. Und indem der Priester dieses, sein als קד״ש zu handhabendes Existenzmittel, von der Nation nur aus den Händen der Leviten erhält, dürfte ihm das Bewußtsein werden sollen, daß er mit seiner Priester-Existenz, seiner Priester-Stellung und seinem Priester-Beruf in tieferem Grunde nur auf dem Boden des Stammesgeistes der Leviten stehe, sich als die Elite jenes Stammes zu bewähren habe, der schon in seinem Ahn die mächtige Flamme des Gesammtgeistes gepflegt, der allein als das Volk der Entartung verfiel dem Moses-Rufe מי לד׳ אלי gefolgt und sich damit für immer zum Vertreter und Retter der Gottessache im Volke geadelt; auf daß sie nicht als כהנים aufhören לוים zu sein, trotz ihrer Existenzabhängigkeit die unabhängigsten, selbständigsten, unerschrockensten, unbestechbarsten Vertreter des göttlichen Gesetzes im Volke, und wenn es sein muß, gegen das Volk bleiben, und es wissen, daß die Nation ihnen nicht deßhalb das Brot der Existenz reiche, damit sie an ihnen sich schmiegende, connivirende Ja- und Amen- und-Heilig-Sprecher zu allen ihren Verirrungen und Schwächen habe, sondern damit sie, wo es sein muß, muthige rücksichtslose Vertreter des Gesetzesheiligthums gegen sich selbst an ihnen finde, von welchen der größte Mensch, zugleich der größte Levite, es ausgesprochen, daß sie „Vater und Mutter nicht sehen, Brüder und Kinder nicht kennen, wenn es gilt Gottes Wort zu schützen, Gottes Bund zu wahren—“ Das Brod, das die Nation ihnen durch die Leviten reicht, ist קד״ש, ist dem Gesetzesheiligthum heilig, stellt Den, der es zum heiligen Genuß erhält, mit allen Seinen in den levitischen entschiedenen Dienst des Gesetzesheiligthums— wehe dem Priester, den das Gott und seinem Gesetze heilige Brod seiner Existenz nicht heiligt, wehe dem Priester, den nicht jedes Stückchen seines heiligen Existenz-Brodes auf die Worte seines heiligen Berufes hinruft, wehe dem Priester, der es seinem Berufe entfremdend entweiht: וישמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא ומתו בו כי יחללוהו, es wird ihnen zum Leben gereicht, entweihen sie es, ist's ihr Tod.

נקראו בעשרים וארבע מקומות, an vier und zwanzig Stellen, heißt es Gittin 86, b. כהנים לוים, werden die Priester Leviten genannt, וזה אחד מהם und dies ist eine dieser Stellen (Jechesk. 54, 15. 16.): והכהנים הלוים בני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי המה יקרבו אלי לשרתני ועמדו לפני להקריב לי חלב ודם נאם ד׳ אלקים

gebrauch für seinen Viehstand übergeben ist, ist gleichwohl gleichzeitig durch seinen Charakter und die Bedeutung, die ihm innewohnt, משמרתי, ein von Gott ihm Anvertrautes, dem gegenüber er nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten hat. Das קדש, das לחמו של כהן genannt wird, תרומה, ist unter allen מתנות כהונה diejenige, auf welche wesentlich die Existenz des Priesterstammes gegründet ist. Sie ist ראשית, sie ist die erste Verwendungspflicht, die der Nation in allen ihren Gliedern von den für ihre Nahrung bereit geschichteten (מירוח) Jahresfrüchten des Nationalbodens, gegen die Pfleger des geistigen Nationalbodens, des Heiligthums des Gesetzes, obliegt. Nach allgemeinster Auffassung (gegen הל׳ תרומות רמב״ם II, 1.) ist diese Pflicht מדאורייתא nur bei den Hauptprodukten des Landes, דגן תירוש ויצהר, Getreide, Wein und Öl, gegeben. Allein die Berechtigung des Priesterstammes auf diese ihre Existenzversorgung ist nur eine collective. Der Priesterstamm, שבט, ist der Berechtigte. Kein einzelner Priester hat einen direkten Anspruch zu erheben. טובת הנאה לבעלים, der Thrumohpflichtige kann die von seinen Früchten zu gebende תרומה jedem ihm beliebigen כהן geben. Und diese תרומה ist zweifach, eine direkte und eine indirekte, תרומה und תרומת מעשר. Die direkte, von den Männern des Volkes an Priester zu leistende, ist hinsichtlich der Größe dieser Leistung dem Verpflichteten, מן התורה, völlig freigelassen. Mit einem einzigen Korn von einem ganzen Getreidehaufen hat er seine Pflicht erfüllt, חטה אחת פוטרת את הכרי. Diese direkte Leistung, תרומה גדולה genannt, kann daher ihrer wesentlichen Natur zufolge zunächst nur symbolischer Bedeutung sein. Dem Manne des Volkes ist sein in gestrichenem Haufen geschichtetes Getreide als טבל aßur, bevor er den Stamm des göttlichen Heiligthums mit einer Spende davon bedacht, und indem er diese Spende מרים, begrifflich „hebt", und sie „תרומה" nennt, ihr damit einen Antheil an der von dem Gesetzesheiligthum ausgehenden קדושה ertheilt, erkennt er dieses Gesetz und seine Institutionen als das „Höhere", als Dasjenige an, dem er sich mit allen vermittelst seiner materiellen Güter zu erstrebenden Zielen unterzuordnen hat, und durch dessen Anerkennung sein Besitz und dessen Verwendung erst Berechtigung, Ziel und Bedeutung vor Gott erhält. Und indem der Priester dieses Symbolum der Anerkennung und der Unterhaltungspflicht aus den Händen der Männer des Volkes, damit aber gleichzeitig ein als קדש zu handhabendes Existenzmittel für sich und die Seinen im weitesten Begriff erhält, sagt dieses תרומה גדולה-Symbolum dem jüdischen Priester, daß er einerseits mit seinem Priesterberuf in dem Dienst des Volkes stehe, anderseits aber eben dieser Dienst seine ganze Existenz in den Dienst des Gesetzesheiligthums stelle, und sein und der Seinen ganzes Leben, selbst in den gewöhnlichsten Daseinsmomenten das Gepräge priesterlicher Heiligung tragen und von dem Geist und der Gesinnung der Heiligkeit und Reinheit erfüllt sein sollen. Das ist — wenn wir es recht verstehen — der Sinn des auf לחמו הוא des V. 7. zurückblickenden ושמרו את משמרתי unseres Textes. Während der Nichtkohen in seinem חולין-Brod eine Errungenschaft seines gottgesegneten Fleißes erblicken darf, ist jedes Stückchen תרומה-Brod dem Kohen eine seiner Hut übergebene Erinnerung an seine Pflicht, eine Mahnung an seinen ganzen ihm von Gott anvertrauten Beruf.

Die eigentliche Existenz des Kohen und seiner Familie scheint jedoch מן התורה auf תרומת מעשר, auf die fixirte תרומה-Leistung gegründet zu sein, die dem Kohen indirekt zu-

עַד־הָעָ֑רֶב וְלֹ֤א יֹאכַל֙ מִן־הַקֳּדָשִׁ֔ים כִּ֛י אִם־רָחַ֥ץ בְּשָׂר֖וֹ בַּמָּֽיִם׃

7\. וּבָ֥א הַשֶּׁ֖מֶשׁ וְטָהֵ֑ר וְאַחַר֙ יֹאכַ֣ל מִן־הַקֳּדָשִׁ֔ים כִּ֥י לַחְמ֖וֹ הֽוּא׃

8\. נְבֵלָ֧ה וּטְרֵפָ֛ה לֹ֥א יֹאכַ֖ל לְטָמְאָה־בָ֑הּ אֲנִ֖י יְהוָֽה׃

9\. וְשָׁמְר֣וּ אֶת־מִשְׁמַרְתִּ֗י וְלֹֽא־יִשְׂא֤וּ עָלָיו֙ חֵ֔טְא וּמֵ֥תוּ ב֖וֹ כִּ֣י יְחַלְּלֻ֑הוּ אֲנִ֥י יְהוָ֖ה מְקַדְּשָֽׁם׃

darf von den Heiligthümern Nichts essen, so lange sie nicht ihren Leib in Wasser gebadet.

7\. Ist dann die Sonne untergegangen und er rein geworden, dann erst darf er von den Heiligthümern essen, denn es ist die ihm zugewiesene Nahrung.

8\. Gefallenes und Entrissenes darf er nicht essen dadurch unrein zu werden; ich Gott.

9\. Sie haben mein ihnen Anvertrautes zu hüten und dadurch keine Sünde auf sich zu laden, sie würden daran sterben wenn sie es entweihten; Ich Gott bin's der sie heiligt.

---

mit טבילה ist ihm jedoch bereits eine Kategorie von קדשים zu essen gestattet, und zwar מעשר שני, weßhalb der Satz mit dem über זרע אהרן erweiternd hinausgehenden נפש eingeleitet ist, איזהו דבר ששוה בכל נפש הוי אומר זה מעשר (Jebamoth 74, b.).

V. 7. ובא השמש וטהר, טהר יומא (Berachoth 2, b.) d. h. der unreine Tag ist ganz verschwunden und es bricht für ihn ein reiner Tag an. ואחר יאכל וגו׳: תרומה (Siehe Jebamoth das.) Daher auch: כי לחמו הוא, תרומה ist diejenige geheiligte Spende, auf welche der כהן mit seiner Nahrung zunächst hingewiesen ist, und die ihm direkt als solche gegeben wird, während die anderen קדשים ihm nur indirekt zufallen, משלחן גבוה קא זכי (Vgl. V. 13.).

זבה נדה, טומאות selbst bei solchen הערב שמש sobald מותרת לכהן ist תרומה die wie יולדת מצורע noch מחוסרי כפרה sind und für קדשים erst nach Darbringung dieser Opfer טהורים werden. Bei טומאות die nicht מחוסרי כפרה sind tritt auch für קדש der היתר mit הערב שמש ein. (Siehe zu K. 7, 20.)

V. 8. נבלה וטרפה וגו׳ Siehe zu Kap. 17, 15. נבלת עוף טהור שמטמא בבית הבליעה, es war diese טומאה besonders noch hervorzuheben, weil sie sich allein den hier genannten nicht einreiht; sie war aber für die כהנים wohl um so weniger zu übergehen, weil, wie Menachoth 45, a. hinsichtlich des Jechesk. V. 31. K. 44. erläutert wird, הואיל ואישתרי מליקה לגבייהו, ihnen חטאת העוף zum Genuß überwiesen ist, dessen vorgeschriebene Tödtungsart überall sonst נבלה wäre. (Siehe zu Kap. 1, 15. und 5, 8.) Ueberhaupt dürfte im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden dem כהן, dessen לחם ja תרומה ist, dessen ganz gewöhnliche Nahrung ein קדש ist, das nicht in טומאה genossen werden darf, nahegelegt sein, daß, während ein Nichtkohen sich nur vor איסור in seiner Nahrung zu hüten habe, für ihn, den Kohen, noch die Sorge שלא לטמאה בה hinzutritt.

V. 9. ושמרו את משמרתי, das, was לחמו, was ihm als völliges Eigenthum, als נכסי כהן, und zur Nahrung für sich und die Seinen im weitesten Sinne bis zum Futter-

4. Jeder, Jeder von Aharon's Nachkommenschaft, der aussätzig oder flußleidend ist, darf von den Heiligthümer Nichts genießen er bis rein geworden sein wird. Und wer irgend einen an einer Leiche unrein Gewordenen berührt, oder wem Samenerguß entgangen,

5. oder wer irgend Etwas von einem Kriechthier, das ihm unrein ist, berührt, oder einen Menschen der ihm unrein ist, in Beziehung aller seiner unreinen Zustände,

6. die Person, die Solches berührt, bleibt unrein bis zum Abend und sie

4. אִ֣ישׁ אִ֞ישׁ מִזֶּ֣רַע אַהֲרֹ֗ן וְה֤וּא
צָר֨וּעַ֙ א֣וֹ זָ֔ב בַּקֳּדָשִׁים֙ לֹ֣א יֹאכַ֔ל
עַ֖ד אֲשֶׁ֣ר יִטְהָ֑ר וְהַנֹּגֵ֙עַ֙ בְּכָל־טְמֵא־
נֶ֔פֶשׁ א֣וֹ אִ֔ישׁ אֲשֶׁר־תֵּצֵ֥א מִמֶּ֖נּוּ
שִׁכְבַת־זָֽרַע׃
5. אוֹ־אִישׁ֙ אֲשֶׁ֣ר יִגַּ֔ע בְּכָל־שֶׁ֖רֶץ
אֲשֶׁ֣ר יִטְמָא־ל֑וֹ א֤וֹ בְאָדָם֙ אֲשֶׁ֣ר
יִטְמָא־ל֔וֹ לְכֹ֖ל טֻמְאָתֽוֹ׃
6. נֶ֚פֶשׁ אֲשֶׁ֣ר תִּגַּע־בּ֔וֹ וְטָמְאָ֖ה

---

gelangende Thatenweihe in Unterordnung unter Gottes Gesetz als bewußt vorauszusetzen wäre, womit auch, in dieser Ansicht, die fernere Bestimmung harmoniren würde, daß השוחטן בחוץ פטור. Wir haben bereits wiederholt angedeutet, wie bei שחוטי חוץ und איסור במה nicht sowohl die Beziehung zu Gott als die Beziehung zu Gottes Gesetz fletrirt ist. ר׳ יוסי übrigens lehrt (das.) auch für קדשי עכו״ם: רואה אני בכולן להחמיר שנא׳ בהן לד׳, daß auch in allen den genannten Beziehungen קדשי עכו״ם und קדשי בני ישראל ganz gleich stehen, und ist die Halacha über diesen Punkt nicht entschieden. Siehe zu V. 18.;

ונכרתה הנפש ההיא מלפני kommt nicht wieder vor, sonst immer: מעמיה und ähnlich. Es dürfte aber hier in bezeichnender Beziehung zu dem אכילת קדשים בטומאת הגוף Verbrechen stehen. Ich war ihm nicht gegenwärtig in Handhabung der קדשים, er sah mich, שם קדשי, meinen Namen nicht den קדשי בני ישראל aufgeprägt: so wird er aus meiner Gegenwart, aus meinem Angesichte gebannt— es ist damit der tiefe חלול השם dem כהן אוכל קדשים בטומאתו vor die Seele gehalten.

V. 4. איש איש מזרע אהרן וגו׳ בקדשים לא יאכל וגו׳ spricht nach Jebamoth 74, a. b. zunächst das Verbot für אכילת תרומה בטומאת הגוף aus, als derjenigen Heiligthümer, die דבר ששוה בזרעו של אהרן, die am allgemeinsten und dauerndsten speciell der ganzen Aharoniden-Familie überwiesen sind. קדשים קלים und מעשר שני sind auch dem Nichtkohen zuständig, זכרי כהונה nur den קדשי קדשים, חזה ושוק geht der בת כהן mit ihrer Verheirathung an einen Nichtkohen für immer verloren (siehe zu V. 13).

V. 5. שרץ אשר יטמא לו, wenn auch nur ein Theil von שרץ, sobald es den für ראשון טומאה erforderlichen שיעור, כעדשה, hat. באדם אשר יטמא לו dürfte vielleicht jeden ausschließen, der wohl טמא ist, aber für einen ihn berührenden Menschen nicht מטמא ist, da אין אדם וכלים מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה. — לכל טומאתו umfaßt alle אב הטומאה Zustände des Menschen, die noch nicht genannt sind, wie נדה זבה יולדת ובועל נדה.

V. 6. נפש אשר תגע בו an eine der bezeichneten אבות הטומאה. וטמאה עד הערב, er bleibt jedenfalls טמא bis ein neuer Tag angebrochen; ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ וכו׳:

הובשרו ליקרב 'קד"שו וגו kann ohne Weiteres nur von קד"שים gesagt sein, die bereits הוכשרו ליקרב sind. Daß auch אכילת קדשים mit zur הקרבה gehört und die כפרה ergänzt, ist bereits wiederholt bemerkt. (Siehe 2, B. M. S 479. 486.)

טומאות הגוף ,וטומאתו עליו siehe zu Kap. 7, 19. 20. Die ganze Lehre von אכילת קד"שים בטומאת הגוף und von טומאת בשר, wovon jenes בכרת und dieses בלאו, ist dort entwickelt und verweisen wir darauf. Hier tritt die Lehre speciell an die כהנים heran, und bemerken wir in dieser Beziehung nur noch Einiges. Wiederholt wird in diesem Kapitel den אשר יקדישו בני ישראל ,אשר הם מקדישים לי ,קדשי בני ישראל der Beisatz gegeben: קד"שים und irren wir nicht, so ist damit den jüdischen Priestern die ernsteste Warnung vor jenem geistlichen Hochmuth gegeben, der sich als den eigentlichen Träger des Heiligthums schätzt und mit Geringschätzung auf das Laien-Volk hinabblickt und was dieses Laienvolk, wie man spricht, zu seinem „Seelenheile", und zu des Priesters leiblichem Behagen, an Geweihtem ihm anvertraut, mit wenig heiligem Sinne ministrirt. Dem jüdischen Priester ist gesagt, daß das ganze Heiligthum und Alles, was er im Heiligthum Gottheiliges hat — mit Ausnahme der individuellen קרבנות כהנים — nur durch den Gott weihenden Willensakt des „Laien"-Volkes in seiner nationalen Gesammtheit oder einzelner seiner Glieder „heilig" geworden; קרבנות צבור oder קרבנות יחיד, immer ist es ein Gedanke des „Laien", den der Priester zu vollziehen hat, und — wenn unser Verständniß des ולא יחללו את שם קדשי V. 2. nicht ein irriges ist — in der kleinsten קד"שים-Parcelle des letzten Laienmannes aus dem Volke hat er einen שם קדש, hat er einen von jüdischer Hand geschriebenen Gottes-Namen, hat er ein Objekt in Händen, das, durch jüdischen Gedanken- und Willens-Akt zum Ausdruck einer Gottes-Beziehung bestimmt, von ihm in dem ganzen scheuen Ernst aufblickender Unterordnung zu behandeln ist, den der Name „Gott" in jedem Gottes-Namen von uns erwartet. Danach begreift sich denn auch, wie— wenngleich, wie zu V. 2. bemerkt, קדשי עכו"ם, von Heiden Gott geweihte und dem jüdischen Heiligthum übergebene Opfer, nicht minder als die jüdischen nur בטהרה zu handhaben und von טומאה fern zu halten und daher nicht von der an die Priester gerichteten וינזרו-Mahnung auszuschließen sind— dennoch hier von כרת על אכילת קדשים בטומאה ,אשר יקדישו בני ישראל, durch קדשי עכו"ם nach ר"ש, (dessen Ausspruch רמב"ם ,פסולי מוקדשים 18, 24 recipirt. Siehe jedoch כ"מ ,צ"ק und תוספ' י"ט), Sebachim 45, a. ausgeschlossen sein können (Siehe תוספ' Sebachim 15, b. ד"ה אלא למעוטי). Wie die קדושה eines שם קדש von der Gesinnung und Absicht bedingt ist, die bei dem Schreiber desselben vorauszusetzen ist (Siehe Gittin 45, b.), so ist es begreiflich, daß, wenn gleich לה' geweiht, die volle קדושה einem קדש nur durch jüdische Heiligung innewohne. Wie aber nach dieser Ansicht der חיוב für טומאה bei קדשי עכו"ם wegfiele, so auch durch den Einschluß von נותר im חילל (V. 2.) und durch die Verwandtschaft von נותר und פגול, in gleicher Weise der חיוב für פגול und נותר. Auch מעילה entfiele für קדשי עכו"ם, und ständen somit vielleicht קדשי עכו"ם vorherrschend im דם-Begriff, bei welchem ebenfalls טומאה ,פגול ,נותר und מעילה ihre Wirkung verlieren. Es dürfte die Annahme nicht fern liegen, daß in der nichtjüdischen Anschauung der menschlichen Beziehungen zu Gott, selbst zu Gott dem Einen Einzigen, überwiegend die Hingebung des דם, des נפש, des persönlichen Innern, des seelischen Wesens, aus dem Abhängigkeits-Gefühle hervortrete, weniger aber die in אימורים und איברים vorzüglich zum Ausdruck

3. Sage ihnen: für eure Nachkommen, Jeder der von aller euerer Nachkommenschaft sich den Heiligthümern naht, welche Jisrael's Söhne Gott heiligen, während seine Unreinheit auf ihm ist, diese Person wird entwurzelt aus dem Bereiche meines Angesichts, Ich Gott.

3. אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל־אִישׁ אֲשֶׁר־יִקְרַב מִכָּל־זַרְעֲכֶם אֶל־הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לַיהוָה וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי יְהוָה׃

---

allen seinen Theilen, ja, nach den חכמים sogar auf עצים לבונה וקטורת, nur Eines — und das dürfte höchst bedeutsam sein — ist ausgenommen: דם! Wie das jüdische Bekenntniß lautet: נשמה שנתת בי טהורה היא, so ist auch das, was im קרבן diese נשמה, die נפש bedeutet, unerreichbar von טומאה, נותר, פגול, und מעילה, es ist das göttlich Persönliche im Menschen, das in seinen Beziehungen und Wirksamkeiten verdunkelt werden kann, aber in tiefem Wesengrunde rein und unerreichbar bleibt von jeder zerstörenden Trübung und Entfremdung. (Sebachim 45, b. 46, a. Maim. פסולי המוקדשים 18, 7. 1, 36: siehe jedoch נ"מ das. und קדשים צאן zu Sebachim 45, b.). — Ganz wie טומאה verhält sich in allem Diesen auch נותר und wird Sebachim 46, a. mit unter den allgemeinen Begriff חילול in dem Ausspruche ולא יחללו את שם קדשי gefaßt. Welches חילול שם קדש jedes Stückchen פגול נותר וטמא vergegenwärtigt siehe zu Kap. 7. 17, 18. Auch dort ist die Lehre von נותר zusammengefaßt.

V. 3. קדשים אשר יקרב וגו' ונכרתה וגו'. Dieses mit כרת verpönte Nahen zu den אשר יקדישו וגו' ist nicht Berühren, sondern, wie in dem Verfolg ausgeführt wird, אכילה. Ist unsere Auffassung des וינזרו, dessen nähere Erläuterung Dies und das Folgende ist, nicht irrig, so ist ohnehin die Möglichkeit daß hier קריבה Berühren sein könnte ausgeschlossen. Es soll ja erläutert werden, wie der כהן בטומאתו sich wie ein זר den קדשים gegenüber verhalten soll. Von Berühren schließt aber זרות nicht aus, wohl aber von אכילה und שימוש. Sebachim 45, b. heißt es ferner im Verfolg zu dem bereits zu V. 2 citirten Satz, daß: חייבין על הטומאה אפי' על דבר שאין לו מתירין יכול מיד ת"ל יקרב אמר ר"א וכי יש נוגע שהוא חייב אלא מה ת"ל יקרב בהוכשר ליקרב הכתוב מדבר הא כיצד יש לו מתירין משיקרבו מתירין אין לו מתירין משיקדש בכלי d. h. Es ist hier אכילה durch קריבה ausgedrückt, um zu sagen, daß חיוב כרת על אכילת קדשים בטומאות הגוף nur dann eintritt, wenn diese zur הקרבה bereit gestellt sind, haben sie מתירין, wie אימורים בשר ושירי מנחה, wenn die dargebracht sind, haben sie keine, wie מנחת כהנים und נסכים, sobald sie vom כלי מקדש zur הקרבה aufgenommen sind. Diese Auseinandersetzung scheint das יקרב, dessen Subjekt im Texte doch unzweifelhaft der כהן ist, auf die קדשים zu beziehen. Wir haben jedoch oben zu Kap. 21, 17. לא יקרב להקריב den Gedanken geäußert, daß der כהן im Moment der הקרבה des קרבן die gottnahe Stufe repräsentirt, in die gottnahe Stufe hintritt, zu welcher durch ihn das קרבן gebracht werden soll. Die Aussage קריבה vom כהן setzt somit voraus, daß Etwas bereit zur הקרבה da sei, und אשר יקרב אל הקדשים אשר

hin, ונלוו אליה כל הגוים לשם ד' לירושלים. Vormals bedurfte es für Jerusalem und in Jerusalem und neben Jerusalem des ארון ברית ד' um der unvollkommenen Wirklichkeit gegenüber das Ideal der göttlichen Gestaltung der Menschenverhältnisse wenigstens symbolisch gegenwärtig zu halten, und da war die Bundeslade כסא ד' und שם ד' genannt. Dann aber wird das, was der ארון nur symbolisch lehrte, concret in Jerusalem verwirklicht sein, und Jerusalem wird zum כסא ד und שם ד'; um Gottes Herrschaft und seinen Willen zu erkennen wird man nur auf das in Jerusalem concret verwirklichte Leben hinzublicken haben, und von dort aus wird die Gottes-Erkenntniß so mächtig in die Völker hinein leuchten, daß dorthin, als zum שם ד', zum Gottes-Erkenntniß-Mittel die Völker strömen: ולא ילכו עוד אחרי שרירות לבם הרע! Ja, die so häufig wiederkehrenden Ausdrücke: להיות שמו שם, לשכן שמו שם, המקום אשר יבחר ד' לשום שמו שם, weisen ja auch im Grunde darauf hin, daß שם ד' nicht bloß der in Gedanke und Wort vergegenwärtigte Gottesbegriff ist, sondern daß damit eine jede Veranstaltung bezeichnet wird, die als Mittel zur Erkenntniß und Anerkenntniß Gottes dient, daß insbesondere ארון, מקדש und קדשים darunter zu begreifen sind, die an dem von Gott erwählten Orte ihre Stätte finden und mit Hinblick auf welche daher der Ort genannt wird: המקום אשר יבחר ד' לשום שמו שם.

Wir glauben daher nicht völlig irre zu gehen, wenn wir meinen, daß auch jedes Gott geweihte Objekt, das ja nichts Anderes ist und sein soll, als Ausdruck der Erkenntniß und Anerkenntniß Dessen, was Gott uns ist und wir Ihm sein sollen, daß insbesondere hier, wo den כהנים die Bedeutung der ihnen anvertrauten קדשי בני ישראל in ihrem vollen Ernst vor die Seele geführt werden soll, diese קדשי בני ישראל als שם קדשי begriffen sein können. Jedes zum קרבן geheiligte Objekt und jeder Theil desselben ist ein שם קדש, ist der heilige Ausdruck einer göttlichen Beziehung, und דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדישים לי hieße: sprich zu Aharon und zu seinen Söhnen, daß auch sie in Zeiten der טומאה sich von den Heiligthümern der Söhne Israel's entfremdet halten und den heiligen Ausdruck meiner Beziehungen, den diese mir weihen, nicht entweihen.

Sebachim 45, b. wird durch die auf das ganze קדש-Objekt sich erstreckende Prädicirung: אשר הם מקדישים לי die vor חילול durch טומאה zu schützende קדושה des קרבן in möglichst weiter Ausdehnung begriffen, so daß selbst דברים שאין חייבים עליהם משום פגול חייבין עליהם משום טמא. Der חיוב פיגול, d. h. der חיוב כרת על אכילת פגול ist nämlich auf diejenigen Opfertheile beschränkt, שיש להם מתירין בין לאדם בין למזבח, d. h. deren Hingebung an den Altar oder an den Genuß von Menschen durch eine andere ihnen vorangehende עבודה bedingt ist, die in Beziehung zu ihnen מתיר genannt wird. So werden durch die vorgängigen מתנות דם: אימורים und איברים für den מזבח, בשר חטאת ושלמים für כהנים und בעלים, ebenso שירי מנחות durch הקטרת קומץ für die כהנים erlaubt. אימורים, איברים, שירי בשר, מנחות, sind somit Dinge שיש להן מתירין, und wer sie als פגול genießt, ist חייב כרת. דם und קומץ sind aber selbst מתירין und deren פגול-Genuß macht nicht חייב כרת. Es dürfte dies wesentlich im Begriff des פגול liegen, der ja eben in dem Trennen der אכילת אדם או מזבח von der שחיטה, resp. קמיצה wurzelt. (Siehe zu Kap. 7, 18.) Der חיוב על אכילת קדשים בטומאה erstreckt sich aber über das ganze קרבן in

Allgemeinheit in welcher hier das וינזרו die טומאה=Entfernung faßt, die in allererster Linie das Fernbleiben von der עבודה in der טומאה im Auge hat, kann der Ausschluß von קדשי נכרים nicht begriffen werden, denn auch קדשי נכרים dürfen nicht בטומאה dargebracht werden. Es kann somit בני ישראל hier nur im Gegensatz zu den כהנים gemeint sein, und ist damit gesagt: die בני ישראל als Nichtkohanim übergeben, weil sie als זרים sie nicht selbst darbringen können, ihre קדשים den כהנים, diese aber „וינזרו": sollen zu Zeiten sich von den ihnen übergebenen קדשים der זרים selbst wie זרים entfernt halten ולא יחללו, damit sie nicht מחללים sind, לימד על זר שעבד חילל. Der Gedanke קדשי בני ישראל hebt die Schwere der Verantwortung der כהנים noch hervor. Sie werden ihnen übergeben weil die בעלים זרים sind, und sie sollten sie in Zuständen handhaben, in welchen sie selber den זרים gleichstehen!

ולא יחללו וגו׳ אשר וגו׳. Die Construktion ist schwierig. אשר הם וגו׳ scheint sich nur auf קדשי ב״י beziehen zu können, und wäre dann ולא יחללו וגו׳ zwischen das Objekt und dessen Relativbestimmung eingeschaltet, eine Satzfügung, die nicht gewöhnlich ist. Wahrscheinlicher aber dürfte die Construktion eine normale sein und das אשר וגו׳ sich auf das unmittelbar vorhergehende Objekt שם קדשי beziehen. Der Ausdruck שם, insbesondere auf Gott bezogen, geht nämlich sehr häufig über den Begriff „Name" in engster Bedeutung hinaus, ohne im Grunde die Sphäre dieses Begriffes zu verlassen. Ein Name ist ja nichts als das phonetische, aus Lauten gebildete, Mittel der Erkenntniß oder Anerkenntniß einner Sache oder Person. Der Name Baum u. s. w. von einem Objekt gebraucht, lehrt denselben erkennen, ist ein Mittel der Erkenntniß desselben. Der Name Vater, Herr u. s. w. einer Person beigelegt, wird ein Mittel zur Erkenntniß oder Anerkenntniß derselben. Der Gebrauch des Wortes שם geht nun über den Kreis bloßer phonetischer Mittel hinaus, und bezeichnet überhaupt nicht selten auch jedes andere Mittel der Erkenntniß und Anerkenntniß. Jesaias 55, 13. heißt die ganze durch das Gotteswort zu bewirkende Umgestaltung der Verhältnisse, wenn sie vollendet dasteht: Gottes Namen, d. i. ein bleibendes Mittel der Erkenntniß und Anerkenntniß Gottes, והיה לד׳ לשם לאות עולם יכרת. Jirmija 33, 9. wird einst das wiederhergestellte Jerusalem zu einem „heiteren Gottesnamen" והיתה לי לשם ששון u. s. w. Sam. II. 6, 2. wird die Bundeslade geradezu שם genannt: אשר נקרא שם. Daß dies ein selbstständiger Satz ist und nicht erst durch das folgende שם וגו׳ עליו ergänzt wird, dafür zeugt Chron. I. 13, 6. wo diese Ergänzung fehlt und der Satz umstellt ist, את ארון ד׳ אלקים יושב הכרובים אשר נקרה שם. Vielmehr scheint Sam. II. 6, 2. das שם ד׳ וגו׳ עליו motivirende Erklärung der אשר נקרא שם zu sein. Die Bundeslade wird שם, das „Gottes=Erkenntniß=Mittel" genannt, „denn auf ihr ist der Name ד׳ צבאות יושב הכרובים" d. i. die Erkenntniß Gottes als ד׳ צבאות יושב הכרובים wird von dem ארון getragen, beruht auf ihm, auf dem was er darstellt und enthält; darum wird er selber שם genannt. Danach erläutert sich auch das Jirmija 3, 16, 17. niedergelegte große Wort: daß einst um Gott und seinen Willen zu erkennen, man nicht die Bundeslade nennen, sie sich nicht vergegenwärtigen, an sie nicht erinneren, überhaupt ihrer nicht bedürfen werde. Was einst die Bundeslade gewesen ist, das wird nun Jerusalem sein. כסא ד׳ wird Jerusalem genannt, und zu Jerusalem als zum Gottes=Namen strömen die Völker

det halten von den Heiligthümern der Söhne Jisrael's und nicht meinen heiligen Namen entweihen, den diesen mir heiligen, Ich Gott.

מִקָּדְשֵׁי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת־שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי יְהוָֹה׃

---

4. וינזרו מעלי das. 6. Auch das הִנָּזֵר Secharja 7, 3. als Ausdruck für Fasten ist ja ein sich Ausschließen von Nahrung als dazu nichtberechtigt, oder deren nicht würdig. Offenbar ist נזר fast identisch mit זור, wie נדה und דוה, נהם und הום, נמל und מול, נסג und סוג, נסך und סיך, נפח und פוח, נפין und פוין, u. a. m. Das Gebot וינזרו מקדשי בני ישראל setzt somit an die כהנים die Forderung, daß sie sich nicht als die zu den Heiligthümern, die ihnen vom Volke übergeben werden, ohne Weiteres Berechtigten betrachten sollen. Es giebt Zeiten, wo sie sich von ihnen ausgeschlossen, ihnen „fremd" zu halten haben, ihnen wie זרים gegenüber stehen, und sie weder zur עבודה handhaben, noch sie genießen dürfen. Es ist dies der Zustand der טומאה, der hinsichtlich אכילה קדשים במוטאת הגוף im weitern Verfolg besprochen wird. In וינזרו ist aber sowohl שימוש בטומאה als אכילה בטומאה begriffen (תוספ' Sebachim 15, b.). Die fast identische Bedeutung von נזר und זור und die dem gemäße Auffassung des וינזרו als das Gebot, sich zu Zeiten „den קדשים gegenüber als זרים zu halten" dürfte vielleicht einem Sebachim 15, b. enthaltenen Lehrsatze eine Erläuterung gewähren, die die gewöhnliche, ungemein schwierige Auffassung entbehrlich machen könnte.

Es heißt nämlich zur Mischna כל הזבחים שקבלו דמן וכו' פסל זר מנלן דתנא : לוי דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל וגו' בני ישראל למעוטי מאי וגו' אלא הכי קאמר וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו לימד על זר שעבד שחילל, es wird somit dort in dem an Aharon und seine Söhne gerichteten Satze zugleich dieselbe Warnung und deren Folgen für זרים, für Nichtkohanim gefunden, so daß כהן טמא ששימש und זר ששימש in gleicher Weise מחללי עבודה sind. Es wird das nun so erklärt, als ob die Worte וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו also getheilt wären, daß mit בני ישראל ein neuer Satz beginne, dessen Subjekt בני ישראל wäre. וינזרו מקדשי die כהנים בטומאתן, בני ישראל ולא יחללו so viel als: לא יחללו die זרים. Siehe Raschi das. Ist aber unsere Auffassung des וינזרו nicht irrig, so ist in dem an die כהנים בטומאתן gerichteten וינזרו ולא יחללו sofort ja auch פסול זר gegeben: „die כהנים in ihrem טומאה-Zustande sollen sich den קדשים gegenüber wie זרים halten, damit sie nicht מחלל עבודה wären." Selbstverständlich ist daher auch זר שעבד חילל. Um das noch tiefer zu begründen wird zuerst auf den Beisatz בני ישראל zu קדשי hingewiesen, um zu zeigen, wie überhaupt in dem Satze der Begriff זרות vorwaltet. Es hätte ja kürzer und präciser heißen sollen: דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מן הקדשים. Der Beisatz בני ישראל kann entweder im Gegensatz zu בנות ישראל, oder zu Nicht-ישראל oder zu כהנים gefaßt werden. Gegensatz zu נשים oder zu נכרים, um etwa קדשי נשים oder קדשי נכרים von טומאה auszuschließen, kann es nicht sein: קרבן נשים ist gewiß nicht קרב בטומאה, und wenn auch, wie wir weiter unten sehen werden, die קדשי נכרים von dem חיוב כרת על אכילת קדשים בטומאה ausgeschlossen sind, in der

24. Moſche ſprach es zu Aharon und ſeinen Söhnen aus, und zu allen Söhnen Jisrael's.

Kap. 22. 1. Gott ſprach zu Moſche:

2. Sprich zu Aharon und ſeinen Söhnen, daß ſie ſich zu Zeiten entfrem=

24. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בָּנָיו וְאֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ פ

כב 1 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

2. דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ

בעל מום, der dieſen in der Gottes=Nähe aufblühenden Menſchen zu repräſentiren vermöchte. Ein כהן בעל מום in dieſen Stätten, eben weil ihm als כהן die Hörigkeit zum מקדש aufgeprägt iſt, wäre in buchſtäblichem Sinne, wie es hier heißt: חילול מקדשי, eine Entweihung der Gott heiligen, Gott nahen Räume. Dem זר wohnt keine ſolche Beziehung zum מקדש inne, er repräſentirt dort nichts, und ſelbſt ein זר בעל מום würde dort der Idee des Heiligthums keine Schmälerung bringen. Weſſely in ſeinem Commentare ſpricht einen ähnlichen Gedanken aus. Zu bedenken dürfte jedoch ſein, daß ja auch ein von מום reier כהן den היכל nur בשעת עבודה betreten darf (ſiehe zu Kap. 16, 2.). Für einen כהן בעל מום wäre dies dann noch durch ein beſonders לאו verboten und durch אל המזבח לא יגש auch auf den Vorraum zum היכל, (ja wahrſcheinlich auch auf die zwei und dreißig Ellen des Altarraumes) ausgedehnt.

Nach der Auffaſſung des רמב"ן wäre aber durch: אך אל הפרכת u. ſ. w. auch nur die עבודה dem בעל מום verboten, und das מקדשי könnte ſich dann nicht auf die Räume beziehen, ſondern müßte in ungewöhnlicher Weiſe nur die קדשים bezeichnen. Möglich jedoch, daß, da nach der Vorausſetzung das תמים קרבן in's מקדש gebracht wird und der מקדש=widrige מום=Begriff gerade durch den משרת המקדש, den כהן, dem Opfer gebracht wird, der חילול הקדשים ein חילול des מקדש iſt. Jedenfalls iſt damit ausgeſprochen, daß die עבודה, die ein בעל מום vollzieht, מחוללת wird.

כי אני ד׳ מקדשם, das Objekt von מקדשם kann nur מקדשי ſein. Es iſt ה׳, der ewige Spender ewig neu ſich verjüngenden Seins und Lebens, der in ſeiner ganzen Perſönlichkeit dieſe Räume ſolchem Sein und Leben heiligt. Eine מום=Gebrochenheit der dieſen Räumen angehörenden in dieſen Räumen waltenden Menſchen wäre eine Ertödtung der dort zu pflegenden Lebensgedanken, die ſie eben zu מקדשי ד׳ geſtalten, wäre חילול מקדשי, denn אני ד׳ מקדשם.

V. 24. Dieſe Freihaltung des jüdiſchen Gottesheiligthums von der Idee eines moraliſchen Siechhauſes für verſtümmeltes, gebrochenes Leben wird hiermit zum Anliegen der nationalen Geſammtheit gemacht—

Kap. 22, 2. וינזרו. Die Grundbedeutung von נזר enthält entſchieden den Begriff des Ausſchluſſes aus einem Kreiſe und zwar nach beiden Seiten: deprimirend, als Nichtberechtigter, Unbefugter, und erhebend, als über dem Kreiſe Stehender. Im קל und נפעל iſt die deprimirende Bedeutung die vorherrſchende. נזרו אחור Jeſ. 1, 4. נזורו מעלי Jecheskel 14,

21. Kein Mann an welchem ein Leibesfehler ist von den Nachkommen Aharon's des Priesters, darf hintreten die Hingebungen an das Gottes-Feuer näher zu bringen; solange an ihm ein Leibesfehler ist, darf er ein Opfer seines Gottes näher zu bringen nicht hintreten.

21. כָּל אִישׁ אֲשֶׁר־בּוֹ מוּם מִזֶּרַע
אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב
אֶת־אִשֵּׁי יְהוָה מוּם בּוֹ אֵת לֶחֶם
אֱלֹהָיו לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב׃

22. Ein Opfer seines Gottes von den Heiligthümern der Heiligthümer und von den Heiligthümern darf er genießen;

22. לֶחֶם אֱלֹהָיו מִקָּדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים
וּמִן־הַקֳּדָשִׁים יֹאכֵל׃

23. jedoch zu dem Scheidevorhang darf er nicht eingehen und zu dem Altar nicht hintreten, denn es ist ein Leibesfehler an ihm; er soll meine Heiligthümer nicht entweihen, denn Ich Gott heilige sie.

23. אַךְ אֶל־הַפָּרֹכֶת לֹא יָבֹא וְאֶל־
הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי־מוּם בּוֹ וְלֹא
יְחַלֵּל אֶת־מִקְדָּשַׁי כִּי אֲנִי יְהוָה
מְקַדְּשָׁם׃

---

nischen Verletzung, גבן או דק או תבלול einer bloß entstellenden Mißbildung (דק ist nach seiner Auffassung nur: erhabene Punkte im Auge, גרעינין, die die Sehkraft nicht hindern), גרב או ילפת von Hautkrankheiten.

V. 21. כל איש וגו׳, siehe zu V. 17.

V. 22. לחם אלקיו, nachdem es bereits לחם geworden, d. i. nachdem die הקרבה vollendet ist. Nur von der הקרבה ist בעל מום ausgeschlossen, nicht aber von אכילת קדשים. Obschon auch die אכילה mit zur כפרה gehört (siehe 2. B. M. 29, 33.), so ist sie doch nur die ergänzende Folge.

V. 23. אך אל הפרכת לא יבא. Es bildet einen Differenzenpunkt zwischen רמב״ם und רמב״ן zum ס׳ המצות (ל״ת ס״ט), ob בעל מום nur von der עבודה ausgeschlossen ist, oder ihm auch das bloße Betreten, ביאה ריקנית, der עבודה-Räume, מן המזבח ולפנים, untersagt ist. (Siehe מל״מ Ende הל׳ ביאת מקדש Kap. 9.) רמב״ם (das. Kap. 6, 1.) untersagt dem בעל מום auch ביאה ריקנית. Wenn es nun nach ebendemselben (das. 9, 1.) allerdings scheint, daß זר אביאה ריקנית nicht חייב wäre, obgleich, wie dagegen מל״מ bemerkt, es unmöglich schiene, daß dann ja ein כהן בעל מום tiefer noch als זר stünde, so dürfte dies nach der von uns versuchten Auffassung des פסול בעל מום sehr wohl motivirt sein. Ein mit בגדי כהונה bekleideter כהן in den מן המזבח ולפנים d. i. בין האולם ולמזבח und im היכל die eigentlichen מקדש-משכן-Stätten bildenden Räumen, — (oder, wie dann wahrscheinlich dem Wortlaute ואל המזבח לא יגש gemäßer, der Altarraum mitbegriffen, die ganze eigentliche עבודה-Stätte. Siehe מל״מ das. 6, 1.) — repräsentirt eben durch seinen כהן-Charakter und seine מקדש-Gewänder dort den „Menschen in der Gottes-Nähe“ und es ist der Mensch in der Ganzheit seiner Lebensfrische, nicht der gebrochene Mensch, nicht der

18. Denn jeder Mann, an welchem ein Leibesfehler ist, soll nicht nahen; ein blinder Mann, oder ein Lahmer, oder dem das Nasenbein eingesenkt, oder die Hüfte hervorgestreckt ist;
19. oder ein Mann, an welchem ein Beinbruch, oder ein Handbruch ist;
20. oder dessen Brauen herabhängen, oder in dessen Auge ein Häutchen oder eine Mischung ist; oder trockner oder feuchter Grind, oder Hodenverletzung;

18. כִּי כָל־אִישׁ אֲשֶׁר־בּוֹ מוּם לֹא יִקְרָב אִישׁ עִוֵּר אוֹ פִסֵּחַ אוֹ חָרֻם אוֹ שָׂרוּעַ׃
19. אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר־יִהְיֶה בוֹ שֶׁבֶר רָגֶל אוֹ שֶׁבֶר יָד׃
20. אוֹ־גִבֵּן אוֹ־דַק אוֹ תְּבַלֻּל בְּעֵינוֹ אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת אוֹ מְרוֹחַ אָשֶׁךְ׃

---

forderung der Lebensganzheit und Lebensfrische in der äußern Erscheinung des Menschen weiter als für das Thier, und Dissormitäten und körperliche Mängel, die der Qualification zum Opfer nicht schaden, hindern, wie die unter אינו שוה של אהרן und משום מראית עין Begriffenen, die Tauglichkeit des Priesters am Altare. Es ist eben das Leben in seiner harmonisch gesunden und schönen Erscheinung, nicht in seiner dissormen Widrigkeit, das die Menschen in der Gottesnähe vergegenwärtigen sollen.

V. 18. כי כל איש וגו', siehe zum vorigen Vers. אשר בו מום: so lange er den Fehler hat, selbst wenn er nicht מום קבוע, nicht bleibend, sondern מום עובר, vorübergehend ist (ת״כ). — חרם, ursprünglich: Fangnetz, und dann: der für jede Benutzung oder Verkehr verloren machende Bann, kommt auch überhaupt für positive Zerstörung, Vernichtung vor. Nach Bechoroth 43, b. ist חרום zunächst Derjenige, dessen Nasenbein oben eingesenkt ist, שחוטמו שקוע בין עיניו, es ist aber wie alle im Text genannten nur exemplificatorisch und umfaßt jede Dissormität der Nase. רמב״ן bemerkt, daß mit Entstellung der Nase die ganze Gesichtsbildung entstellt ist, weßhalb eben dies unter den Ausdruck חרום begriffen wird. — שרוע, von שרע strecken, ist nach Bechoroth 40, a. שנשתרבב לו ירכו, Der, dessen eine Hüfte höher hervorgestreckt ist als die andere.

V. 20. גבן. Kap. 14, 9. heißen die Stellen der Augenbrauen גבות עיניו, die Augenbrauen selbst heißen chald. גבינים. גבן ist nach Bechoroth 43, b. zunächst שיש לו גבינין הרבה, nach Raschi das.: dem die beiden Augenbrauen ohne Unterbrechung zusammen gewachsen sind, oder: שגביניו שוכבין, dessen Brauen über die Augen herabhängen. (Nach der Erläuterung Raschi's zu זהו מדרש muß Beides darunter verstanden sein.) Es sind aber auch ebenso andere Dissormitäten der Augenbrauen darunter begriffen. — דק, nach Raschi zu Bechoroth 44, a. מחמירתא, ein die Sehkraft minderndes Häutchen im Auge.— תבלול ist nach das. 38, a. eine Mischung des Weißen in's Schwarze des Auges, daß nämlich לבן פוסק בסירא ונכנס בשחור, ein Streif des Weißen die Iris durchschneidet und in's Schwarze reicht. Das Entgegengesetzte wäre kein מום. — גרב וילפת sind nach das. 41, a. beide unheilbarer Aussatz.— רמב״ן bemerkt: עור או פסח ist das Beispiel eines organischen Mangels, חרום או שרוע einer organischen Mißbildung, שבר רגל או יד einer orga=

haben bereits zu Kap. 1, 3. die enge Beziehung des כהן המקריב zum קרבן angedeutet und die Bedeutung der für Beide geforderten körperlichen Fehlerlosigkeit entwickelt. Sie spricht ebensowohl die Ganzheit der von uns geforderten Hingebung als die Ganzheit des dadurch in der Gottesnähe zu gewinnenden Lebens aus. Es ist nicht das Gebrechen und das Gebreste, nicht das Blinde und das Lahme, das Entstellte und Verrenkte, das Gebrochene und Erkrankte, für das der jüdische Gottesaltar errichtet ist, auf daß sich das mühselig beladene Menschthum zu ihm hinschleppe, um an seinen Stufen wehmüthige Tröstung oder gar wunderthätige Heilung zu finden. Es ist das Leben in seiner Ganzheit, in seiner Frische und seiner Kraft, das dort sich die Weihe zum Gott dienenden Thatenleben und damit den Gottes-Segen ewiger Jugendfrische und ungebrochener Lebenskraft erwerben soll. Das Leben und die Kraft, nicht der Tod und die Schwäche, wohnen bei Gottes Altären. Sie fordern die Hingebung des ganzen Menschen, um den Menschen in seiner Ganzheit blühend zu machen und zu erhalten, אם שמוע תשמע לקול ד' אלקיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ד' רפאך „Wenn Du auf die Stimme deines Gottes hörest und, was in seinen Augen recht ist, thuest, und seinen Geboten dein Ohr hingiebst und alle seine Gebote beobachtest", so lautet, (2. B. M. 15, 26.) der allererste Ausspruch über die Bedeutung und die Kraft der Gottesgesetze, wenn du dein ganzes Leben der Erfüllung des ganzen Gottesgesetzes hingiebst, dann wird dieses Gesetz als die prophylaktische Arznei für alles physische und sociale Leid, das die übrige Menschheit drückt, sich dir bewähren, כי אני ד' רפאך. Und diese Verheißung und ihre Bedingung ist es, die fort und fort Priester und Opfer im Heiligthum dieses Gesetzes zu veranschaulichen haben. Darum sind es ganze Menschen — nicht בעלי מום — die die Opfer dieses Gesetzesheiligthums zu vollziehen haben, ja, die — nach רמב"ם siehe zu V. 23 — überhaupt in den Weihestätten dieses Gesetzesheiligthums zu erscheinen haben. איש אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו, auf der Stufe, auf welcher das ganze Menschenleben לחם אלקיו geworden, giebt es keine gebrochene Menschen, כי כל איש אשר בו מום לא יקרב: denn „ein gebrochener Mensch" kann nicht den Menschen in der Gottesnähe repräsentiren."

Und ebenso wie der בעל מום nicht den Menschen repräsentiren kann, wie er in der Gottesnähe erblüht, so auch לא יגש להקריב את אשי ד', so kann er auch nicht den Standpunkt vergegenwärtigen, von dem aus die Gottesnähe zu suchen ist. Es soll nicht erst, und nicht zunächst der Lebens-Bruch es sein, der den jüdischen Menschen Gott an seinen Altären suchen lassen soll, und es soll nicht erst das bereits gebrochene Leben und kein Bruchtheil des Lebens es sein, das der läuternden und gestaltenden Kraft des Gesetzesfeuers übergeben werde. auf, daß es לחם אלקיו werde; את לחם אלקיו לא יגש להקריב, was sich zu einer der Gottesnähe würdigen Lebensvollendung gestalten soll, das muß von vorn herein vom Standpunkt des ganzen Lebens angestrebt werden.

Wir haben zu Kap. 1, 3. bemerkt, wie der Begriff תמים bei'm Opfer über die bloße Verneinung von מום hinübergehend, auch die innere Vollständigkeit des Thieres fordert, und auch מחוסר אבר בפנים für untauglich zum Opfer erklärt, während der Mensch nur durch מומים שבגלוי posul wird. Diese innere Vollständigkeit kommt ja auch in der Regel nur bei'm Thiere, bei dessen Zerlegung, zum Bewußtsein. Dahingegen reicht die An-

stellung, Höcker. Ja es kennt die Halacha auch noch andere körperliche Mängel, die משום מראית עין, des unangenehmen Ansehens willen, von dem Vollziehen einer עבודה zurückhalten sollen, z. B. שנשרו ריסי עיניו, שנשרו שניו, enthaarte Augenwimpern, ausgefallene Zähne. Es giebt somit für מומי אדם drei Kategorien, die sich gesetzlich also unterscheiden: wirkliche מומין, es sind dies die für בהמה und אדם geltenden, sind מחל עבודה, die עבודה, die ein damit Behafteter vollzieht, ist פסולה. שאינו שוה בזרעו של אהרן, mit absondernden Difformitäten Behaftete sind עובר בעשה (nach Maim. בלאו) wenn sie עבודה vollziehen, aber sie sind nicht מחל עבודה, die עבודה ist כשרה. Die משום מראית עין von der עבודה Zurückgewiesenen, übertreten wenn sie eine עבודה vollziehen kein עשה oder לאו (Bechoroth 43, a. b.).— אשר יהיה בו מום, es ist gleichgiltig ob das Gebrechen angeboren ist oder später entstanden (ת"כ, siehe ק"א). —

לא יקרב להקריב וגו׳. In bemerkenswerther Weise wird das Verbot für die בעלי מומים, als כהנים im Tempel zu fungiren, V. 17, 18, 21, 23, und zwar in immer wechselnden Ausdrücken, wiederholt: לא יגש להקריב אשי ד׳, לא יקרב, לא יקרב להקריב לחם אלקיו, אל הפרוכת לא יבא ואל המזבח לא יגש, לחם אלקיו לא יגש להקריב. In den ersten vier Stellen wechseln die Ausdrücke: אשי ד׳ und לחם אלקיו und ebenso לא יגש und לא יקרב.

קרב, das sowohl von Sachen als Personen vorkommt und ebensowohl nahe sein als nahe werden und sich nähern ausdrückt, bezeichnet die Näherbewegung vom Standpunkt des Zieles: der angestrebten räumlichen Verbindung mit einem anderen Gegenstande. Daher heißt ja קרוב, absolut: nahe, im Gegensatz zu רחוק: fern. נגש hingegen, das im Kal nur von Personen gebraucht wird und deren das räumliche Näherkommen zu einem Ziele anstrebende Thätigkeit ausdrückt, begreift diese Thätigkeit von dem Standpunkt, von welchem man sich zu einem anderen hin bewegt, also, daß auch schon Ein Schritt in dieser Richtung: נגש heißt. Die verschiedenen Beziehungen der Opfer, welche durch die beiden Ausdrücke לחם und אשה ausgedrückt werden, haben wir bereits (zu 23, 11.) zu ermitteln versucht. Wir glaubten annehmen zu dürfen, daß לחם eine so vollendete Gestalt der im Opfer ihren Ausdruck findenden menschlichen Dinge bezeichnet, daß sie zum göttlichen Wohlgefallen gereichen und die göttliche Gegenwart im Menschenkreise erzielen; אשה aber erst die läuternde und gestaltende Arbeit des göttlichen Gesetzesfeuers an den menschlichen Dingen, an seinen כליות und חלב, an seinen איברים, seinem סולת, שמן und לבונה, an seinem Streben, seinen Zielen, seinen Thätigkeiten, Gütern und seiner ganzen Lebensfreude bedeutet.

לא יקרב להקריב begreift nun sofort den Darbringenden auf derselben göttlichen Stufe, zu welcher er das im Opfer ausgedrückte Menschenwesen und seine Beziehungen als לחם אלקיו erheben soll. Der in den Gewändern der Reinheit und mit dem Gürtel des Strebens nach Vollkommenheit bekleidete כהן הדיוט, oder der zugleich mit dem Ausdruck dieser Vollkommenheiten bekleidete כהן גדול, vergegenwärtigen eben die Stufe, auf welcher der im Opfer seinen Ausdruck suchende Mensch mit allen seinen Beziehungen לחם אלקיו werden soll. Sofort darf also die Erscheinung des כהן המקריב nicht im Widerspruch mit dem Charakter stehen, der das קרבן der הקרבה würdig macht. Die מומים, die die בהמה zum קרבן פסול machen, machen auch den כהן פסול zur הקרבה, und das durch einen כהן בעל מום Gott nahe gebrachte קרבן ist eben so פסול als ob das קרבן selbst einen מום hätte. Wir

16. Gott sprach zu Mosche:

17. Sprich zu Aharon: Ein Mann von deiner Nachkommenschaft für alle Zukunft, an welchem ein Leibesfehler sein wird, soll nicht nahen ein Opfer seines Gottes nahe zu bringen.

16. שני וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

17. דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזַּרְעֲךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוּם לֹא יִקְרַב לְהַקְרִיב לֶחֶם אֱלֹהָיו׃

---

bedingte Fähigkeit zu deren Erfüllung wohl zeitweilig cessiren, aber nimmer kann sie verloren gehen, immer gehört die Beseitigung der zeitweiligen Unwürdigkeit selbst mit zur allerersten Pflicht und Aufgabe des von Gott gesetzen Lebensberufes, und der מזרע אהרן rein geborene כהן kann nie aufhören seiner Bestimmung nach כהן zu sein. (Nur ein כהן שעבד ע"ז bleibt פסול לעבודה. Menachoth 109, a.) (Vergl. zu V. 1.) Ganz so kann auch das Menschheit = Priesterthum, das Judenthum, für den als Jude Geborenen nie und nimmer nach Bestimmung und Aufgabe verloren gehen. Wie es keine Religion der freien Wahl, sondern eine mit der Geburt von Gott ertheilte Lebensbestimmung ist, so kann sich dieser Bestimmung und deren Consequenzen kein im Judenthum Geborener je entschlagen; אע"פ שחטא ישראל הוא. Er kann in Geist, Gesinnung und Lebenswandel sich dieser Aufgabe entfremden, kann ihr in vollendeter Untreue den Rücken kehren, kann in dieser Entfremdung die Würdigkeit und Fähigkeit zur Vollziehung solcher Akte verlieren, die den an Geist, Gesinnung und Wandel treuen Juden voraussetzen; allein nie wird Rückkehr zur jüdischen Wahrheit und Treue in Geist, Gesinnung und Wandel aufhören, die allererste Aufgabe seiner von Gott ihm unverlierbar ertheilten Lebensbestimmung zu bleiben —

V. 16. 17. איש מזרעך, hinsichtlich der körperlichen Beschaffenheit, abgesehen von den hier folgenden Gebrechen, muß der zur עבודה sich Qualificirende איש sein, die Jahre der Männlichkeit angetreten haben, קטן פסול לעבודה אפילו תם; jedoch haben die Priester keinen der Ihrigen vor dem zwanzigsten Jahre zugelassen (Chulin 24, b.) — אשר יהיה בו מום, der Begriff von מום ist ein äußerlich bemerkbarer Leibesfehler, מומין שבגלוי. Es werden מומין hier bei'm Menschen als störend aufgerechnet, ebenso im folgenden Kap. V. 22. f. für קדשים, und ferner 5. B. M. 15, 21. noch besonders für בכור. Diese Stellen ergänzen sich gegenseitig, und die aufgerechneten Gebrechen sind nur exemplificatorisch (Bechoroth 43, a. 37. a. b.). Alle die ein Thier zum Opfer untauglich machenden Gebrechen stören auch bei'm Menschen dessen Tüchtigkeit zum Opferdienst, כל הפוסל בבהמה פוסל באדם, allein יתר עליהן באדם, allein die für den Menschen geforderte körperliche Untadelhaftigkeit reicht noch weiter. Es wird V. 21. der durch מום untauglich Werdende, abgesehen von seinem מום, als ein איש מזרע אהרן הכהן bezeichnet, d. h. als ein איש ששוה בזרעו של אהרן, als Einer der sich durch keine sonstigen körperlichen Absonderlichkeiten von den übrigen Aharoniden unterscheidet, z. B. durch anomale Kopfbildung, Kopf=

licher Charakter vorhanden wäre. Wo aber auch ohne die Wirkung einer solchen Versündigung kein priesterlicher Charakter ist, da kann auch der חלל=Charakter nicht weiter Platz finden. An dem Priester=Charakter eines כהן nehmen Frau und Kinder Theil. Frau und Töchter, so lange sie einem כהן=Hause angehören, dürfen תרומה und חזה ושוק genießen, und Söhne und Sohnessöhne in aller Nachkommenschaft eines כהן sind wieder כהנים. Ist aber der כהונה=Berechtigte durch gesetzwidrige Geburt ein חלל und heirathet eine בת ישראל, so büßen auch Frau und Töchter und Sohn und Sohnessöhne die sonst ihnen zuständigen כהונה=Berechtigungen ein und sind חלל und חללה. Heirathet aber eine בת כהן oder אלמנת כהן einen ישראל, so geht auch in ganz gesetzmäßiger Ehe nichts von dem כהונה=Charakter auf die Kinder über. Daher kann auch, wenn eine חללה oder בת חלל einen ישראל heirathet, nicht von dem חלל=Charakter auf die Kinder übergehen. Daher sind wohl, wie der Ausdruck ist, בני ישראל מקוה טהרה לחללות, nicht aber בנות ישראל מקוה טהרה לחללים (Das).

Wir glauben, daß dieser Gesetz=Begriff in dem Ausdruck חלל זרעו בעמיו liegt. זרעו בעמיו ist nämlich die in von den übrigen Volksgenossen gesonderter Stellung den כהונה=Charakter forttragende Nachkommenschaft eines כהן. Ganz so wie oben V. 1. und 4. das בעמיו die durch das טומאה=Gesetz bewirkte Sonderstellung des כהן bei einem מת den übrigen Volksgenossen gegenüber bezeichnet. Sie üben die Liebespflicht an der Leiche; er steht von fern. Nun wird aber der כהונה=Charakter nur in männlicher Nachkommenschaft von Sohn auf Sohn vererbt. Die trifft daher in alle Ewigkeiten das vom Ahn nicht beachtete לא יחלל. Die Tochter=Kinder eines כהן von einem ישראל sind aber nicht mehr זרעו בעמיו, gehören vielmehr durch den ישראל=Charakter des Vaters selbst schon zu עמיו. Sie trifft daher schon die Wirkung des לא יחלל nicht mehr. Kurz, wie die כהונה, so vererbt sich auch der חלל=Charakter nur in männlicher Nachkommenschaft von Sohn auf Sohn weiter, hört aber in weiblicher Nachkommenschaft schon bei der von einem ישראל erzeugten Enkelin auf. Dies dürfte auch der Sinn der Kiduschin 77, a. zu dem Satze: ישראל שנשא חללה בתו כשרה לכהונה gegebenen Erläuterung sein: ישראל שנשא חללה בתו כשרה לכהונה חלל שנשא בת ישראל בתו פסולה לכהונה, מנהני מילי אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון נאמר כאן לא יחלל זרעו בעמיו ונאמר להלן לא יטמא בעל בעמיו מה להלן זכרים ולא נקבות אף כאן זכרים ולא נקבות.

Ein חלל hat ganz den Charakter eines זר, eines Nichtkohen, und steht zu dem Tempel und allen Heiligthümern, inner= und außerhalb des Tempels, בין קדשי מזבח בין קדשי גבול, also auch zu תרומה, nur wie ein jeder Nichtkohen aus dem Volke. Der Kohen selbst aber, der durch seine gesetzwidrige Heirath seinen dieser Heirath entsprungenen Sohn von der Geburt an zum חלל gemacht, wird selbst kein חלל, behält den Priester=Charakter (Kiduschin 77, a.). Er darf, so lange er nicht durch unlösbares Gelübde, ידירנה הנאה על דעת רבים, sich die Trennung der Ehe zu einer Unumgänglichkeit gemacht, keine עבודה vollziehen (Bechoroth 45, b.), wie denn überhaupt ein כהן nur so lang כהונה=berechtigt ist, als er mit Geist und Gesinnung dem Priesterberuf angehört, כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה (Menachoth 18, b. siehe zu Kap. 7, 33.); allein, wie das jüdische Priesterthum kein frei gewählter Beruf, sondern eine von Gott gesetzte mit der Geburt erlangte Lebensbestimmung und Aufgabe ist, so kann die Würdigkeit, und die dadurch

15. und soll seine Nachkommen nicht zu Entweihten machen unter seinen Volksgenossen; denn Ich, Gott heilige ihn.

15. וְלֹא־יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדְּשׁוֹ׃ ס

איסור מוסיף, indem er ihren איסור in einer Beziehung erweitert, hinsichtlich deren sie bis dahin noch מותרת war. Als אלמנה war sie nur אסורה einem כה"ג, durch גרושה wäre sie auch einem כהן הדיוט, sodann als חללה auch in Beziehung zum תרומה-Genuß אסורה, und endlich wird auch der Begriff זונה als מוסיף begriffen, הואיל ושם זונה פוסל בישראל, weil er auch über den כהונה-Kreis hinaus, z. B. bei Ehebruch, auch für einen Nichtkohen איסור bewirkt. In der entgegengesetzten Folge, mit זונה beginnend, würde keiner der folgenden איסורים platzgreifen, da mit dem ersten bereits alle איסור-Beziehungen erfüllt sind, אין איסור חל על איסור אלא באיסור כולל או מוסיף או איסור בבת אחת (Kidduschin 77. a. b. Siehe zu Kap. 7, 24.). Vielleicht fehlt mit Hinblick hierauf auch das Waw copulativum bei זונה, so daß es auch also heißen könnte: eine חללה-גרושה-אלמנה, die sodann זונה geworden. Damit aber die איסורים nicht nur also cumulativ verboten erscheinen, heißt es sodann: את אלה לא יקח, wodurch jeder איסור für sich allein als verboten bezeichnet ist.

כי אם בתולה מעמיו, מעמיו: aus welchem Stamme er wolle, nicht nur aus dem Stamme der Aharoniden oder Leviten. Daß der jüdische Hohepriester verheirathet sein müsse, ist schon zu Kap. 16, 6. angemerkt. Siehe das. Durch die Erweiterung der איסורי כהונה für den כה"ג durch אלמנה und die Pflicht eine נערה בתולה zu heirathen, kommt zu den Begriffen der Keuschheit, der Priesterlichkeit und der Eintracht, die die Priesterehe durch die איסורי זונה חללה וגרושה als Säulen des jüdischen Ehe-Lebens veranschaulicht, noch der Begriff der höchsten Einheit in Gesinnung und Richtung von Mann und Weib, indem אלמנה ein jedes Bereits-eingegangen-sein in die Lebensanschauungen und Richtung eines andern Mannes ausschließt, und die Pflicht eine נערה בתולה sich als Frau zuzugesellen, das hohepriesterliche Weib in einem Alter erwählen läßt, in welchem voraussetzlich auch nur der bloße Gedanke an einen Andern dem jungfräulichen weiblichen Wesen bisher fremd geblieben.

V. 15. ולא יחלל זרעו בעמיו. Kidduschin 77, a. lehrt die Halacha, daß bei Uebertretung der איסורי כהונה sowohl die Frau als die Kinder חלל und חללה werden. כה"ג z. B. שבא על אלמנה, oder כהן הדיוט על גרושה, wird die Frau, so wie die in solcher Ehe erzeugte Tochter חללה, der in solcher Ehe erzeugte Sohn ein חלל. Dieselbe Wirkung tritt bei der Ehe eines als חלל geborenen Sohnes ein. חלל שנשא בת ישראל בתו und nach den meisten Auffassungen auch אלמנתו פסולין לכהונה, und Sohn und Sohnes Sohn u. s. w. eines חלל sind alle חללים; מקיש זרעו לו מה הוא בתו פסולה אף בנו בתו פסולה. Heirathet dagegen eine חללה einen ישראל, so ist die Tochter ישראל שנשא, כשרה לכהונה חללה בתו כשרה לכהונה. (Das.) Diese Bestimmungen, glauben wir, fließen einfach aus dem Begriff: חלל. חלל bezeichnet nämlich den durch eine Versündigung gegen die Priesterehe-Gesetze bewirkten Verlust des Priestercharakters. Selbstverständlich findet daher der חלל-Charakter nur da Statt, wo ohne die Wirkung einer solchen Versündigung ein priester-

13. Und er soll eine Frau in ihrer ganzen Jungfräulichkeit heirathen;
14. eine Wittwe und eine Geschiedene, und eine Entweihte, eine Unzüchtige, keine von diesen soll er heirathen; vielmehr eine Jungfrau von seinen Volksgenossen soll er heirathen,

13. וְה֕וּא אִשָּׁ֥ה בִבְתוּלֶ֖יהָ יִקָּֽח׃
14. אַלְמָנָ֤ה וּגְרוּשָׁה֙ וַחֲלָלָ֣ה זֹנָ֔ה אֶת־אֵ֖לֶּה לֹ֣א יִקָּ֑ח כִּ֛י אִם־בְּתוּלָ֥ה מֵעַמָּ֖יו יִקַּ֥ח אִשָּֽׁה׃

על כל רביעית דם של מת כל נפשת מת soviel als, es würde dann נפש den die נפש repräsentirenden Stoff bedeuten, und der Satz würde sagen, daß nicht nur die ganze Leiche, sondern jeder Theil davon der die נפש repräsentirt מטמא באהל ist.

לאביו ולאמו וגו׳. Durch על כל נפשות מת ist schon im Gegensatz zum כהן הדיוט das טומאה-Verbot selbst hinsichtlich der Verwandten gegeben. לאביו u. s. w. wird nur hervorgehoben, um gleichwohl nur selbst den nächsten Verwandten gegenüber, nicht aber bei einem מת מצוה das טומאה-Verbot aufrecht zu halten: לאביו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה (Nasir 47, b.).

ומן המקדש לא יצא ולא יחלל, wenn ihn die Todesnachricht בשעת עבודה trifft, so hat er die עבודה nicht zu verlassen und darf sie darum auch nicht verlassen, denn er ist nicht מחלל את מקדש אלקיו wenn er die עבודה als אונן vollzieht, vielmehr wäre sein Verlassen ein חלול; bei einem כהן הדיוט wäre aber das Gegentheil der Fall, אחר שלא יצא חילל, wenn er als אונן eine עבודה verrichtet, so ist עבודתו פסולה (Sebachim 16, a.).

Dieser Gegesatz des אונן zum Tempel-Dienst, der so groß ist, daß nicht einmal für einen אונן ein Opfer im Tempel dargebracht werden darf, אונן אינו משלח קרבנותיו, ist einer jener Züge, die die Grundverschiedenheit des jüdischen Gottesheiligthums von allen andern religiösen Institutionen in sprechendster Weise kennzeichnen. Siehe zu Kap. 3, 1.

כי נזר שמן וגו׳: die ihn seinem Gott weihende hohepriesterliche Weihe ist ein נזר, ist eine ihn von Allen sondernde, über alles ihn emporhebende Weihekrone, die ihn selbst im Momente des höchsten Schmerzes vor Ueberwältigung schützt und ihn selbst in solchem Momente zur Vollbringung seiner Gott nahenden עבודה alle den Lebensmuth und alle die Freudigkeit am Leben finden läßt, die die beiden Worte „אני ד׳“ Jedem spenden, der sie hohepriesterlich zu verstehen weiß —

V. 13. והוא וגו׳. Nach Jebamoth 59, a. ein jungfräuliches Mädchen in dem frühen נערה-Alter; schon nicht wenn sie בוגרת geworden. (Siehe zu 2. B. M. 21, 7.)

V. 14. אלמנה: selbst nicht מן האירוסין (das.). אלמנה גרושה חללה זונה, in dieser Reihenfolge können diese vier verschiedenen איסורים von einer und derselben Person getragen werden, so daß wenn ein כה״ג sie heirathen würde, er ein vierfaches Verbrechen beginge und wegen eines jeden derselben besonders strafbar wäre, בזמן שהן כסדר חייב על כל אחת ואחת. Sie hätte sich nämlich als Wittwe wieder verheirathet, wäre sodann geschieden worden, worauf sie ein כהן geheirathet und sie zur חללה gemacht, und endlich hätte sie sich in einer Weise vergangen, wodurch sie in die Kategorie זונה eingetreten (siehe V. 7.). In dieser Reihenfolge wäre nämlich jeder folgende איסור im Verhältniß zum früheren ein

der gerade, wie wir sehen werden, mehr noch als alle andern Priester mit seinem Ehe- und Familienleben lehrend voranleuchten soll, in theilnahmloser Kälte da seine Größe zu suchen hätte, wo jedes reine menschliche Herz den Schmerz und jedes reine menschliche Auge die Thräne findet. Er wird אונן, darf darum, wenn gleich die עבודה der Opferhandlungen vollziehen, doch nicht Heiligthümer genießen, מקריב אונן ואינו אוכל (Horioth 12, b. siehe zu Kap. 10, 18. 19.), — und wenn er nicht כדרך שבני אדם פורמים, wie jeder Andere dem Riß in seiner engeren Welt durch קריעה an augenfälliger Gewandstelle למעלה, am Halse über der Brust, Ausdruck geben soll, פורם למטה so vollzieht er dies doch unten am Saume (das.), — und wenn er nicht unmittelbar der Leiche und dem Gefolge sich anschließt, אינו יוצא אחר המטה, so hat er ihnen doch von Ferne bis zum Thore zu folgen, so daß er immer in eine Gasse eintritt wenn das Gefolge sie verlassen hat, הן נכנסין והוא נגלה הן נגלין והוא נכנס ויוצא עמהן עד פתח שער העיר (Sanhedrin 18, a).

Allein, er hat gleichzeitig mit dem Schmerz in der Brust, den der Tod ihm gebracht, und in Gegenwart dieser Todes-Gedanken um so sprechender die Macht des von Gott quillenden „Lebens“ und der von Gott quillenden „Freudigkeit“ am Leben mit allem seinem Herben zu lehren, die das Heiligthum predigt, dessen erster Diener er ist —

יוצק: Futurum des הפעל, ומלא וגו׳: Präteritum. Die משיחה soll sein, allein sie ist von der ungeknickten Blüthe des jüdischen Nationalzustandes bedingt. Mit dem ארון wurde vom Könige Josias auch צלוחית של שמן המשחה für künftige, reinere Zeiten geborgen (Kerithoth 5, b.) und geschah fortan die Weihe des Hohenpriesters nur durch Bekleidung mit den Gewändern, מרובה בגדים. Nur in Betreff des פר הבא על כל המצות (—es ist dies der פר העלם דבר des כהן המשיח Kap. 4, 3.—) ist der מרובה בגדים כה״ג von dem כהן המשיח unterschieden. Die Stellung zur תורה hat er nicht, und steht hinsichtlich seiner שגגות nur im Verhältniß eines יחיד aus dem Volke. (Horioth 11, b.) —

את ראשו וגו׳ ואת בגדיו, siehe zu Kap. 10, 6. — Vergl. auch zu Kap. 19, 28. —

ועל כל נפשות מת לא יבא, diese ביאה ist טומאת אהל (siehe zu 4. B. M 19, 14.). לא יטמא ist טומאת מגע. — Schwierig ist der Plural und stat. contr. von נפשות zu מת. Der Plural femin. drückt nicht selten eine abstrakte Einheit aus, die in einer Vielheit von Erscheinungen zu Tage tritt. So: חכמות בנתה ביתה (Prov. 9, 1.) חכמות נשים בנתה ביתה (das. 14, 1.) Es ist die Weisheit, die sich in den verschiedenartigsten Verhältnissen des Lebens zu äußern hat. Noch mehr ist dies der Fall, wenn, wie hier, der Plural חסר geschrieben ist. נפש מת wäre jede confrete gestorbene Person, jeder confrete gestorbene Mensch. נפשת מת ist aber die in jeder Leiche sich vergegenwärtigende Menschenpersönlichkeit. Bedenken wir, daß zu allererst hier von טומאת אהל die Rede ist, diese טומאה wie keine andere sonst auf der geistigen Idee der Menschenpersönlichkeit beruht, die einen Kreis beherrscht und alles in diesem Kreise Befindliche in ihr Machtbereich aufgehen läßt, so dürfte eben hier diese einheitliche Pluralform sich motiviren. Sanhedrin 4, a. lehrt die Halacha, daß, obgleich שני חצאי זיתים משני מתים zusammen den Begriff מת repräsentiren und als solcher מטמא sind, gleichwohl ein רביעית דם שיצא משני מתים nicht zusammen נפש המת darstellen und nur שני חצאי רביעית דם ממת אחד zusammen מטמא sind, und wird diese Bestimmung auch auf diese einheitliche Pluralform zurückgewiesen: נפשת כתיב (Siehe תוספ׳ das.) Nach Misrachi wäre על

geistigen Vorzügen und durch eine social unabhängige Stellung, בכח בנוי בחכמה ובעושר hervorragen soll, so sehr daß, wenn ihm das zu einer unabhängigen Stellung erforderliche Vermögen fehlt, גדלהו משל אחיו, die Priestergenossen, an deren Spitze er treten soll, ihm zuvor diese unabhängige Vermögensstellung schaffen; אשר יוצק וגו׳, der sodann aus der Hand der höchsten nationalen Repräsentanz, ב"ד של ע"א, die persönliche Weihe durch שמן המשחה und die Befugniß erhalten hat, die בגדי כהונה גדולה zu tragen und damit den symbolischen Ausdruck des höchsten, positiven, durch Israel als nationale Gesammtheit zu verwirklichenden sittlichen Ideals zu vergegenwärtigen: der hat aufgehört nur ein Individuum zu sein, der hat auch alle seine individuellen Beziehungen zunächst aus dem Standpunkt der nationalen Idee aufzufassen und zu würdigen, die in ihm so lebendig vorherrschen soll, daß, wo er diese positiv zum Ausdruck zu bringen hat, störende individuelle Gefühle und Stimmungen zurücktreten; die Idee der Nation kennt keinen Tod, אין צבור מת; in der Idee der ewigen Gesammtheit nimmt auch der Einzelne, der ihr angehört, und ihr gelebt hat, Theil an der schon hiniedigen Unsterblichkeit; mit jeder reinen Faser seines treu vollbrachten hiniedigen Seins bleibt er mit dem ewigen Wesen seiner Gesammtheit ewig verwoben, und mit dem Wirken seines eigensten edelsten Wesens lebt er unsterblich auch hinieden weiter, wenn auch die leibliche Hülle, in welcher er sichtbar in ihrer Mitte gewandelt, von ihm verlassen, der Erde verfällt — und der Mann der seine Frau und mit ihr sein „Haus“ verloren, der Eltern, Kinder, Geschwister, und mit ihnen die „Familie“ eingebüßt, die ihn und die er getragen — in dem nationalen Ganzen, dem er angehört, findet er Haus und Familie wieder, den unverlierbaren Boden seines Seins und Schaffens, den ewigen Kreis seines Wirkens und Lebens — vor Allem aber hebt der Name „Gott“, dessen Heiligthum er dient, und den er verkündend an der Stirne trägt, zu jener lichten Höhe der Gedanken und Empfindungen, in welcher das ganze Sein mit allem seinem Wechsel zu Einer in Gott ewig heitern Bahn des Lebens sich gestaltet, die nicht von der Wiege zum Grabe, nicht von Sein zum Nichtsein, die von Leben zu Leben führt, von Ewigkeit zu Ewigkeit geleitet —

Der Priester daher הגדול מאחיו, der auf die eigentliche Höhe des jüdischen Priesterthums gestellt, der die priesterliche Nation repräsentirt, dem die Nation die nationale Weihe der Gotthörigkeit mit dem Salböl auf's „Haupt“ gegossen, und dann ihn mit den nationalen „Gewändern“ aller Tugendvollkommenheiten, sich zum Vorbilde, bekleidet, der darf auch nicht vorübergehend „dieses Haupt“ das Schmerzens= und Trauer=Zeichen der Vernachlässigung tragen lassen, der darf auch bei dem herbsten Verlust sich nicht in „seinem Gewande“ zerrissen zeigen, (— פריעה und פרימה steht offenbar parallel zu משיחה und לבישה—), der darf selbst bei dem Tode der theuersten und nächsten Verwandten der Leiche nicht nahen, (nur einem מת מצוה gegenüber tritt auch seine כהונה גדולה zurück), der darf selbst als אונן, von dem schmerzlichsten Schmerz betroffen, die עבודה nicht verlassen; denn er hat überall das „Leben“ und die „Freudigkeit des Lebens“ zu repräsentiren, die in Gott ihren Quell und in dem von Ihm gestifteten nationalen Heiligthum ihre ewige Pflegestätte finden soll.

Nicht, daß ihm menschliche Gefühle fremd sein sollen, daß er den Verlust der theuersten Familienglieder ungerührten Herzens an sich vorübergehen lassen müsse, daß er,

10. Der Priester aber, der von seinen Brüdern der größte ist, auf dessen Haupt das Salböl gegossen sein soll und den man ermächtigt hat sich mit den Gewändern zu bekleiden, soll sein Haupthaar nicht vernachlässigen und seine Gewänder nicht einreißen,

11. und zu keinerlei als Leiche darliegenden Persönlichkeiten eingehen (oder: zu keinen die Persönlichkeit repräsentirenden Theilen einer Leiche), nicht in Beziehung zu seinem Vater und nicht in Beziehung zu seiner Mutter darf er sich verunreinigen.

12. Und aus dem Heiligthum hat er nicht zu weichen, um nicht das Heiligthum seines Gottes zu entweihen; denn die Salbungskrone seines Gottes ruht auf ihm, Ich, Gott.

10. וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר־יוּצַק עַל־רֹאשׁוֹ ׀ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת־יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת־הַבְּגָדִים אֶת־רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם׃

11. וְעַל כָּל־נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא׃

12. וּמִן־הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יְחַלֵּל אֵת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו כִּי נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו עָלָיו אֲנִי יְהוָה׃

כי תחל ist jedenfalls eine anomale Form. Als נפעל von חלל müßte es תֵחַל heißen, als הפעיל: תָחֵל. Wir haben es als reflexives נפעל übersetzt.

V. 10—12. והכהן הגדול וגו׳. 4 B. M. 35, 25. 28. ist הכהן הגדול schon absolut die Bezeichnung der hohenpriesterlichen Würde. Wenn diese hier näher beschrieben wird, מאחיו, so dürfte dies zunächst in Beziehung zu dem Vorhergehenden stehen. אחיו, seine Genossen im Priesteramte, die כהנים הדיוטים, haben in den auch ihnen obliegenden טומאת מת = und איסורי כהונה = Verpflichtungen noch gewisse Gestattungen. Bei den nächsten Verwandten, Frau, Eltern, Kindern, Geschwistern, darf nicht nur, sondern soll ihre כהונה zurücktreten; dürfen sie kein bleibendes Todtenmal (קרחה) im Haupthaar und keine Einschnitte am Leibe um eines Todten willen, sowenig wie ein Anderer aus dem Volke, haben, so dürfen sie doch wie jeder Andere aus dem Volke durch vorübergehende Vernachlässigung des Haupthaares und durch einen Riß im Gewande (פריעה ופרימה) dem Schmerz und der Trauer um den Verlust Ausdruck geben, und haben diesem Schmerzgefühl, אנינות, so viel Raum zu gestatten, daß ihnen als אונן jede עבודה untersagt ist, ja פסול wäre, wenn sie sie באנינות vollzögen. Endlich sind ihre איסורי כהונה auf זנה חללה גרושה beschränkt, אלמנה ist ihnen gestattet und בתולה nicht geboten. Alles Dies entspricht ihrer כהן הדיוט = Stellung, die als Vorstufe zur positiven קדושה, wie der חצר zum משכן, wie die עזרה zum היכל, wie der Vorhof zum Tempelheiligthum sich verhält. הכהן הגדול מאחיו aber, der Priester, der, über sie alle hervorragend, die כהונה in ihrer höchsten positiven Stufe repräsentiren soll, der darum, wie dies Joma 18, a. gelehrt ist, auch schon bevor das Salböl ihn hohepriesterlich weiht, גדול מאחיו, an körperlichen und

9. Und wenn die Tochter eines Mannes, der Priester ist, sich entweiht Unzucht zu üben, so entweiht sie ihren Vater, sie soll verbrannt werden.

9. וּבַת֙ אִ֣ישׁ כֹּהֵ֔ן כִּ֥י תֵחֵ֖ל לִזְנ֑וֹת אֶת־אָבִ֙יהָ֙ הִ֣יא מְחַלֶּ֔לֶת בָּאֵ֖שׁ תִּשָּׂרֵֽף׃ ס

---

seinem Benehmen gegen die Priester an den Tag zu legen; לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון, überall, wo es Gelegenheit giebt das Priesteramt in seinem Range und seiner Heiligkeit auszuzeichnen (בכל דבר שיראה גדול ומקודש ר״אש Nedarim 62, a.), bei Eröffnung einer Versammlung, bei'm ברכה=Sprechen über die תורה oder bei'm Tischgebete, soll dem כהן das erste Wort gegönnt und auch bei'm Gastmahl die erste Bedienung werden (ר״אש das.). Nedarim das. Gittin 59, b. und sonst, wird diese Pflicht der Auszeichnung des כהן auf וקדשתו zurückgeführt. Raschi zum Pentateuch erläutert aber in diesem Sinne das קדוש יהיה לך, und dürfte dann, wie nicht selten, die ברייתא nur den Anfang des Verses citirt haben (Siehe Misrachi). Nach תוספ' (Chulin 87, a. ד״ה וחייבו) wäre diese Pflicht nur אסמכתא. Allein nach der allgemeinsten Auffassung ist sie דאורייתא (Siehe מ״א zu א״ח 202, 2.) Horioth 13, a. wird übrigens in der Mischna gelehrt: כהן קודם ללוי ולוי לישראל וישראל קודם לממזר u. s. w. אימתי בזמן שכולם שוים אבל אם היה ממזר ת״ח וכה״ג ע״ה ממזר ת״ח קודם לכה״ג עם הארץ. In Beziehung auf קה״ת ist jedoch die Regel כהן קורא ראשון u. s. w. ohne Unterschied allgemein feststehend. (א״ח 135. 3, 4.)

כי קדוש אני ד' מקדשכם: die Heiligkeit des jüdischen Priesters ist nicht nur nicht eine solche, daß durch sie die Heiligkeit des Volkes ausgeschlossen wäre, vielmehr ist eben die Heiligkeit der Gesammtnation ihre Wurzel und ihr Ziel. Die Lebensheiligkeit, die der Priester als solcher symbolisch zu vergegenwärtigen hat, hat die Gesammtnation, den Priester mitbegriffen, confret zu verwirklichen.

V. 9. ובת איש כהן. Kap. 22, 12. heißt es: ובת איש כהן כי תהיה לאיש זר, wenn eine Priestertochter sich mit einem Nichtpriester verheirathet. Sie wird dort in dem Moment begriffen, in welchem sie aus dem Vaterhause in das Haus des Mannes übergeht. In dem Moment ist sie noch בת כהן, sie hat noch priesterlichen Charakter, verliert ihn aber mit dem Eintritt in des Mannes Haus. Damit verglichen, heißt es hier nicht בת כהן, sondern בת איש כהן: der Vater ist כהן, sie aber nicht mehr, sie gehört nicht mehr dem Vaterhause an, ist verheirathet; und selbst wenn sie an einen Nicht=Kohen, selbst mit einem Solchen verheirathet wäre, durch welchen sie für immer den כהונה=Charakter eingebüßt hätte (siehe zu Kap. 22, 12.): gleichwohl, hinsichtlich der Anforderung der Sittlichkeit bleibt sie Priestertochter, und wenn sie die Ehe bricht, so trifft sie eine härtere Strafe als eine ישראל=Tochter. אשת איש שזנתה בת ישראל ist בחנק, sie: בשרפה (siehe zu Kap. 20, 14.). Sanhedrin 50, b. wird der Fall auch nur als זנות עם זיקת הבעל, als Ehebruch einer verheiratheten Priestertochter präcisirt, und heißt es dann (51, a,) אין לי אלא שניסת לכהן ניסת ללוי ולישראל לחלל ולממזר ולנתין מנין ת״ל ובת איש כהן אע״פ שאינה כהנת. —

8. Und du sollst ihn zur Heiligkeit anhalten; denn das Opfer deines Gottes bringt er nahe; heilig auch soll er dir sein, denn heilig bin Ich, Gott, der euch zur Heiligkeit beruft.

8 וְקִדַּשְׁתּוֹ כִּי־אֶת־לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ
הוּא מַקְרִיב קָדֹשׁ יִהְיֶה־לָּךְ כִּי
קָדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה מְקַדִּשְׁכֶם׃

גרמא בין שלא הזמן גרמא אחד האנשים ואחד הנשים חייבין חוץ מבל תקיף ובל תשחית ובל תטמא למתים (Kiduschin 29, a.). Dagegen wo der פסול z. B. ein חלל eine אשה כשרה heirathen darf, da darf auch diese eine solche Ehe eingehen, לא הוזהרו כשרות להנשא לפסולין (Jebamoth 85, a.)

כי קדוש הוא לאלקיו, wie diese Priester-Gesetze V. 1. im Singular in Beziehung auf den Aharon's Stamm beginnen, so schließen sie hier auch in gleichem Sinne im Singular. Der Stamm ist der von ihm inner- und außerhalb des Heiligthums zu repräsentirenden Gottes-Lehre heilig, darum sollen auch die Ehen, in welchen er sich fortpflanzt, und das Familienleben, in welchem er vor den Augen des Volkes lebt, das Gepräge der Grundprincipien dieser Lehre vor Augen führen. Fassen wir die den Priesterstamm kennzeichnenden טומאת מת- und איסורי כהונה-Verbote zusammen, so soll dieser Stamm, dessen Bestimmung es ist, „להכין לבבנו אל אלקיו“, unserem Leben die „Basis“ und „Richtung“ zu Gott stets gegenwärtig zu halten, durch Entfernung von טומאת מת den Gedanken von dem Einen Einzigen freien, persönlichen Gott und der sittlich freien Persönlichkeit des Menschen als Basis unseres ganzen Lebens, und durch die Ehe-Verbote גרושה, חללה, זונה: keusche Sittlichkeit, priesterliche Heiligung und einträchtiges Ineinanderleben als Grundbedingungen unseres Familienlebens und damit unseres ganzen Lebenszieles auch außer dem Tempel in Mitte des Volkslebens wahren.

Es haben aber diese, zunächst den Priesterstamm betreffenden engeren Ehegesetze die Rücksicht auf יחוס, יוחסין, auf sittenreine Abstammung bei der Ehewahl zu einem angelegentlichen Augenmerk in der ganzen jüdischen Nation gemacht, und hat nationale Erfahrung vorherrschende Charakterfehler, als: Familien-Feindschaft, Streitsucht, Schmähsucht, Frechheit, Hartherzigkeit, Menschenhaß auch zu Symptomen zweifelhafter Stammesreinheit gestempelt. (Siehe Eben Haeser 2.)

V. 8. וקדשתו, der Angeredete ist die jüdische Gesammtheit. Damit sind die jüdischen Priester mit der Beobachtung ihrer Priesterpflichten unter die Controle der Volksgesammtheit gestellt. מנין שאם לא רצה דפנו (פירש״ הכהן) וקדשו בעל כרחו, ת״ל וקדשתו כי את לחם u. s. w. (Jebamoth 28, b.) Seine Heiligung ist Sache der Nation; denn wie das ganze nationale Leben, Gott wohlgefällig gestaltet, der Gottes-Nähe würdig werde, das für die Nation im Tempel zum Ausdruck zu bringen ist seine Bestimmung; den Grundprincipien dieser Lebensgestaltung entsprechend muß auch sein Leben in Mitte des Volkes sich gestalten. Dazu hat, wenn er es versäumt, das Volk selbst ihn anzuhalten. Seine Selbstentheiligung ist eine Entheiligung der nationalen Aufgabe.

קדוש יהיה לך, Du, das Volk, hat aber auch die Heiligkeit des Priesterberufs in

unter בעילת זנות hier ein solcher geschlechtlicher Umgang verstanden, bei welchem ein eheliches Verhältniß gesetzlich unmöglich ist, דלא תפסי בה קדושין, also nur חייבי כריתות ומיתה ב״ד נכרי ועבד. Nach ר״י und רמב״ם jedoch: כל שנבעלה לפסול לה, sobald nur ein eheliches Verhältniß gesetzlich unzulässig wäre. Es giebt nämlich verschiedene Grade verbotener Ehen: a. חייבי מיתה ב״ד, z. B. die Kap. 20, 10—12. 14 genannten. b. חייבי כריתות, die V. 17 u. f. c. חייבי לאוין, deren es drei Arten giebt: חייבי לאוין דשאר, aus Verwandtschaft entspringende, z. B. אנוסת אביו לר׳ יהודה, חלוצתו, nach ר״ת auch מחזיר גרושתו, nach רש״י zu den folgenden gehörig; חייבי לאוין דלאו דשאר, z. B. יבמה לשוק, ממזר, גר עמוני ומואבי; חייבי לאוין דכהונה, die nicht שוין בכל, nicht allgemein, sondern nur die כהנים betreffen, z. B. אלמנה לכ״ג, גרושה לכ״ה. d. חייבי עשה, z. B. גר מצרי ואדומי קודם ג׳ דורות (Jebamoth 49, a.). Nach der recipirten Halacha sind die Eheverbote a. b. der Art, daß eine Ehe-Verbindung völlig unmöglich ist. Ein vorgenommener קידושין-Akt wäre völlig nichtig und hätte gar kein Folge. Bei den Kategorien c. d., חייבי לאוין ועשה, darf die Ehe gesetzlich nicht eingegangen und nicht fortgesetzt werden; allein ein קידושין-Akt hat (— außer bei יבמה לשוק —) die Folge, daß das Verhältniß durch גט gelöst werden muß. Nach תוספ׳ und רא״ש wäre nur eine Frau, die sich gegen die Kategorie a. und b. vergangen hat, unter dem Titel זונה dem כהן verboten, nach רש״י und רמב״ם auch die unter c. d. Begriffenen, mit Ausnahme der חייבי לאוין דכהונה, deren Uebertretung חללה (siehe unten), nicht aber זונה werden läßt. Die Differenz ist übrigens nach den meisten Auffassungen nur eine formale, da eine נבעלה לחייבי לאוין auch nach תוספ׳ und רא״ש, פסולה לכהונה ist, nach dem Kanon: ובת כהן כי תהיה לאיש זר (Kap. 22, 12.) כיון שנבעלת לפסול לה פסלה (siehe das.). — Auch גיורת und משוחררת, als nicht unter dem Regime der jüdischen Ehegesetze geboren, sind dem Kohen אסיר (Jebamoth 61, a. תוספ׳ das.). —

וחללה. Wenn ein כהן sich mit einer der איסורי כהונה vergeht, mit כהן הדיוט גרושה oder זונה, mit כה״ג אלמנה, so wird die Frau eine חללה, und ebenso ist die Tochter, die sie von ihm gebiert, eine חללה, so wie der Sohn ein חלל. Auch Sohn und Tochter eines חלל sind חלל und חללה. (Auch die Frau eines חלל ist nach den meisten Auffassungen פסולה לכהונה; nach רמב״ם sogar unter dem Begriff זונה.) Die Kinder aber einer חללה von einem לוי oder ישראל hören auf חללים zu sein und wäre die aus einer solcher Ehe geborene Tochter כשירה לכהונה. בת חלל זכר פסולה מן הכהונה לעולם. ישראל שנשא חללה בתו כשרה לכהונה חלל שנשא בת ישראל בתו פסולה לכהונה (Kidduschin 77, a.) Siehe zu V. 15. —

לא יקחו לא יקחו, diese wiederholte Warnung macht die Gesetzlichkeit der Priester-Ehen nicht nur zur Priesterpflicht, sondern zu einem allgemeinen Anliegen (siehe V. 8.), zunächst aber auch für die die Ungesetzlichkeit mit bewirkenden Frauen, זונה חללה und גרושה, מלמד שהאשה מוזהרת ע״י האיש (Jebamoth 84, b.) Wenn ein כהן eine גרושה u. s. w. heirathet, so sind diese ebenso strafbar wie er. Damit ist der Kanon des ר׳ יהודה אמר רב: השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה (siehe zu 4. B. M. 5, 6.) auch auf die לאוין שאינן שוין בכל ausgedehnt, und findet nur seine Ausnahme in dem טומאה-Verbot der Priester, das nur בני אהרן und nicht בנות אהרן verpflichtet, so wie in כל השחית, כל הקף und פאת זקנך, die nur das männliche Geschlecht treffen. כל מצות ל״ת בין שהזמן

וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת־אִשֵּׁי יְהוָה לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ׃
7. אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי־קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו׃

nicht entweihen; denn was durch Hingebung an Gottes Feuer zum Opfer ihres Gottes gestaltet werden soll, bringen sie nahe, darum sollen sie ein Heiligthum sein.

7. Eine Unzüchtige und Entweihte sollen sie nicht heirathen und eine von ihrem Manne Geschiedene sollen sie nicht heirathen, denn heilig ist er (der Aharonsstamm) seinem Gotte.

---

dem von ihnen zu lehrenden Gotte heilig sein, und den Namen des von ihnen zu lehrenden Gottes, den sie tragen und vergegenwärtigen, nicht entweihen. Durch Annäherung an eine Leiche, durch שריטה und קרחה und השחתת פאות, würden sie Gott, den Gott den sie lehren, als einen Gott der menschlichen Unfreiheit im Leben und im Tode verkünden, und es ist doch ein Gott der sittlichen Freiheit und des Lebens, der den Menschen über Sünde und Tod siegreich zu Leben und Reinheit aufrichtet und empor hält, der darum seine Verehrung und Huldigung nicht auf den Tod und die Schwäche, sondern auf das Leben und die Kraft des Menschen gründet. Seine Priester bei der Leiche oder mit dem Leichen- und Sünden-Mal der קרחה, שריטה und השחתת פאות wäre ein חלול שמו הגדול, eine Entweihung seines Namens, eine Wahrheit tödtende Umkehrung des Gedankens, unter dem Er von uns gedacht werden will, in sein gegensätzlichstes Gegentheil.

כי את אשי ד׳ וגו׳ (siehe zu Kap. 3, 11.), denn was vom Volke, — seine Ziele, seine Bestrebungen, sein ganzes lebendiges organisches Wesen, die Güter seiner Nahrung, seines Wohlstandes und seine ganze Lebensfreude, חלב, כליות, איברים, כל und קומץ סולת ושמן und הלבונה — dem göttlichen Gesetzesfeuer zur Läuterung und Gestaltung übergeben werden soll, auf daß es des göttlichen Wohlgefallens und der Gottesgegenwar beim Lebenstisch des Menschen würdig werde — alles Das הם מקריבים, haben sie in seinem Gesetzesheiligthum Gott nahe zu bringen: והיו קדש, darum sollen sie selbst ein Heiligthum sein, sollen überall, auch außerhalb des Tempels, durch ihr Sein und Leben die Wahrheiten und Ziele des Heiligthums zum Bewußtsein bringen; denn es ist ja nur das außerhalb des Tempels in konkreter Wirklichkeit sich gestaltende Leben, das durch ihre symbolischen Handlungen im Tempel seine Bedeutung, Richtung und Weihe erhalten soll, darum soll der כהן auch außerhalb des Tempels „כהן“ sein, soll durch seine Gegenwart im Volke überall dieselbe „Basis“ und dasselbe „Ziel“ vor Augen führen, auf welcher die Lehre des Heiligthums das Leben erbaut, und für welches die Lehre des Heiligthums das Leben vollendet wissen will. Und darum muß vor Allem das Gegentheil der Wahrheit dieser Basis und der Heiligkeit dieses Zieles aus dem ganzen Priesterleben fern bleiben.

V. 7. אשה זונה וגו׳. Jebamoth 61, a. wird der hier in Betracht kommende specielle Begriff זונה dahin erläutert: שנבעלה בעילה זנות. Nach הוכפ׳ und רא״ש das. ist

6. Heilig sollen sie ihrem Gotte sein und sollen den Namen ihres Gottes

6. קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם

---

deres Religiöses, als ein memento mori mitten im Symposion des Lebens betrachte. Ähnlich ist es aber mit der von einer städtischen Gerichtsbehörde zu fordernden Betheuerung: wir haben nicht diesen Mord begangen! וכי על דעתנו עלתה, ruft die erläuternde Halacha aus, שזקני ב״ד שופכי דמים הוי, bedarf's denn noch erst der Versicherung, daß die Glieder einer städtischen Gerichtsbehörde keine Mörder sind! Allein wohl bedarf's einer solchen Betheuerung. Wenn städtische Behörden gegen arme Wanderer, die zeitweilig ihre Stadt passiren, nicht menschliches Gastrecht üben, wenn sie ihn בלא מזונות ובלא לוית, ohne Zehrung und ohne Schutz von sich lassen, und er dadurch in Unglück, oder gar zu Verbrechen und Unglück kommt, so sind sie die Urheber seines Geschickes, sie an seinem Tode Schuld, und von dieser Schuld haben sie sich zu reinigen: שלא פטרנוהו בלא מזון ולא הנחנוהו בלא לוית (Sota 45, b.) Hier haben wir also einen Ausspruch, der hinsichtlich der Persönlichkeiten, auf die er sich bezieht, auf den ersten Anblick völlig überflüssig erscheint, in Wirklichkeit aber von ernster Nothwendigkeit ist. In beiden Stellen ist nun das das Subjekt ausdrückende Suffix mit ה, einem häufig paragogisch für die Bedeutung verschwindenden Laut, statt des eigentlichen das Subjekt markirenden ו geschrieben. Das כתיב giebt somit auf den ersten Anblick einem Zweifel über das betreffende Subjekt Raum, das קרי belehrt aber, daß ganz eigentlich in unserem Verse die Priester und in der עגלה ערופה-Stelle die Hände des Gerichtes gemeint sind.

Mit קרחה und שריטה, die beide eine Huldigung der den Menschen überwältigenden Todes-Göttermacht enthalten, sind aber gleichzeitig die Priester ebenso besonders auch vor גלוח פאת זקן gewarnt. Wir haben bereits oben zu Kap. 19, 27. erläutert, wie dieses Gesetz dem jüdischen Manne die Mahnung bringt, seine Manneskraft und Mannesthat in keusche Beherrschung und Unterordnung seiner Sinnlichkeit unter die freie Macht seines sittlichen Menschen-Willens zu setzen. Eine השחתה dieser פאות leugnet den Gegensatz des Sittlichen und Sinnlichen im Menschen, hebt den Unterschied auf zwischen der physisch sinnlichen Gebundenheit und dem göttlich sittlich Freien im Menschen, macht den ganzen Menschen zu einem sinnlich gebundenen Wesen und zeigt ihn schon lebend als Spielball physisch zwingender Gewalten, denen nicht erst sein entseelter Leib verfällt, die selbst im Leben seine Brust als die dunklen Mächte der Triebe, Leidenschaften und Begierden beherrschen.

Nicht blos eine Vergötterung der Todesmacht, auch eine Apotheose dieser sinnlichen Gewalten kennt antikes und modernes Heidenthum und eine Spekulation seiner Priester nicht nur auf die Todesfurcht, sondern auch auf die Gewalt der Sünde über die Menschen, wie ja auch עבודה זרה und גלוי עריות immer Hand in Hand gegangen. Wir begreifen daher die gleichzeitige besondere Hervorhebung des איסור גלוח פאת זקן mit קרחה und שריטה, und dürfte die engere Zusammenordnung von פאת זקן mit קרחה wohl durch den Umstand veranlaßt sein, daß beide sich auf den Haarwuchs beziehen.

6. קדשים יהיו לאלהיהם, nicht nur im Tempel, auch außer dem Tempel sollen sie

kommenster Acker, und ein Zeichen des Todes, ein Symbol der alles Leben bewältigenden Todes-Macht an seinem eigenen Fleische immer gegenwärtig haben und gegenwärtig halten, dürfte als das Religiöse par excellence gelten, und vor Allem als des Priesters und seines Amtes wesentlichstes Attribut erscheinen.

Nicht also der jüdische Priester, weil nicht also die jüdische Gotteslehre, die jüdische Religion. Der Gott, dessen Name dem Priester im jüdischen Volke seine Stelle anweist, ist ein Gott des Lebens, die freimachende, belebende, den Menschen zum freien Wollen und zum ewigen Sein emporrichtende Macht des Lebens, nicht die Kraft und Leben brechende Gewalt des Todes ist seine erhabenste Manifestation. Nicht wie man sterbe, sondern wie man zu leben habe, und lebend schon den Tod, den Tod des Lebens, die Unfreiheit, die physische Gebundenheit und sinnliche Schwäche siegreich zu überwinden, jeden Augenblick des sittlich freien, denkenden, wollenden, schaffenden und vollbringenden und auch genießenden hiniedigen Lebens als einen Moment des eigenen ewigen und ewig Gott dienenden Lebens zu verleben habe, das ist die Lehre, als deren Stätte Gott sein Heiligthum geweiht, und für deren Dienst er die כהנים, die Pfleger der „Lebens-Basis und -Richtung" (כון־כהן) im Volke geheiligt.

Wenn der Tod die Volksgenossen zur Liebesthätigkeit an der Leibeshülle einer von Gott heimgerufenen נפש versammelt, haben die כהני ה' fern zu bleiben, und durch ihr Fernbleiben die Standarte des Lebens neben der Leiche aufrecht zu halten, und in ihren Volksgenossen die Gedanken des Lebens, d. i. die Gedanken von der sittlichen Freiheit und von dem, den physischen, alles sittlich Freie tödtenden Gewalten nicht unterthänigen eigentlichen göttlichen Menschenwesen, nicht durch die Gedanken des Todes überwuchern zu lassen. Nur wo die Lebenspflicht selbst den Priester aufruft, seine letzte Gatten-, Sohnes-, Vater-, Bruder-Pflicht an der Hülle einer heimgegangenen נפש zu erfüllen, oder die Verlassenheit einer Leiche ihn zum Vater und Bruder des Verlassenen stempelt, da tritt der Priesterberuf vor dem Familien- und Menschen-Beruf zurück, und die Betheiligung wird nicht nur gestattet, sondern Pflicht. Sonst haben sie der Leiche fern zu bleiben.

Und von den jüdischen Priestern heißt es daher: לא יקרחה קרחה בראשם וגו', sie haben nicht ein Todesmal an sich mit herumzutragen, sie haben durch ihre Erscheinung die Macht des Lebens und nicht die Gewalt des Todes zu predigen. Bemerkenswerth ist die Schreibweise des יקרחה mit ה statt: יקרחו. Es kommt ein Ähnliches nur noch einmal (5. B. M. 21, 7.) bei עגלה ערופה vor, wo die Gerichtsbehörde einer Stadt, in deren Nähe die Leiche eines von unbekannter Hand Getödteten gefunden worden, das Bekenntniß auszusprechen hat: unsere Hand hat dieses Blut nicht vergossen. Auch dort ist das: שפכו mit ה: לא שפכה geschrieben. Ist unsere Auffassung der Wiederholung des קרחה-Verbotes für die Priester nicht irrig, so haben diese beiden Stellen in einer Beziehung eine so entschiedene Ähnlichkeit, daß hierin die gleiche Anomalie der Schreibart ihren Grund haben dürfte. Der für die Priester wiederholte Ausspruch des קרחה-Verbotes erscheint auf den ersten Anblick als etwas völlig Überflüssiges. Selbstverständlich ist gewiß den Priestern nicht erlaubt was dem Volke verboten ist. Und doch in tieferem Grunde war das Verbot noch speciell für Priester einzuschärfen, damit man nicht das die Gottesgewalt der Todesmacht predigende Mal als etwas gerade dem Priesterberuf entsprechendes, beson-

5. Sie sollen keine Glatzstelle auf ihren Kopf machen und die Ecke ihres Bartes nicht abscheeren, und an ihren Leib sollen sie keine Verwundung machen.

5. לֹא־יִקְרְחָה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת׃

---

5. לא יקרחה קרחה. Alle drei Verbote dieses Verses sind auch als allgemeines Gesetz für Nichtpriester ausgesprochen, גילוח פאת זקן und שריטה schon oben Kap. 19, 27. und 28. קרחה 5. B. M. 14, 1: לא תשימו קרחה בין עיניכם למת. Makkoth 20, a. b. 21, a. gewinnen die bereits allgemein ausgesprochenen Verbote קרחה und גלוח פאה durch unsere Stelle einige nähere Erläuterung. Hinsichtlich שריטה ist auch dies nicht der Fall. Allein auch für jene dürfte noch in der Natur der Sache eine Veranlassung liegen diese Gesetze gerade speciell für כהנים zu wiederholen. קרחה ist jedes Ausreißen des Kopfhaares oder sonstige Entfernung desselben, z. B. durch נשא, eine den Haar-Ausfall bewirkende Salbe, so daß die Stelle kahl bleibt (Siehe Raschi das.), und ist selbst die Bewirkung einer kleinen kahlen Stelle verboten (das.). Aus 5. B. M. 14, 1. ist ersichtlich, daß auch diese Beraubung des Körpers nur למת, um eines Todten willen verboten ist, und spricht schon der Ausdruck לא תשימו וגו' dafür, daß ebenso wie bei ושרט לנפש לא תתנו וגו' (siehe K. 19, 8) nicht das Ausreißen, sondern die Wirkung das Verpönte ist. Es kann sich darum auch hier nicht um einen Schmerzausdruck, ein „Haar-Ausraufen" handeln; geht doch auch die Operation durch נשא wahrscheinlich ganz schmerzlos vor; vielmehr haben wir auch hier wie in שריטה ein bleibendes Zeichen der Entwerthung des eigenen leiblichen Wesens durch den Verlust des Verstorbenen, oder vielmehr, wie (das.) erläutert, ein der lebensfeindlichen Göttergewalt huldigend dargebrachtes Sühnezeichen zu erblicken. Daß קרחה ein Gedanken ausdrückendes „Zeichen" sei, bestätigt 5. B. M. 14, 1. die Beifügung בין עיניכם, wodurch eigentlich קרחה wie תפלין של ראש die Stelle am Vorderhaupt als אות erhält, obgleich durch unsern Vers das Verbot für den ganzen Kopf zum Ausspruch kommt.

Ist aber קרחה wie שריטה eine der Alles bewältigenden Todesgottheit dargebrachte Huldigung, so dürfte sich's begreifen, warum diese Verbote gerade für כהנים besonders zu wiederholen waren, obgleich das für das Volk Verbotene implicite gewiß für den Priester verboten ist, und dürfte dies enge mit dem für Priester gesteigerten טומאת מת-Verbote zusammenhängen.

Antikes und modernes Heidenthum setzt so gern Religion und Religiöses mit dem Tode und dem Todesgedanken zusammen. Erst wo der Mensch endet, beginnt ihnen das Reich Gottes, Tod und Sterben sind ihnen die eigentlichen Manifestationen ihrer Gottheit, die ihnen ein Gott des Todes ist und nicht des Lebens, ein Gott der tödtet und nicht der belebt, und der Tod und dessen Vorboten, Krankheit und Elend sendet, auf daß die Menschen ihn fürchten, seiner Macht und ihrer Ohnmacht inne werden. Ihrer Tempel geweihte Stätten sind daher bei Gräbern, ihrer Priester erste Stelle ist daher bei Leichen: wo Augen brechen und Herzen gebrochen sind, ist ihrer religiösen Aussaat will-

לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו׃
3. וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא־הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא׃
4. לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ׃

ziehung zu seiner Mutter, seinem Vater, seinem Sohne, seiner Tochter, und seinem Bruder,

3. auch zu seiner jungfräulichen Schwester die ihm noch nahe ist, die keines Mannes geworden, in Beziehung zu ihr hat er sich zu verunreingen.

4. Nicht hat ein Ehemann sich unter seinen Volksgenossen zu verunreinigen in Beziehung zu einer Ehe, die ihm Entweihung war.

Frau verstanden. Wir haben schon zu 1. B. M. 19, 1. geglaubt in שאר, das zugleich Rest, Nahrung, Blutsverwandschaft und Ehefrau bedeutet, den Grundbegriff: Ergänzung erkennen zu dürfen. Oben Kap. 18. wo שאר nur Blutsverwandschaft bedeutet, ist dies in dem generell einleitenden Satz durch שאר בשרו näher präcisirt. Daß hier שאר nur die Frau des Mannes als Ergänzung seines geistigen, und sittlichen Menschenwesens bedeuten könne, ist nach ק"א schon durch den Beisatz הקרוב אליו gegeben. Blutsverwandte sind und bleiben stillschweigend immer nahe. Nur die Frau wird erst durch das Band der Ehe nahe und hört mit diesem auf es zu sein. Nur bei אחותו, V. 3. wo die Bestimmung auf אחותו הבתולה beschränkt sein soll und schon mit אחותו ארוסה aufhört, ist diese Beschränkung durch הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש ausdrücklich ausgesprochen. Für die anderen genannten Blutsverwandten, לאמו וגו׳, bleibt die Verwandtschafts-Nähe unter allen Umständen dieselbe. 4. B. M. 27, 11. ist durch den Beisatz הקרוב אליו ממשפחתו zu שארו das Erbrecht auf Blutsverwandte von väterlicher Seite beschränkt, da nur משפחת האב den Begriff משפחה giebt (Baba Batra 109, b.), ebenso wie unter אחיו und אחותו hier nur die von Einem Vater stammenden Geschwister zu verstehen sind (ת"כ).

הקרוב אליו. der נשואה, also nicht schon ארוסה und nicht גרושה. — Auch hier steht wieder לאמו vor dem Vater. Es ist in erster Linie die Sittenreinheit der Mutter, der er seinen Priestercharakter verdankt. Dem Vater ist der Priestercharakter unverlierbar angeboren. Allein die Würdigkeit des Weibes für Priester-Mutter, steht unter dem Schutze ihrer Sittlichkeit. Siehe V. 7.

3. הקרובה: selbst wenn sie ארוסה gewesen aber נתגרשה מן הארוסין. אשר לא היתה לאיש: schon nicht als ארוסה. (Jebamoth 60, a.) — לה יטמא; מצוה, לא רצה מטמאין אותו בעל כרחו (Sebachim 100, a.), die Verunreinigung an den Leichen der hier genannten Verwandten ist nicht nur gestattet, sondern Pflicht.

4. בעל: der Ehemann, לא יטמא להחלו: soll sich nicht verunreinigen in Beziehung zu seiner Entweihung, d. h. in Beziehung zu einer Ehe, durch die er sich entweihet, nicht als לאשתו פסולה, die ihm zur Ehe verboten war (Jebamoth 22, b.), und auch dies nur: בעמיו, wenn es nicht מת מצוה ist שאין לו קוברים.

2. כִּ֚י אִם־לִשְׁאֵר֔וֹ הַקָּרֹ֖ב אֵלָ֑יו .2

2. Nur in Beziehung zu seiner Ehehälfte, die ihm nahe ist, in Be=

Dieser Gedanke dürfte aber wohl schwerlich ein anderer sein, als: rede mit den כהנים als בני אהרן, erläutere ihnen ihre כהונה aus ihrer Abstammung von Aharon, bringe ihnen zum Bewußtsein und lasse es ihnen immer gegenwärtig sein, daß sie ihr Priesterthum nicht ihrem Verdienste, sondern ihrer Geburt verdanken. Das jüdische Priesterthum ist eine mit der Geburt überkommene Aufgabe, zu deren Lösung man geboren und erzogen wird, auf daß sie den Lebensinhalt des künftigen Mannes ausfülle. Wie daher sie als כהנים sich noch als בני אהרן erblicken sollen, so sollen sie auch in ihren Kindern die künftigen כהנים erblicken, und sollen sie in den Pflichten und für die Pflichten ihres Stammes erziehen. Hierauf weist auch die nur hier sich findende Stellung: הכהנים בני אהרן hin, während es überall sonst im Gesetze: בני אהרן הכהנים heißt. So lehrt auch die ברייתא (Jebamoth 114, a.) אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים und bemerkt dazu הרא"ש in seinen הלכות קטנות (הלכות טומאה): ולכך שנה הלשון כאן שבכל מקום נאמר בני אהרן הכהנים וכאן נאמר הכהנים בני אהרן להזהיר הכהנים על בניהם (siehe die Lesart in מערני י"ט).

Das Verbot umfaßt alle die von Abstammung reinen כהנים, selbst wenn sie untüchtig zur עבודה geworden, also auch בעלי מום. Dies liegt in der Erweiterung des Begriffs כהנים durch die Hinzufügung: בני אהרן, schließt aber חללים (siehe zu V. 15.) aus, die durch Geburt des ganzen כהן=Charakters verlustig sind (ת"כ, ק"א). —

לנפש לא יטמא בעמיו, das Subjekt in Singular kann hier nur das vorangehende אהרן, als Priesterstamm sein. Als erste speciell priesterliche Pflicht dieses Stammes ist die Fernhaltung von טומאת מת. (לנפש לא יטמא, über diese Construction mit ל siehe S. 244.)

בעמיו: Während alle Volksstämme verpflichtet sind sich mit der Leiche zu beschäftigen, hat der Aharonsstamm allein fern zu stehen und darf kein מת und nichts von allen טומאות הפורשות מן המת berühren, und ebensowenig unter einer Ueberdachung mit dem מת, באהל המת, (siehe 4 B. M. 19, 14.) verharren. Implicite ist damit jedoch das Verbot nur auf בעמיו beschränkt, ist nur dann gegeben, wenn die Leiche sich בעמיו, unter Volksgenossen befindet. Ein מת מצוה aber, eine verlassene Leiche, die der כהן an einem Orte findet, von wo aus er keinen Anderen herbeirufen kann, darf von dem כהן nicht verlassen, sondern muß von ihm bestattet werden (ת"כ und Nasir 43, b.)] איזהו מת מצוה כל שאין לו קוברין קורא ואחרים עונין אותו אין זה מת מצוה. Berachoth 19, b. wird gelehrt, daß selbst wo cumulirte מצות dem Bestatten eines מת מצוה gegenüber ständen, z. B. es wäre Einer כהן גדול und zugleich נזיר und im Begriff שחיטת פסחו und מילת בנו zu vollziehen', er dennoch alles dies außer Acht lassen und den vor ihm liegenden Todten bestatten müßte. Diese Hochstellung der einer unbekannten Leiche zu erfüllenden letzten Liebespflicht gehört zu den tief charakteristischen Zügen der jüdischen Lebenslehre. Sie zeigt, wie das höchste Ziel dieser Lehre ist, den Menschen zum Menschen zu erziehen —

2. כי אם לשארו וגו׳ (ת"כ) אין שארו אלא אשתו: כי אם לשארו וגו׳, unter שארו ist hier nur seine

Kap. 21. 1. Gott redete zu Moſche, rede nun zu den Prieſtern, den Söhnen Aharon's. Sage ihnen: in Beziehung zu keiner Perſon darf er ſich unter ſeinen Volksgenoſſen verunreinigen.

1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל־הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא־יִטַּמָּא בְּעַמָּיו:

ſchon den Strahl der kommenden Morgenröthe gewahrt, ההולכים בחשך ראו אור גדול — — — היושבים בארץ צלמות אור נגה עליהם

אמור

Kap. 21, 1. Der ganze Geſetzescyklus von Kap. 11. bis hierher hatte die Heiligung des jüdiſchen Menſchen zum Gegenſtande. Es waren die Wege gezeigt, in welchen die Fähigkeit zu dieſer Heiligung erlangt wird, und es war der Inhalt dieſer Lebensheiligung gezeichnet, wie dieſe das ganze innere und äußere Sein und Sollen des Einzel- und ſocialen Lebens umſpannt. Es folgt nun ein Kapitel von der beſonderen Lebensheiligung der jüdiſchen Prieſter. Es beginnt: אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם וגו׳. Indem mit ואמרת וגו׳ ein neuer Satz, ein Reden und ſein Inhalt, beginnt, ſo muß das אמור אל הכהנים בני אהרן auch für ſich bereits ſelbſtändig eine Rede und ihr Inhalt ſein. Es iſt nicht mit dem gewöhnlichen: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם zu vergleichen, wo das דבר den kurzen Begriff, das Allgemeine der Geſetzesbeſtimmung, ואמרת aber die vollſtändige Erläuterung aller Einzelheiten und das Verſtändniß für Geiſt und Herz erzielt.

דבר und אמר unterſcheiden ſich nämlich wie „ſprechen" und „ſagen". Sprechen iſt überhaupt der Gedanken-Ausdruck in Wort ohne Rückſicht auf die Aufnahme desſelben von einem Zuhörenden. Sagen iſt aber immer eine Mittheilung. Man kann wohl für ſich allein „ſprechen", nicht aber „ſagen". Ganz ſo דבר und אמר. Während דָבָר der conciſe Ausdruck eines Gedankens iſt, iſt אמר das Hineinreden desſelben in Geiſt und Gemüth eines Anderen, ſomit vollſtändige Erläuterung und Entwickelung eines Gedankens. Daher in der Geſetzesrede immer דבר der kurzgefaßte prägnante Ausſpruch eines Geſetzes wie er uns in תשב כ gegeben iſt, אמר aber die vollſtändige Erläuterung wie ſie uns durch תשבע״פ zugekommen. Daher אמורא der Interpret, und daher אמוראים die Interpreten des Geſetzes, die Nachfolger der תנאים, deren Wirkſamkeit im שנה, eigentlich: Wiederholen, Wiederſagen, beſtand, ſie tradirten das weiter was ſie ſelber empfangen hatten. Daher ſprechen wir von עשרת הדברות und עשרה מאמרות. Das Schöpferwort iſt eine אמירה. Es verwirklicht ſich ſofort in dem Objekt, das es trifft. Das Geſetzeswort iſt ein דבור, es iſt zunächſt nur ausgeſprochen und wartet erſt noch der Aufnahme und Erfüllung.

Hier iſt nun Beides אמר. Der ganze Satz bewegt ſich in אמירה: ויאמר ד׳ וגו׳, אמר וגו׳ ואמרת וגו׳, nach Bedeutung und Inhalt war alles hier in kurzen Sätzen Folgende von Gott an Moſes vollſtändig geſprochen und ſollte ebenſo nach Bedeutung und Inhalt den von den Geſetzen Betroffenen zum Verſtändniß und zur Beherzigung gebracht werden. Es muß daher mit אמור אל הכהנים בני אהרן ein ſelbſtändiger Gedankeninhalt gegeben ſein.

27. Wenn aber unter Männern oder Frauen ein Ob oder Jidoni sein wird, sollen sie getödtet werden; steinigen soll man sie, ihr Blut fällt in sie zurück.

27. וְאִישׁ אוֹ־אִשָּׁה כִּי־יִהְיֶה
בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי מוֹת יוּמָתוּ
בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם
בָּם׃ פ

---

heit in der Erwählung Jsrael's eine Verwerfung der übrigen Menschheit. Vielmehr ist ihr die Erwählung Jsrael's nur ein Anfang, nur der wiederbeginnende geistige und sittlichen Aufbau der Menschheit, nur der erste Schritt zu jener Zukunft hin, wo ונלוו גוים רבים אל ד׳ ביום ההוא והיו לי לעם ושכנתי בתוכך, wo viele Völker sich Gott anschließen und Ihm zum Volke werden, und Jsrael's Heiligthum nicht nur Jsrael's Mittelpunkt, sondern der Mittelpunkt der zu Gott erlösten Menscheit sein wird —

27. Dreimal kehrt in פרשת קדושים die Warnung vor der vermeintlichen אוב- und ידעני-Orakelweisheit wieder. Kap. 19, 31. als Verbot, Kap. 20, 6. mit dem Diktat der כרת-Strafe, und nun hier am Schluß des Ganzen mit dem Diktat der סקילה. Nichts scheint somit das Gottesgesetz mehr für seine Intregrität in uns und seine Verwirklichung durch uns zu fürchten, als die Verwechslung der klaren, der höchsten Vernunft, Macht Weisheit, Gerechtigkeit und Güte entflossenen Diktate und Verheißungen des göttlichen Gesetzes mit den Orakeln einer wahngeborenen, in den verschiedenen Zeiten proteusartig unter verschiedenen Formen wiederkehrenden, vermeintlichen Wissenschaft, die dem Todten glaubt das Geheimniß des Lebendigen und des Lebens ablauschen, und dem, sich persönlich, sittlich frei, Gott nah, unsterblich bewußten Menschen sein Geschick und seine Bestimmung aus den Erscheinungen einer gefesselten, individuell in Verwesung und Moder endenden Welt der Dinge deuten zu können prätendirt.

So war auch Jesaias Kap. 8, 16 — 9, 1. die Aufgabe geworden, das Zeugniß der Verheißung zu wahren, und das Gesetz durch nur bei Gott in die Schule gehende Jünger zu besiegeln — צור תעודה חתום תורה בלמדי — da fand es Jesaias als Pflicht dem Volke sich und seine Kinder und Jünger, die als Zeichen und Lehrbeweise in Jsrael von Gott dahingestellt sind, dessen Gegenwart bei seinem Gesetzeswort in Zion weilt, in Gegensatz zu „Oboth und Jidonim" erkennen zu lassen, die nur „unklar und Gedanken errathen lassend" reden, המצפצפים והמהגים, die nach Völker-Weise für die „Lebendigen die Todten" befragen — בעד החיים אל המתים. Er bezeugt es für das Gesetz und das verheißende Zeugniß, לתורה ולתעודה, daß auch Oboth und Jidonim ein in die Form eines Gotteswortes gekleidetes Wort sprechen, אם לא יאמרו כדבר הזה, das aber, nachtgeboren, kein Licht der Wahrheit in sich trägt und keine Morgenröthe der Erfüllung zu erwarten hat, אשר אין לו שחר, das zwar zeitweilig leidende Menschheit zu täuschen weiß, die aber sehr bald enttäuscht, וקלל במלכו ובאלהיו, ein Höheres sucht ופנה למעלה —und nicht findet. Das Volk des wahren und wahrhaftigen Gotteswortes aber, העם, ist noch immer durch Dunkel zum Lichte gewandelt und hat stets im tiefsten Todesschatten

26. Und bleibet mir heilig, denn Ich, Gott, bin heilig und euch habe ich aus den Völkern ausgeschieden mein zu sein.

26. וִהְיִיתֶם לִי קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה וָאַבְדִּל אֶתְכֶם מִן־הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי׃

V. 26. והייתם לי קדושים. Gottes sein und heilig sein ist identisch; denn קדושה, Heiligkeit, ist nichts als das absolute sittlich freie Bereitsein für die Vollbringung des von Gott gegebenen Sittengesetzes. Wir sind nur קדושים, wenn wir mit jeder Faser unseres Wesens Gottes sind; wir sind nur Gottes, wenn wir mit jeder Regung unseres Wesens קדושים sind.

כי קדוש אני ד׳. Nochmals wird uns die Ursache unserer Fähigkeit zur Heiligkeit und der Grund unserer Verpflichtung zur Heiligkeit in der Heiligkeit Gottes nachgewiesen. Die sittliche Freiheit, somit das Vermögen zur Heiligkeit hat uns Gott mit dem von Seinem heiligen Wesen stammenden Lebenshauche eingehaucht, dieser Hauch von Gottes heiligem Wesen ist die Ursache unserer Fähigkeit heilig zu sein, und der Grund unserer Verpflichtung zur Heiligkeit ist wiederum die Heiligkeit Gottes, dem wir angehören, der uns das Gebot der Heiligkeit ertheilt und der uns nur so lange als die Seinigen erkennt, als wir in dem Streben nach Heiligkeit unsere Hörigkeit zu und mit ihm nicht verleugnen.

ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי: nur um dieser Gottes-Hörigkeit willen, und um unter dieser Gottes-Hörigkeit und von ihr aus das Regime eures ganzen Lebens gestalten zu lassen habe ich euch aus den Völkern emporgehoben. Gebt ihr diese Hörigkeit auf, so sinkt ihr in die Masse der Völker zurück und geht in ihnen unter. אם מובדלים אתם מן העמים הרי אתם לשמי ואם לאו הרי אתם של נבוכדנצר מלך בבל וחבריו (ת״כ). Ferner spricht (das.) ר׳ אלעזר בן עזריה zu dieser Stelle das beherzigenswerte Wort: die Beachtung der Speise- und anderer uns von der Lebensweise der Völker unterscheidenden Gesetze sollen wir nicht aus einem etwa uns angeborenen Ekel und Widerwillen, sondern eben aus unserer Gotteshörigkeit und dem Gott schuldigen Gehorsam motiviren, Motiv und Zweck unserer הבדלה מן העמים soll: „להיות לי" sein, also, daß jeder sündenfreie jüdische Athemzug eine Gotteshuldigung werde. ר׳ אלעזר בן עזריה אומר מניין שלא יאמר אדם אי אפשי ללבוש שעטנז אי אפשי לאכול בשר חזיר אי אפשי לבא על הערוה אבל אפשי מה אעשה ואבי בשמים גזר עלי כך ת״ל ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים (ת״כ das)

ר׳ ברכיה בשם ר׳ אבהו spricht ferner zu unserer Stelle das große Wort: אלו אמר ואבדיל עמים מכם לא היתה תקומה לאומות העולם אלא ואבדיל אתכם מן העמים כזה שבורר היפה מתוך הרע וחוזר ובורר אבל כשהוא בורר הרע מתוך היפה שוב אינו בורר (ילקוט Ende קדושים). Hieße es: ich habe die Völker von euch gesondert, so gäbe es keine Zukunftshoffnung für die Völker; so aber heißt es: ich habe euch aus den Völkern abgesondert, wie Einer, der zuerst das Beste aus Mindergutem ausliest und immer wieder und wieder das Bessere ausliest; wer aber das Schlechte aus dem Guten ausliest, der verwirft damit das Schlechte und kommt nicht zu ihm zurück. Mit Nichten erblickt also die jüdische Weis-

25. Unterscheidet zwischen dem reinen Thiere und dem unreinen und zwischen dem unreinen Vogel und dem reinen, und machet eure Seelen nicht zum Abscheu durch Thiere und Vögel und durch Alles was den Erdboden betritt, was Ich euch ausscheidend für unrein erklärte.

25. וְהִבְדַּלְתֶּ֞ם בֵּֽין־הַבְּהֵמָ֤ה הַטְּהֹרָה֙ לַטְּמֵאָ֔ה וּבֵֽין־הָע֥וֹף הַטָּמֵ֖א לַטָּהֹ֑ר וְלֹֽא־תְשַׁקְּצ֨וּ אֶת־נַפְשֹׁתֵיכֶ֜ם בַּבְּהֵמָ֣ה וּבָע֗וֹף וּבְכֹל֙ אֲשֶׁ֣ר תִּרְמֹ֣שׂ הָאֲדָמָ֔ה אֲשֶׁר־הִבְדַּ֥לְתִּי לָכֶ֖ם לְטַמֵּֽא׃

---

die Völker um euch erblickt, ראו כמה ביניכם ולאומות u. s. w. (siehe das.)

V. 25. והבדלתם וגו׳. Wollt ihr aber nicht ihnen gleich entarten, wollt ihr mich mit euch in Mitte einer geistig verirrten und sittlich entarteten Menschheit den geistigen und sittlichen Wiederaufbau der Menschheit beginnen lassen (siehe unten V. 26.), so müßt ihr mit gewissenhafter Innehaltung der Nahrungswahl den Anfang machen, die euch als die allererste Vorbedingung für den Weg der geistigen und sittlichen Gesundung, für den Weg zur geistigen und sittlichen Klarheit, Reinheit und Heiligkeit (Kap. 11) vorgeschrieben. Ihr bleibt nur מובדלים מן האומות, bleibt nur geschützt vor der sinnlichen Völkerentartung, wenn ihr מבדילים seid בין הבהמה הטהורה וגו׳ ולא תשקצו את נפשותיכם וגו׳, wenn ihr gleich bei thierischer Ernährung eueres Leibes die euch gelehrte Auswahl beachtet, die euch davor schützt daß, לא תשקצו את נפשותיכם בבהמה וגו׳ אשר הבדלתי לכם לטמא, daß nicht schon von vorn herein euer seelisches Wesen eine eurer sittlich heiligen Bestimmung gegensätzliche, das thierisch gemeine Unfreie erstrebende Richtung gewinne, die dahin führt, daß ihr mir שקץ würdet und ואקוץ בכם, wie ich von den kananitischen Völkern gesprochen, daß ואקוץ בם.

Diese Zurückweisung auf die im Kap. 11. gegebenen Speisegesetze, אשר הבדלתי לכם לטמא, in diesem bedeutsamen Zusammenhange mit dem höchsten Ziele der jüdischen Bestimmung und so am Schlusse einer solchen Reihefolge von Gesetzkapiteln auf deren Anfang zurückweisend, bezeugt die hohe Wichtigkeit dieser Speisegesetze und deren zeitlich und räumlich unbedingte Bedeutung für das höchste geistige und sittliche Ziel der jüdischen Aufgabe aller Zeiten, gleichzeitig aber auch die enge Zusammenhörigkeit aller der von Kap. 11—20 enthaltenen Gesetze, worauf wir bereits zu Kap. 19 einleitend hingewiesen.

Der Wechsel im Ausdruck der uns zur Pflicht gemachten הבדלה: בין הטהורה לטמאה und dann ובין הטמא לטהור, ebenso wie Kap. 11, 47: להבדיל בין הטמא ובין הטהור und dann ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל, dürfte nicht bedeutungslos sein. הבדיל בין ובין oder בין ל־ will immer das Erste vor Vermischung mit dem Zweiten schützen. Es soll uns das Gesetz in seiner Präcision stets so gegenwärtig bleiben, daß wir eben so wenig in das Gebiet des טמא das טהור wie in des Gebiet des טהור das טמא hinüberziehen. Damit wäre der Kanon gegeben: כשם שאסור להתיר את האסור כך אסור לאסור את המותר.

und alle meine Rechtsordnungen und erfüllet sie, damit das Land, wohin ich euch bringe um dort euren Wohnsitz zu haben, euch nicht ausspeie.

וְאֶת־כָּל־מִשְׁפָּטַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא־תָקִיא אֶתְכֶם הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לָשֶׁבֶת בָּהּ׃

23. Und gehet nicht in den Satzungen der Bevölkerung, die ich vor euch fortschicke, denn dies Alles hatten sie gethan da sie mein Widerwillen traf,

23. שביעי וְלֹא תֵלְכוּ בְּחֻקֹּת הַגּוֹי אֲשֶׁר־אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם כִּי אֶת־כָּל־אֵלֶּה עָשׂוּ וָאָקֻץ בָּם׃

24. und ich zu euch sprach: ihr seid geeignet ihren Boden in Besitz zu nehmen und Ich gebe ihn euch ihn zu besitzen als ein an Milch und Honig überfließendes Land, Ich, Gott, euer Gott, der ich euch von den Völkern ausgeschiden.

24. וָאֹמַר לָכֶם אַתֶּם תִּירְשׁוּ אֶת־אַדְמָתָם וַאֲנִי אֶתְּנֶנָּה לָכֶם לָרֶשֶׁת אֹתָהּ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר־הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן־הָעַמִּים׃

---

teswort nochmals zur שמירה und עשיה aller Gottesgesetze und aller von Gott ertheilten Rechtsordnungen auf (siehe zu Kap. 18, 4. 5.) und erinnert daran, wie von deren Erfüllung nicht nur das nationale Aufblühen und segensreiche Bleiben im Lande abhängen werde, sondern überhaupt davon der Zweck der ganzen Erwählung Jsrael's bedingt sei. Das Land, wie es in ת"כ פ' י"ב erläutert wird, ארץ ישראל אינה כשאר כל הארץ אינה מקיימה בעלי עוברי עבירה, das Land ist nicht wie andere Länder, es erträgt nicht sündhafte Einwohner, wie einen mit sich unassimilirbaren Stoff wirft es sie aus; nicht als bleibende Besitzer hatte die entartete kenaanitische Bevölkerung es inne, sie waren nur noch dessen zeitliche Hüter bis ihr kommt, שהיו שומרי המקום עד שתבואו (das. פ' ט'); ihr aber kommt לרשת אותה, לשבת בה, es als Eigenthum in Besitz zu nehmen, und darin bleibenden Wohnsitz zu haben (das.) ; ולא תלכו בחקת הגוי וגו', darum hütet euch vor Nachahmung ihrer Satzungen und Sitten, jeder Augenblick eures Daseins im Lande ruft euch diese Warnung zu; denn alles, was ich euch verbiete, war eben Das, was die Bevölkerung vor euch so entartet werden ließ ואקוץ בם, daß sie in völligen Gegensatz zu mir geriethen und mein Widerwille sie traf. ואומר לכם אתם תירשו וגו', euch berief ich in dies Land, ihr habt durch die mitten in einer ähnlich entarteten Bevölkerung bewahrte Keuschheit eures Familienlebens bereits die Anlage für die Lösung der sittlichen Aufgabe gezeigt, die dessen dauernden Besitz bedingt, אתם נאים יורשים אותה שאתם פותחים תחלה (das.). אני ד' אלקיכם אשר הבדלתי וגו', es ist allerdings eine ungeheuere Kluft zwischen der geistigen und sittlichen Hoheit, die ich von euch verlange, und der Gesunkenheit, in welcher ihr

עֶרְוַת דֹּדוֹ גִּלָּה חֶטְאָם יִשָּׂאוּ עֲרִירִים יָמֻתוּ׃

21. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת־אֵשֶׁת אָחִיו נִדָּה הִוא עֶרְוַת אָחִיו גִּלָּה עֲרִירִים יִהְיוּ׃

22. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־כָּל־חֻקֹּתַי

der hat seines Onkels Blöße enthüllt, ihre Sünde haben sie zu tragen, kinderlos werden sie sterben.

21. Und wer die Frau seines Bruders nimmt, so lange sie ihm eine zu Meidende ist, der hat die Blöße seines Bruders enthüllt, kinderlos werden sie bleiben.

22. So hütet alle meine Gesetze

---

wandt mit ארר, siehe 1. B. M. Kap. 13, 14.) wovon ערער, der Vereinsamte, bezeichnet die räumliche oder zeitliche Vereinsamung, räumlich: außer Gemeinsamkeit mit Mitmenschen zu sein, zeitlich: durch Kinderlosigkeit oder frühzeitiges Erlöschen der Nachkommenschaft außer Verbindung mit der Nachwelt zu bleiben. ערירי bezeichnet immer diese zeitliche Vereinsamung, die Kinderlosigkeit oder das Erlöschen des Stammes. Nach Raschi (Sabbath 25, a.) ist diese Kinderlosigkeit, ערירי, mit jedem כרת verbunden, er schwindet nicht nur selbst frühzeitig aus der mitlebenden Volksgenossenschaft, sondern lebt auch in Nachkommen nicht weiter, הוא וזרעו נכרת, und unterscheidet sich eben hierin כרת von מיתה בידי שמים, womit ערירי nicht verbunden ist. Nach ריב"א (das. תוספות) wäre jedoch ערירי nur bei den עריות, bei welchen es ausgesprochen ist. Die gegen Raschi's Auffassung erhobenen Schwierigkeiten werden von אמ"ו מו"ה יעקב עטלינגער ז"ל im ערוך לנר zu Jebamoth 2, a. dahin gelöst, daß das mit allen כריתות verbundene ערירי in dem Erlöschen der Nachkommenschaft bestehe, das sich auch erst nach dem Tode des mit כרת Betroffenen vollziehen könne, während das selbständig ausgesprochene ערירי von ihm selbst noch erlebt wird. Also hier heißt es: ערירים ימותו, V. 21: ערירים יהיו. Jebamoth 55, a. wird dies dahin erläutert: יש לו בנים קוברן אין לו בנים הולך ערירי, hat er Kinder im Moment des Verbrechens, so sterben sie vor ihm, er stirbt kinderlos ערירים ימותו; ist er im Momente des Verbrechens kinderlos, so bleibt er kinderlos, ערירים יהיו. So Raschi zum Pentateuch. Jebamoth 55, a. ist aber die Auffassung der beiden Stellen die entgegengesetzte: ערירים יהיו heißt, sie werden kinderlos, sie verlieren die Kinder, die sie haben; ערירים ימותו, sie sterben kinderlos, auch wenn sie wieder Kinder bekämen, verlieren sie sie vor ihrem Tode (siehe Raschi das.). (Moed katan 28, a. kennt auch ein כרת דיומי siehe das.)

V. 21. נדה היא, wenn nicht der 5. B. M. 25, 5. statuirte Fall eingetreten, daß sie die Wittwe eines kinderlos verstorbenen Bruders ist, hinsichtlich deren die מצות יבום obliegt. שהיא כנדה מה נדה יש לה איסור ויש לה היתר אף אשת אח יש לה איסור ויש לה היתר (ת"כ.)

V. 22—24. Wie die das Geschlechtsleben regelnden Gesetze Kap. 18, VV. 2—5 und V. 24—30 einleitend und schließend (siehe das.), ruft hier am Schlusse der deren Erfüllung überwachenden Strafgesetze und damit zugleich des ganzen mit Kap. 11. begonnenen Gesetzescyklus über die Regelung und Heiligung des individuell sittlichen Lebens, das Got=

18. Und wer einer Frau, wenn sie unwohl ist, beiwohnt und enthüllt ihre Blöße, hat er auch nur entblößt ihren Born und auch sie hat den Born ihrer Bluterscheinungen enthüllt, so werden sie beide aus der Mitte ihres Volkes entwurzelt.

19. Und die Blöße der Schwester deiner Mutter oder der Schwester deines Vaters sollst du nicht enthüllen. Wenn Einer seine Blutverwandtschaft auch nur entblößt, werden sie ihre Schuld zu tragen haben.

20. Und wer seiner Tante beiwohnt,

18. וְאִישׁ אֲשֶׁר־יִשְׁכַּב אֶת־אִשָּׁה
דָּוָה וְגִלָּה אֶת־עֶרְוָתָהּ אֶת־מְקֹרָהּ
הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת־מְקוֹר
דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב
עַמָּם׃

19. וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת
אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי אֶת־שְׁאֵרוֹ
הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאוּ׃

20. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־דֹּדָתוֹ

---

mer augenfällig sich vollziehen. Hier wird sie augenfällig eintreten.

ערות אחותו גלה : אחותו שהיא בת אביו ובת אמו, daß auch das Vergehen mit der Vollschwester demselben כרת unterliege. Obgleich dies bereits aus der Statuirung der Strafe für die Halbschwester, בת אביו או בת אמו, gefolgert werden könnte, so wird doch eben hier der Kanon gelehrt, daß אין עונשין מן הדין, daß man criminalrechtlich keine Strafe auf bloße Schlußfolgerungen zu basiren habe (Kerithoth 3, a.). — עונו ישא, die Schuld lastet auf ihm bis er an ihr zu Grunde geht.

V. 18. וגלה את ערותה, in diesem Zustand ist die geschlechtliche Annäherung nichts als nackte Thierheit, wie jedes גלוי ערוה bei allen andern ערות. — את מקורה הערה, siehe Jebamoth 54, a. — והיא גלתה וגו׳. Auch hier scheint durch את מקורה הערה והיא גלתה וגו׳ ebenso wie oben bei אחותו gesagt zu sein, daß die כרת-Strafe nur eintritt wenn sie des Zustandes und des Unrechts bewußt waren. Siehe das dort Bemerkte. Es steht aber hier נדה unmittelbar nach אחותו vielleicht um zu sagen, daß in der jüdischen Ehe Zeiten eintreten, in welchen Mann und Frau nur wie Bruder und Schwester zusammen leben. Ein Verhältniß, das, weit entfernt von irgend einer Schmälerung der Innigkeit der Ehe, vielmehr ganz geeignet ist, diese Innigkeit noch inniger zu machen und sie stets geistig und sittlich zu heben.

V. 19. ist nur eine Wiederholung der bereits Kap. 18, 12. 13. gegebenen Verbote. Durch die Wiederholung ist das Verbot auf jede Schwester der Eltern erstreckt, selbst auf deren Halbschwestern von mütterlicher Seite, während bei dem dort und hier folgenden Verbot der דודתו, אשת אחי אביו, nur אשת אחי אביו מן האב, nur die Frau des Vaterbruders von väterlicher Seite ערוה, dessen von mütterlicher Seite jedoch שניה ist. דוד heißt nur der Vaterbruder von väterlicher Seite. (Jebamoth 54, b.)

V. 20. ערות דודו, und ebenso im folgenden Vers: ערות אחיו, die Frau, die ihm durch seinen Onkel, durch seinen Bruder ערוה ist. Siehe zu Kap. 18, 7. — ערר, ערירים (ver-

Institut der Ehe gegeben. Aus diesen beiden Verhältnissen: Eltern und Kinder, Ehe, gestalten sich alle חייבי מיתת ב"ד. Sie sind auf die leiblichen Ascendenten und Descendenten und die durch das Band der Ehe ihnen Gleichgestellten beschränkt. Das Grundverhältniß für חייבי כריתות ist אחוה, Geschwister, und die durch dessen Verbindung mit den beiden vorhergehenden Eltern- und Ehe-Verhältnissen sich ergebenden Combinationen, als: אחות אשתו, אשת אחי אביו, אשת אחיו, אחות אמו, אחות אביו, אחותו, wozu nur noch נדה kommt, das zu den חייבי כריתות in ähnlichem Verhältnisse stehen dürfte, wie זכר und בהמה zu den חייבי מיתת ב"ד. Ueber alle diese עריות, חייבי מיתת ב"ד und חייבי כריתות ist bereits oben Kap. 18, 29. כרת generell ausgesprochen: כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם. Auch die חייבי מיתת ב"ד sind חייב כרת, wenn die gerichtliche Strafe nicht bei ihnen zur Ausführung kommt. Einige der חייבי כריתות, und zwar alle außer אחות אשתו, sind hier nochmals mit dem כרת-Ausspruche wiederholt, um damit zugleich noch einige wesentliche gesetzliche Bestimmungen zu vervollständigen, die größtentheils damit für alle עריות Geltung erhalten, nach dem Canon: כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. So: לכך יצא כרת באחותו לחלק, ist כרת bei אחותו besonders hervorgehoben, um die Theilung der עריות zu lehren, daß, wenn in einem Vergehen mehrere עריות-Verbote cumulirt sind, z. B. אשת איש und נדה, für jedes die Schuld besonders eintritt, er somit בשגג soviel חטאות zu bringen hätte, als איסורים übertreten worden, שאם עשאן כולן בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת (Kerithoth 2, b. und sonst.) — וראה וגו' והיא תראה וגו', sie haben Beide volles Bewußtsein von dem verbrecherischen Charakter der Handlung, עד שיהיו שניהן מודין (ת"כ). Diese überall die Straffälligkeit bedingende Bestimmung steht wahrscheinlich gerade hier, wo ein durch die Verhältnisse gegebenes Zusammenleben der Möglichkeit eines Vergehens aus Irrthum Vorschub leisten kann.

חסד הוא. Da חֶסֶד überall sonst die höchste Güte ausdrückt, so ist dessen Bedeutung an dieser Stelle schwer zu fassen. Wir haben schon zu 1. B. M. 47, 29. als Grundbedeutung von חסד: die persönliche Hingebung bemerkt. Als Charakter der eigenen Handlung ist es daher die höchste, selbstlose Hingebung an das Wohl eines Anderen, das לפנים משורת הדין, eine Güte, die über das Pflichtgebot hinausgeht. Als Charakter einer Handlung, deren Objekt nicht der Handelnde, sondern ein Anderer ist: das völlige Hingeben eines Andern, חִסֵּד את, wird es daher das völlige Gegentheil, wird zum rücksichtslosen Preisgeben des Andern, פן יחסדך שומע (Prov. 25, 10.), es könnte der Zuhörer dich im höchsten Grad verwerflich finden, dich preismachen. Daher chaldäisch חסודא: Beschimpfung, Schimpf. Vielleicht ist damit auch חשד, Verdacht, verwandt. Unsere Vermuthung der Lautverwandtschaft mit אשד, sich ergießen, dürfte noch in חסידה, die Aderlaßstelle, יד לחסודה הקזן (Sabbath 108, b.) eine Bestätigung haben. Heißt nun חֶסֶד sonst eine rückhaltlose, über das Pflichtgebot hinausgehende, von der Pflicht nicht gebotene Selbsthingebung an den Andern, so kann es hier auch wohl eine von der Pflicht verbotene Selbsthingebung an den Andern bedeuten, und in diesem Sinne haben wir übersetzt.

לעיני בני עמם. Nicht nur das Jenseitige der כרת-Strafe, sondern selbst das hiniedige Schwinden aus der nationalen Zukunft mag bei andern כרת-Verbrechern nicht im-

וְאֶת־אִמָּהּ זִמָּה הִוא בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן וְלֹא־תִהְיֶה זִמָּה בְּתוֹכְכֶם׃

Sinnlichkeit, durch Feuer sollen sie verbrannt werden, er und sie, und es soll unzüchtige Sinnlichkeit kein Dasein haben unter euch.

15. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שְׁכָבְתּוֹ בִּבְהֵמָה מוֹת יוּמָת וְאֶת־הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ׃

15. Und wer sein Lager bei einem Thiere giebt, der soll getödtet werden, und auch das Thier sollt ihr umbringen.

16. וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל־כָּל־בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהָרַגְתָּ אֶת־הָאִשָּׁה וְאֶת־הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם׃

16. Und eine Frau, die sich irgend einem Thiere nähert sie zu begatten, die Frau und das Thier sollst du umbringen; getödtet sollen sie werden, ihr Blut fällt in sie zurück.

17. וְאִישׁ אֲשֶׁר־יִקַּח אֶת־אֲחֹתוֹ בַּת־אָבִיו אוֹ בַת־אִמּוֹ וְרָאָה אֶת־עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת־עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֺנוֹ יִשָּׂא׃

17. Und wer seine Schwester, die Tochter seines Vaters oder die Tochter seiner Mutter nimmt und er sieht ihre Blöße und sie sieht seine Blöße, eine sündhafte Hingebung ist's, sie werden entwurzelt vor den Augen ihrer Volksgenossen; er hat die Blöße seiner Schwester enthüllt, er hat seine Sünde zu tragen.

חמותו ואם חמותו ואם חמיו (Sanhedrin 75, a. b.). — באש ישרפו, es ist ein inneres Verbrennen der בני מעים ,מדליק וכו׳ ויורדת לתוך מעיו וחומרת את בני מעיו (Sanhedrin 52, a.) Diese Todesstrafe ist nur für die hier genannten עריות und noch für בת כהן שזינתה bestimmt. Ihr gesetzliches Charakteristicum ist זמה. Siehe Sanhedrin 75, b. Wenn זמה, wie wir glauben, speciell unzüchtige Sinnlichkeit bedeutet, so wird durch diese Art שרפה eben der Sitz der Sinnlichkeit tödtlich getroffen. Es heißt daher auch wohl bei שרפה nicht: מות יומתו באש ישרפו, wie bei den andern, wo zuerst das Todesurtheil und dann die Todesart ausgesprochen wird, so, daß z. B. hier שרפה nur die Art der Tödtung wäre. Sondern hier sowohl als Kap. 21, 9. steht einfach שרפה ohne מות יומת. שרפה ist direkt Vernichtung des זמה=Organs, und hat den Tod nur indirekt zur Folge.

15. 16. ואת הבהמה, entweder weil an ihm ein Mensch zu Falle gekommen, שבאת לאדם תקלה על ידה, oder damit in ihm nicht eine bleibende Erinnerung an eine solche Entartung fortdauere, שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה (Sanhedrin 54, a.).

V. 17. An der Spitze der חייבי מיתת ב״ד standen V. 9. und 10. מקלל אב ואם und אשת א״א, damit waren die gegenseitigen Beziehungen von Eltern und Kindern und das

11. Und wer der Frau seines Vaters beiwohnt, der hat die Blöße seines Vaters enthüllt; beide sollen sie getödtet werden, ihr Blut fällt in sie zurück.

11. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־אֵשֶׁת
אָבִיו עֶרְוַת אָבִיו גִּלָּה מוֹת־יוּמְתוּ
שְׁנֵיהֶם דְּמֵיהֶם בָּם׃

12. Und wer seiner Schwiegertochter beiwohnt, sollen sie beide getödtet werden; Entmenschung haben sie geübt, ihr Blut fällt in sie zurück.

12. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־
כַּלָּתוֹ מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם תֶּבֶל עָשׂוּ
דְּמֵיהֶם בָּם׃

13. Und wenn ein Mann einem Männlichen wie einem Weibe beiwohnt, so haben sie beide Abscheuliches geübt; sie sollen getödtet werden, ihr Blut fällt in sie zurück.

13. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־
זָכָר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה עָשׂוּ
שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם
בָּם׃

14. Und wer eine Frau und ihre Mutter nimmt, das ist eine unzüchtige

14. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת־אִשָּׁה

---

deren zugewendet. Daher kommt auch das Wort von feinem anderen geschlechtlichen Verbrechen vor. — אשר ינאף את אשת רעהו. Nach Wessely in seinem Commentar wird durch diese Wiederholung dem Irrthum vorgebeugt, als ob das Verbrechen ein geringeres sei, wenn es mit Bewilligung des Ehemannes, der somit רעהו des Ehebrechers bliebe, geschieht. Der Ehebruch ist ein Verbrechen gegen die Ehe, gegen die Heiligkeit des Instituts der Ehe, nicht nur gegen den Ehemann, der etwa auf seine Rechte verzichten könnte. —

מות יומת : כל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק, חנק (Sanhedrin 52, b.), sie wird als die einfachste, dem natürlichen Sterben ähnlichste Todesart begriffen. Sie bringt den Lebensatt der Respiration zum Stillstand. Außer אשת א"ש unterliegen noch fünf Verbrechen dem חנק = Tode: מכה אביו ואמו גונב נפש מישראל זקן ממרא ונביא שקר והמתנבא בשם ע"ז. Zusammengefaßt spricht diese Todesstrafe aus: jeder kommende Athemzug unseres Lebens ist geknüpft an die Nichtverletzung der Eltern, der persönlichen Freiheit und der Ehe unseres Nächsten im individuellen Leben, sowie im öffentlichen Leben an den Nichtmißbrauch unserer etwaigen nationalen Stellung als Lehrer des göttlichen Gesetzes oder als Verkünder des Gotteswortes zur Lehre des Ungehorsams gegen die höchste Gesetzes-Autorität oder im Dienste des Gottes-Abfalls und der Lüge.

V. 12. תבל עשו, ganz derselbe Ausdruck, der Kap. 18, 23 von den widernatürlichen Verbrechen vorkommt; siehe das. und das bereits zu V. 9 Bemerkte.

V. 14. אשר יקח את אשה ואת אמה, entweder die Mutter der von ihm geheiratheten Tochter, oder die Tochter der von ihm geheiratheten Mutter, seine Schwiegermutter oder seine Stieftochter, so erklärte sich das nachfolgende אתהן am natürlichsten, die Eine oder die Andere, welcher von Beiden er sich verbrecherisch genähert. Jedenfalls sind hier durch ג"ש: זמה זמה הנה הנה אתיא alle die V. 10. und 17. Kap. 18. enthaltenen ערוה mit in den ענש begriffen, somit: בתו ובת בתו ובת בנו ובת אשתו ובת בתה ובת בנה

10\. Und wer mit dem Weibe eines Mannes Ehebruch begeht, mit dem Weibe seines Nächsten Ehebruch begeht, soll er, der Ehebrecher, und die Ehebrecherin getödtet werden.

10\. וְאִ֗ישׁ אֲשֶׁ֤ר יִנְאַף֙ אֶת־אֵ֣שֶׁת אִ֔ישׁ אֲשֶׁ֥ר יִנְאַ֖ף אֶת־אֵ֣שֶׁת רֵעֵ֑הוּ מֽוֹת־יוּמַ֥ת הַנֹּאֵ֖ף וְהַנֹּאָֽפֶת׃

---

begriffen. Die Schwiegermutter ist auch eine Mutter, in Einer Consequenz in einem noch ernsteren Ernst eine Mutter: אב חמיתו ist ערוה, אב אמו ist שניה. Die Stieftochter, בת אשתו, ist eine Tochter, so sehr, daß das Gesetz die leibliche Tochter nur in sie mitbegriffen zum Ausspruch bringt. Ja, es fügt das Gesetz diesen ערות מחמת אישות, diesen Ehe-ערות, die unnatürlichsten Geschlechtsverbrechen V. 13. und 15. ein und an, und läßt uns Versündigungen gegen die durch die Ehe-Institution geschaffenen Verhältnisse auf gleicher Linie und in gleichem Ernst mit den unnatürlichsten Versündigungen gegen die Natur begreifen.

Es legt also diese Gesetzgebung das heilige Gottes-Siegel an die Institution der Ehe und die durch sie entstehenden Verwandtschaftsbeziehungen, auf, daß sie eine Wahrheit werden für uns vor Gott, und stellt daher auch an die Spitze dieser Gesetze das Verbrechen, das geradezu das durch Gottes Siegel geheiligte Institut der Ehe bricht: das Verbrechen des Ehe-Bruchs. (V. 10.)

Kommen wir nun endlich auf unsern V. 9. zurück, so haben wir da die conträre Kehrseite zu כבוד אב ואם, das als erster Fundamentalsatz der Lebensheiligung K. 19, 2 gesetzt war, und dessen zu fordernde Wahrheit wir auch wieder nur als durch die Heilighaltung der vorangehenden ערות-Gesetze bedingt erkannt haben.

Das Verhältniß der Kinder zu den Eltern und das Institut der Ehe, diese beiden durch nichts Anderes zu ersetzenden Grundsäulen aller Menschen- und menschengesellschaftlichen Entwickelung stehen V. 9. und 10. im Portale zu der ernsten geschlechtlichen Strafgesetzgebung. Indem Gottes Gesetz den Richterarm der jüdischen Staatsgesellschaft zum Schirmherrn dieser Gesetze verpflichtet, läßt es unserm Bewußtsein gegenwärtig werden, daß damit Verbrechen in unserer Mitte das Dasein versagt wird, die die allerersten Voraussetzungen aller menschlichen Menschenentwickelung, Eltern-Einfluß und Ehe, in ihrer tiefsten Wurzel untergraben.

אביו ואמו קלל, selbst nach deren Tode (Sanhedrin 85, b.). Hat doch auch der Einfluß der Eltern nicht mit deren Leben zu enden. — דמיו בו, siehe zu V. 2.

V. 10. ינאף. Die Bedeutung von נאף ist ganz entschieden. Es ist der specifische Ausdruck für Ehebruch und kommt in gar keiner andern Bedeutung vor. Dunkel ist die Etymologie. Nicht unmöglich ist es, daß wie באר und בור, באש und בוש, גאה und גוה, לאט und לוט, so auch נאף mit נוף verwandt ist. נוף, ursprünglich die horizontale von sich wegstreckende Handbewegung, (daher chald. auch Zweig), gewinnt in תנופה die Bedeutung des von einem Bisherigen Ab- und einem Anderen Zuwendens. Das ist aber sofort der specifische Begriff des Ehebruchs. Die Frau gehört in innigster ausschließender Aneignung dem Manne an. Im Ehebruch wird sie von dem Manne ab- und einem An-

אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קִלֵּל דָּמָיו בּוֹ׃

getödtet werden; er hat seinem Vater oder seiner Mutter geflucht, sein Blut fällt in ihn zurück.

ßen für deren Uebertretung, so liegt der Reihenfolge dieser letzteren offenbar ein anderer Gesichtspunkt zu Grunde, als derjenige, der die Reihenfolge im Kap. 18. bestimmte. Dort ist der Begriff שאר, der Blutsverwandtschaft, der die Reihenfolge bestimmende. Sie beginnt daher mit ערות אב ואם, schließt dem ערות אשת אב an, sodann אחותו, בת בנו, ferner אחות אביו, אחות אמו, und schließt diesem אשת אחי האב als gleichbedeutend an. Dann erst folgen die aus Verheirathungen, aus dem Begriff der Eheverbindungen und der Blutsverwandtschaft zusammen entstehenden ערות, wie כלתו, אשת אחיו, אשה ובתה, אחות אשתו. Dann der auch in der Ehe eintretende ערוה-Zustand: נדה, und zuletzt erst die ohne alle blutsverwandtschaftliche Beziehung nur aus der Eheverbindung resultirende ערוה: אשת איש. Die unnatürlichen geschlechtlichen Verbrechen folgen zuletzt.

Hier bei der Strafgesetzgebung ist offenbar ein anderer, zum Theil entgegengesetzter Gesichtspunkt für die Reihenfolge bestimmend. V. 10—15 sind zuerst alle diejenigen עריות zusammengestellt, die חייבי מיתת ב"ד, die der gerichtlichen Todesstrafe unterliegen, und es folgen sodann V. 16—21 die חייבי כריתות. Nach ר' מאיר אליבא דר' עקיבא, welcher (Sanhedrin 57, b. 58, a.) den Kanon aufstellt, daß כל ערוה שב"ד של ישראל ממיתין עליה בן נח מוזהר עליה אין ב"ד של ישראל ממיתין עליה אין בן נח מוזהר עליה (— siehe כ"מ zu רמב"ם הל' מלכים X, 5, wo einer anderen Auffassung gefolgt wird —) wären die ersteren zugleich diejenigen, welche auch das geschlechtliche Leben der noachidischen Menschheit zu regeln haben, während חייבי כריתות nur der קדושת ישראל entsprängen. Ein Satz, welcher dann den bei כריתות gewöhnlichen Ausdruck: מעמיה, מקרב עמם, in noch ganz besonderer Bedeutsamkeit erscheinen ließe.

Allein selbst innerhalb der ersten Gruppe, die die חייבי מיתת ב"ד enthält, scheint ein anderer Gesichtspunkt der leitende zu sein. Während, wie bemerkt, Kap. 18. der Begriff שאר, die Blutsverwandtschaft, in den Vordergrund tritt und daher אשת איש, das reinste אישות, die ערוה-Reihe schließt, waltet hier der Begriff אישות, die aus einer Eheverbindung hervorgehende ערוה so sehr vor, daß אשת איש, dort die letzte, hier, V. 10. beginnt. Ja sämmtliche hier als חייבי מיתת ב"ד Folgende, V. 11. אשת אביו, V. 12. כלתו, V. 14. חמותו, sind alle מחמת אישות, so, daß die reinen עריות משום שאר unter den חייבי מיתת ב"ד: אמו, בתו, בת בתו, בת בנו, nur implicite in deren עונש mitbegriffen sind. Der עונש für אמו kommt in dem für אשת אביו zum Ausspruch, der עונש für בתו, בת בתו und בת בנו in dem für אשה ואמה V. 14. (Sanhedrin 54, a. 75, a. b.)

Offenbar hebt daher diese Fassung der Strafgesetze für עריות das Institut der Ehe hervor. Das Institut der Ehe ist nichts blos Conventionelles. Die durch die Ehe geschaffenen Verhältnisse stehen an concreter Wirklichkeit den rein blutsverwandtschaftlichen völlig gleich. Die Stiefmutter, אשת אב, ist eine Mutter, so sehr eine Mutter, daß Gottes Gesetzeswort die leibliche Mutter unter sie begreifen läßt. Die Schwiegertochter ist eine Tochter, und zwar noch höhere Tochter, כלתו ist בסקילה, und בתו nur בשרפה unter V. 14

7. Haltet euch heilig, so werdet ihr heilig sein; denn Ich, Gott, bin euer Gott.

8. So wachet denn über meine Gesetze und vollführet sie; Ich, Gott, führe euch zur Heiligkeit.

9. Denn Jeder, Jeder, der seinem Vater oder seiner Mutter flucht, soll

7. וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

8. שני (שביעי) וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־חֻקֹּתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי יְהוָה מְקַדִּשְׁכֶם׃

9. כִּי־אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל

---

terstellen aller menschlichen Anliegen unter Gottes Waltung und das im Gesetze enthaltene Diktat seines Willens nicht genügend für das anzustrebende Menschenheil. Wie der Moloch-Diener läugnet auch er das Alles regierende Ausschließliche der פני ד', der Gottes-Waltung, darum heißt es auch hier: ונתתי פני וגו'. Der Wechsel des Geschlechtes vom Femininum zum Masculinum ist bei נפש ganz gewöhnlich. So in פרשת קרבנות Kap. 1, 1. 4, 2. 27, 8. 5, 1. und sonst.

7. והתקדשתם וגו' : קדושת פרישות ע"ז (ת"כ). Es spricht hier nicht von קדושת כל המצות, von der allgemeinen in Beziehung auf alle Gebote anzustrebenden קדושה, von welcher bereits das vorige Kap. קדשים תהיו gehandelt, sondern von der speciell durch Fernhaltung von allem Götzenthümlichen, wie dies soeben in מולך und אוב וידעוני besprochen worden, anzustrebenden und zu erlangenden קדושה (Das.) Wir haben bereits an einem andern Orte darauf hingewiesen, wie der Begriff קדוש in reinster Potenz, und so als Gottes Attribut, wie die absolute Freiheit des Wollens, so auch die absolute Freiheit des Seins, daher die Ewigkeit umfaßt. So Sanhedrin 92, a. zu dem Vers Jesaias 4, 13. והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו וגו', מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימין Auch hier dürfte der Begriff קדוש seine volle Bedeutung in beiden Beziehungen haben. Es war zuvor von den Verbrechen des מולך und אוב וידעוני-Wahnes gesprochen. Daran schließt sich die Mahnung: haltet euch rein von allem Heidenthum, erhaben über alle Furcht vor den dunklen Mächten des Menschenwahns und über alles Vertrauen auf sie, stellt euch absolut der Vollbringung meines Willens bereit, so werdet ihr mit dieser Freimachung eures Gemüthes und eures Willens auch euer Sein frei machen, werdet mit eurer völligen Unterordnung unter Mich heilig unantastbar für jede andere Gewalt werden, denn Ich, ד', von dessen Wink jede Zukunft abhängt, bin אלקיכם, bin so der Lenker eures Geschickes wie der Leiter eurer That —

8. ושמרתם וגו' leitet das Folgende ein. Gott setzt euch zu Wächtern seiner Gesetze und zu Vollziehern der von ihm zu deren Schutz gegebenen Strafgesetzgebung. Daraus dürfte sich das folgende: כי erklären.

9. כי וגו', denn es hat Gott die Uebertretung dieser Gesetze mit Strafen belegt, die nur von der Gesammtheit an dem Einzelnen zu vollziehen sind, darum hat er in dem vorangehenden Vers diese Gesammtheit zu Wächtern seines Gesetzes bestellt.

Vergleichen wir die עריות-Verbote des Kap. 18 mit den hier folgenden Strafgese-

4. וְאִם הַעְלֵם יַעְלִימוּ עַם הָאָרֶץ אֶת־עֵינֵיהֶם מִן־הָאִישׁ הַהוּא בְּתִתּוֹ מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ לְבִלְתִּי הָמִית אֹתוֹ׃

4. Wenn aber die Landes-Volksgemeine ihre Augen von diesem Manne entziehen sollte indem er von seiner Nachkommenschaft dem Molech übergeben, so daß sie ihn nicht tödten:

5. וְשַׂמְתִּי אֲנִי אֶת־פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ וְאֵת ׀ כָּל־הַזֹּנִים אַחֲרָיו לִזְנוֹת אַחֲרֵי הַמֹּלֶךְ מִקֶּרֶב עַמָּם׃

5. so setze ich mein Angesicht gegen diesen Mann und gegen seine Familie und lasse ihn entwurzelt werden und alle die, die ihm im Abfall nachfolgen, dem Molech mir entgegen nachzuhängen, aus der Mitte ihres Volkes.

6. וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תִּפְנֶה אֶל־הָאֹבֹת וְאֶל־הַיִּדְּעֹנִים לִזְנוֹת אַחֲרֵיהֶם וְנָתַתִּי אֶת־פָּנַי בַּנֶּפֶשׁ הַהִוא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ׃

6. Und die Person, die sich zu den Oboth und den Jidonim wendet, ihnen abfallend nachzufolgen, gegen diese Person richte ich mein Angesicht und lasse ihn aus seines Volkes Mitte entwurzelt werden.

---

zu מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי וגו׳, diesen Wahn als eine nothwendige Ergänzung der Heiligthumsverehrung und Gotteshuldigung übt. Daher denn auch dem gegenüber das: ואני אתן את פני באיש ההוא וגו: Ihm genügte meine Waltung und die Erziehung seiner Kinder nicht für das Heil seiner Kinder. Er hat einen Theil seiner Kinder dem Ungefähr der Molech-Macht preisgegeben um die Erhaltung und das Heil der übrigen zu sichern. Meine ganze Persönlichkeit und das Auge meiner Waltung richte Ich — wenn ihn die Strafe des menschlichen Gerichtes, z. B. bei Mangel von עדים והתראה, nicht erreicht, gerade wider ihn und kennzeichne an ihm die Lüge seines Wahns, indem ich an ihm und seinen Kindern das gerade Gegentheil des von ihm durch den Molech Erstrebten in Erfüllung bringe und ihn sammt seinen Kindern aus der Mitte seines Volkes schwinden lasse. (Nach der Auffassung Raschi's, daß bei jedem כרת: הוא וזרעו נכרת. Siehe Sabbath 25, a. תוספ׳ das. Siehe zu V. 20.)

4. 5. Eben weil מֹלֶךְ nicht ע״ז ist, kann der Wahn in seiner Verwandtschaft und Freundschaft einen solchen Anhang finden, daß die Nationalrepräsentanz, die Gerichte, aus Furcht vor diesem Anhang die Strafverfolgung des Verbrechers unterlassen. — In זנה, ja verwandt mit זנח und שנא — liegt gleichzeitig das Doppelte, der Treubruch, das Verlassen des Einen, und die Zuwendung zu dem Andern. Wir haben versucht dies in der Uebersetzung wiederzugeben.

6. Siehe zu V. 31. Dem Glauben an die Molech-Macht einer von Gott getrennten Schicksalswaltung nahe verwandt ist der Orakelwahn, der von andern erträumten Mächten Ausspruch über Geschick und Thun und Lassen der Menschen sucht. Wie jener für das Kindesheil und das Fortblühen der Familie, glaubt dieser überhaupt das reine Un-

3. Und auch Ich richte mein Angesicht gegen diesen Mann und lasse ihn aus der Mitte seines Volkes entwurzelt werden; denn er hat von seiner Nachkommenschaft dem Molech übergeben, um meinem Heiligthum die Reinheit zu rauben und meinen heiligen Namen zu entweihen.

3. וַאֲנִי אֶתֵּן אֶת־פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ כִּי מִזַּרְעוֹ נָתַן לַמֹּלֶךְ לְמַעַן טַמֵּא אֶת־מִקְדָּשִׁי וּלְחַלֵּל אֶת־שֵׁם קָדְשִׁי׃

---

rung enthält (siehe zu 1. B. M. 3, 14.), so ist ja קלל, Gegensatz von כבד, leicht, gewichtlos sein, keine Schwere haben, somit auf keiner Unterlage einen Stützpunkt haben, woher das lautverwandte גלל : rollen. קִלֵּל heißt daher : den Wunsch oder das Verhängniß aussprechen, daß Etwas völlig gewichtlos werde, von Nichts getragen, in Nichts einen Halt- und Stützpunkt finde, somit in völliger Isolirung zu Grunde gehe. תלוי, das Schweben zwischen Himmel und Erde, vergegenwärtigt daher in einem Augenblick die vollständigste קללה, das von Himmel und Erde Verstoßen sein, dem der מגדף und der עובד ע"ז durch sein Verbrechen verfallen wäre, wenn nicht eben die in סקילה und תליה an ihm vollzogene gerichtliche Strafe sühnend einträte, מיתה וקבורה מכפרה (Sanhedrin 47, b.). So wird denn an dem מגדף, אשר קלל אלהיו, die auf ihn zurückfallende קללה in תליה vollzogen, und Sanhedrin 45, b. in dem כי קללת אלהים תלוי nur die Bestrafung des מגדף und des ihm gleichen עובד ע"א gefunden und die Beifügung אלקים zu קללת sowohl aktiv als passiv verstanden.

3. Wenn, wie wir Dies zu Kap. 18, 21. entwickelt, die Molech-Verehrung kein Abfall von Gott zum Götzenthum ist, sondern dem Wahn einer zu fürchtenden und zu sühnenden menschenfeindlichen Schicksalsmacht neben Gott, ja innerhalb des Gottesgedankens huldigt, so begreifen wir die ernste Schärfe des Ausspruchs über diese Verirrung.

Der עובד ע"ז wendet Gott und seinem Heiligthum den Rücken, er verfällt dem Verderben, aber die Reinheit des Gottesheiligthums und die Wahrheit des Gottes-Namens, d. i. des in der Erkenntniß und Anerkenntniß der Menschen zu wahrenden Gott-Gedankens, bleiben ungetrübt. Allein der Molech-Verehrer prätendirt mit seiner Schicksalshuldigung auf dem Boden des jüdischen Heiligthums und der jüdischen Gottes-Erkenntniß zu verharren, und darum ist er מטמא את מקדש ד׳ und מחלל את שם קדשו. Das מקדש ד׳ spricht die Unterstellung des ganzen Menschen mit seinem ganzen Geschickes- und Thatenleben unter Gott allein und sein Gesetz aus und macht sein Heil ausschließlich und allein von der treuen Erfüllung dieses Gesetzes abhängig. Der Molech-Wahn räumt aber der Molech-Macht neben Gott und seinem Gesetze einen selbst von Gott und seinem Gesetze nicht zu beseitigenden und trotz ihrer zu fürchtenden Einfluß ein. Er trägt somit ebenso den entsittlichendsten Wahn in Gottes Gesetzesheiligthum, wie er die Erkenntniß und Huldigung der allein und Alles bedingenden Waltung der göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte trübt. Ja, er ist von der Nothwendigkeit dieser Scheu und Verehrung des Schicksals als מֶלֶךְ, als eigentlicher Welt-Regierung so durchdrungen, daß er offen und ohne Scheu, gerade-

der Menschenverein, der den Endzweck der Erdschöpfung bildet, oder: das Volk, das durch Vollführung dieser Gesetze sich des Besitzes des Landes würdig macht. Erwägen wir die Art und die Bedeutung der hier ausgesprochenen סקילה=Strafe, so dürfte der gerade hier vorkommende Ausdruck עם הארץ und dessen Erläuterung im ח״כ in bedeutsamem Lichte erscheinen. Wir haben schon zu 2. B. M. 19, 13 bemerkt, daß der erste und wesentlichste Akt der סקילה nicht ein Steinigen, sondern דחיה, ein Hinabstürzen von einer Anhöhe ist, und nur wenn dadurch der Tod nicht erfolgt ist, wird die Tödtung durch Steinwurf vollendet. (Sanhedrin 45, a. b.) Es ist also eine Tödtung durch die Erde, durch den Erdboden, der den Menschen trägt, und als dessen Theil der Stein wenn nöthig ergänzend vollendet Es ist somit der Erd=Boden, oder der Landes=Boden, wie man weiter oder enger den Begriff fassen will, der Erd=Boden der sonst den Menschen trägt, als dessen edelstes Produkt der Mensch in seiner sittlichen Freiheit dasteht, שבגינו נבראת, der Boden des Landes, dessen Besitz an die Erfüllung der Sittenpflichten seiner Bewohner geknüpft ist, שהם עתידים לירש את הארץ על ידי הדברים הללו, und das, wie wiederholt ausgesprochen ist, sittenlose Bewohner auswirft, es ist die Erde und das Land, die den sittenlosen Bewohner tödten, und es ist in diesem Sinne, mit Vergegenwärtigung dieser Beziehungen des Menschen und des Volkes zur Erde und zum Lande, daß hier das עם הארץ verpflichtet wird, den der Erde und des Landes unwürdig gewordenen Verbrecher durch Hinwurf an die Erde und den Landes=Boden, und eventuell durch ihnen entnommene Theile, den Tod finden zu lassen. Sehen wir die Verbrechen, die durch סקילה zu sühnen sind: הבא על האם ועל אשת אב ועל כלתו ועל נערה המאורסה ועל הזכור ועל הבהמה והמגדף ועובד ע״ז והנותן מזרעו למולך ובעל אוב וידעוני והמסית והמדיח והמכשף והמחלל את השבת ומקלל אביו או אמו ובן סורר ומורה: so erkennen wir in ihnen allen die Spitzen der עריות=und ע״ז=und der mit ihnen verwandten Verbrechen (— wie חלול שבת mit ע״ז, מקלל אב ואם und בן סורר ומורה קללת א״וא als die correspondirende Kehrseite von עריות; גלוי עריות ist חילול זרע, und בן ס׳ ומ׳ ist חילול אב ואם —), Verbrechen, gegen welche die Erde sich empört und gegen die der dem Gottesgesetze heilige Boden sich erhebt und deren Vollbringer nicht duldet.

Das gesetzliche Charakteristicum für סקילה ist der Ausdruck: דמיהם בם, דמיו בו (Sanhedrin 53, a.): sein Blut fällt in ihn selbst zurück, er wird isolirt, von dem Erdboden „zurückgestoßen", der ihn sonst wie alle seine Geschöpfe mütterlich trug.

Nach רבי אליעזר bei allen נסקלין, nach den חכמים nur bei den beiden höchsten סקילה=Verbrechern עובד ע״ז und מגדף: שכפרו בעיקר, erhält diese Idee der Isolirung durch die nach dem erfolgten סקילה=Tode vorzunehmende תליה einen noch bedeutsameren Ausdruck. Entsprechend der Bestimmung (5. B. M. 21, 22. 23.) wird der durch סקילה Getödtete kurz vor Sonnenuntergang an einen Pfahl gehenkt und sogleich herabgenommen und begraben (Sanhedrin 45, b. und 46, b.). Der Körper schwebt einen Augenblick zwischen Himmel und Erde, hat zwischen Himmel und Erde keine Stätte, somit das vollständigste דמיו בו, das vollständigste in sich selbst zurückgewiesen sein, die vollständigste Isolirung. Damit dürfte dann auch das קללת אלהים תלוי (5. B. M. 22, 23.) eine Erklärung finden. Wir glauben, es heißt: denn einen Gottes=Fluch drückt ein Schwebender aus. So wie nämlich ארר, das Synonym von קלל, verwandt mit ערר, den Grundbegriff einer Isoli=

2. Zu den Söhnen Jisrael's aber sage: Jeder, Jeder von Jisrael's Söhnen und von dem Fremden, der aus der Fremde in Jisrael eingetreten, der von seiner Nachkommenschaft dem Molech übergiebt, soll getödtet werden; die Landes = Volksgemeine soll ihn steinigen.

2. וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן־הַגֵּר ׀ הַגָּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתֵּן מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ מוֹת יוּמָת עַם הָאָרֶץ יִרְגְּמֻהוּ בָאָבֶן׃

---

zelne gerichtet oder bezog sich auf solche, mit dem ואל בני ישראל wird im Gegensatz dazu das Wort an die Gesammtheit gerichtet. Hier erscheint es umgekehrt. Das vorhergehende Kapitel war אל כל עדת בני ישראל, an die Gesammtheit im weitesten Begriff aller ihrer Angehörigen gerichtet, die alle die Verpflichtung zur Lebensheiligung empfangen sollten. Dem gegenüber bezeichnet wohl hier das בני ישראל die Gesammtheit in engerer Beziehung, die Gesammtheit aller männlichen selbständigen Glieder der Nation, wie ja auch sonst nach Erläuterung der Weisen בני ישראל und nicht בנות ישראל. Es handelt sich hier um das Einstehen für die allgemeine Gesetzerfüllung, um die Handhabung der Strafgerechtigkeit. Dazu werden nur die Vertreter der nationalen Aufgabe, die männlichen selbständigen Glieder der Nation berufen. Hier aber, wo die ernste, strafende, mit dem Tode strafende Gesetzes-Hut der Nation übergeben wird, ist nicht der Ausdruck des kurzen und peremtorischen Ausspruchs: ואל בני ישראל הדבר, wie in den andern angeführten Stellen gebraucht, sondern: ואל בני ישראל תאמר, d. h. setze es ihnen auseinander, lasse sie die Motive einsehen, damit sie diese Schärfe des Gesetzes in ihrer Nothwendigkeit und Gerechtigkeit zu würdigen verstehen.

אשר יתן מזרעו למלך. Die Bedeutung dieses Verbrechens haben wir bereits zu Kap. 18, 21. erläutert, sowie dessen Beziehung zu den עריות-Verboten. Es huldigt der Vorstellung, die die Menschenfamilie, insbesondere die Kinder, einer blind waltenden, dem Aufblühen des Menschenheils feindlichen Schicksals-Gewalt (מֹלֶךְ) unterstehend glaubt, deren blindem Ungefähr ein Theil der Kinder ausgesetzt wird, um die übrigen zu erhalten. In diesem, die Gott lästernde Anerkennung einer Schicksals-Macht mit dem Opfer des Theuersten, mit einem Kindes-Opfer begehenden Wahn ist zugleich die Gotthörigkeit und die sittlich heilige Bedeutung unsrer Kinder als זרע, als unter Gottes Obhut und Gottes Bestimmung aufzublühen bestimmter Menschheit-Saat getödtet, damit aber das Gott heilig Sittliche unseres Geschlechtslebens in seiner wesentlichen Grundwahrheit verleugnet, weßhalb die Todeswürdigkeit dieses Verbrechens die Strafgesetzgebung über עריות einleitet. נתינה מזרעו למולך ist der Grundidee nach ע"ז und ג"ע zugleich.

עם הארץ וגו'. Siehe zu 1. B. M. 23, 7. Es ist die Nation, die vom Lande getragene, und von ihm aufblühende Volks-Gemeine, in deren Auftrag und Vertretung und wo nöthig mit deren Mithülfe das Gericht die Strafe vollzieht. (Siehe ת"כ) Es heißt dort: עם הארץ שבגינו נבראתה. Und ferner: אם אין בב"ד כח יפה עם הארץ מסעיין אותו, oder nach ר' גמליאל: עם שהם עתידים לירש את הארץ על ידי הדברים הללו, d. h,

37. So hütet denn alle meine Gesetze und alle meine Rechtsvorschriften und erfüllet sie, Ich, Gott.

Kap. 20. 1. Gott sprach zu Moscheh:

37. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־כָּל־חֻקֹּתַי וְאֶת־כָּל־מִשְׁפָּטַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי יְהוָה׃ פ

כ. 1. חמישי וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

---

und die Erfüllung im Leben unverkürzt und ungetrübt gewinnen, nur da legt Gott an das Einzeln- und Gesammtleben Sein Siegel an, nur da trägt das Ganze und Einzelne Seinen Namen: אני ד'!

ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אותם
אני ד'!

ליתן שמירה ועשיה לחוקים ושמירה ועשיה למשפטים אני ד' אני נאמן לשלם שכר (ת"כ) (Siehe zu K. 18, 4. 5.).

Kap. 20, 1. Wir haben schon zu dem vorigen Kap. einleitend bemerkt, wie dieses zwanzigste Kapitel offenbar die Fortsetzung des achtzehnten Kapitels ist und die dort begonnene עריות-Gesetzgebung vollendet. Kap. 18 enthält die verbietenden Gesetze, Kap. 20 die auf deren Übertretung stehenden Strafen des gerichtlichen Todes und des כרת-Verhängnisses. Im Kap. 18 hatten die eigentlichen עריות-Gesetze mit dem sich V. 21. daran anschließenden Molech-Verbote geschlossen. Das Kap. 20. beginnt die Strafgesetzgebung über עריות einleitend mit dem Strafgesetze für das Molech-Verbrechen. Zwischen beiden steht Kap. 19, das Kapitel von der jüdischen Lebensheiligung. Bevor über עריות-Verbrechen die Todes- und כרת-Strafe ausgesprochen und die Volksgesammtheit, resp. deren Repräsentanz, die Gerichte, zur Handhabung der ersteren aufgerufen werden, wird erst die Bedeutsamkeit dieser Gesetze für die ganze Einzeln- und Gesammtaufgabe der Nation gezeigt, wird erst zum Bewußtsein gebracht, daß an die Erfüllung dieser עריות-Gesetze sich die Heiligung des ganzen Einzel- und Volkslebens knüpfe, daß nur zu einem Volke, dessen Söhne und Töchter aus einem von den עריות-Gesetzen geregelten Familienleben erblühen, gesprochen werden könne: קדושים תהיו, und die Verwirklichung dieser Anforderung mit allen ihren Consequenzen erwartet werden könne, wie dieselben eben in diesem Kapitel in den Grundzügen eines Gott heiligen innern und äußern Einzel- und Gesammtlebens vorgezeichnet sind. In dieser Zusammenordnung ist vergegenwärtigt, wie mit jeder Versündigung gegen die עריות-Gesetze die sittliche Zukunft des Einzelnen und der Nation in ihrem innersten Lebens-Nerv getroffen wird, und sich der ganze Ernst des Gesetzes begreift, das mit מיתת ב"ד oder כרת dem עריות-Verbrecher die Fortexistenz im nationalen Kreise versagt und die Hand der Nation selbst zur Vollziehung der ersteren verpflichtet.

V. 2. ואל בני ישראל תאמר, diese Construktion drückt immer einen Gegensatz zum Vorhergehenden aus, so: ואל בני ישראל תדבר (2. B. M. 30, 31, 3. B. M. 9, 3. 24, 15. 4. B. M. 27, 8.); in allen diesen Stellen war das Vorhergehende nur an bestimmte Ein-

der individuellen Sittlichkeit und des Familienlebens, so in מדות die Grundlage des socialen Lebens zu erblicken. Indem das Gesetz nicht erst den Betrug im Messen und Wägen verpönt, der, wie bemerkt, dem Begriff des gemeinen Diebstahls anheimfällt, sondern das Maß und Messen an sich als משפט, als einen reinen Rechtsakt begriffen wissen, und in jedem jüdischen Maß und in jedem von einem Juden Gemessenen eine jüdische Rechtsthat, ein Symbolum der jüdischen Rechtsachtung erblicken will, stellt es das Recht an sich in seiner absolutesten Form als ein von jedem Juden unverletzlich zu haltendes Heiligthum hin und will den Rechtssinn und die Rechts-Achtung, will Rechtlichkeit zu einem Grundzug im jüdischen Nationalcharakter machen.

B. M. 49, a. wird das הין צדק unsres Satzes, das als Maß schon implicite in dem Hohlmaaß איפה, von dem es nur einen Theil bildet, begriffen wäre, dahin erläutert, daß damit gesagt wäre: שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק, d. i. dein „Ja" sei „Ja", dein „Nein" sei „Nein", und damit der Grundsatz auch civilrechtlich sanktionirt, daß des jüdischen Mannes Wort, sei es versichernd, sei es zusichernd, ein heiliges unverbrüchliches sein müsse, דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה. Und in der That ist ja ein jedes Maß und jedes Gemessene nichts als die einfachste und dabei weitestreichende Verkörperung des Wortes. Auf der Wahrhaftigkeit deines Wortes beruht es, daß dein Pfund ein Pfund, dein Maß ein Maß sei; denn nur dein versicherndes Wort steht dafür ein. Nicht umsonst gesellt der deutsche Sprachgedanke Redlichkeit und Rechtlichkeit zusammen; denn auf der Heiligkeit und Zuverlässigkeit des Wortes beruht der ganze sociale Rechtsverkehr der Menschen, und deren einfachster und erster Repräsentant ist ein richtiges Maß und ein richtig Gemessenes.

In den härtesten Ausdrücken sprechen sich daher die Weisen über Den aus, der משקר במדות, „der mit Maßen und Messen lügt", קרוי עול, sagen sie, er heißt עול, שנאוי ומשוקץ וחרם ותועבה, er heißt Verbrecher, gehaßt und verachtet, Bann und Abscheu, גורם לחמשה דברים מטמא את הארץ ומחלל את השם ומסלק את השכינה ומפיל ישראל בחרב ומגלה אותם מארצם, und bewirkt fünf Dinge: er raubt dem Lande seine sittliche Reinheit, entweiht den Namen Gottes, entfernt die Gottesnähe aus den irdischen Verhältnissen, macht, daß Israel dem Feindesschwerdt verfällt und aus seinem Lande vertrieben wird (ת"כ). Er erschüttert eben eine der Grundsäulen der jüdischen Staatsgesellschaft.

Es schließt somit das ganze Kapitel der jüdischen Lebensheiligung mit zwei Anforderungen, die die beiden großen Grundprinzipien enthalten, von welchen der jüdische Gottes-Staat im Gegensatz zu jedem andern Interessen-Staat getragen werden, und die in ihm zur vollsten Verwirklichung gelangen sollen: das Prinzip der Menschen-Achtung und Menschen-Liebe, wie es in der wirklichen Rechts- und Liebes-Gleichstellung des Fremden mit dem Einheimischen im jüdischen Staate und in der jüdischen Staatsgesellschaft (V. 33. 34.) seine glänzendste Bestätigung, und das Prinzip der objektiven Rechts-Verehrung, das in der Wahrhaftigkeit der Maße und des Messens an sich seinen Gott huldigenden Ausdruck finden soll. (V. 35. 36.)

Nur an dem Baum der ganzen jüdischen Lebensheiligung reifen diese Heilesfrüchte für das sociale Menschenglück, und nur wo die חוקים und משפטים, die משפטים und חוקים des göttlichen Gesetzes ausnahmlos שמירה und עשיה, die Hut im Geist

36. Gerechte Waage, gerechte Gewichtssteine, gerechtes Epha und gerechtes Hin soll euch sein; Ich, Gott, euer Gott, der ich euch aus dem Lande Mizrajim geführt habe.

36. מֹאזְנֵי צֶדֶק אַבְנֵי־צֶדֶק אֵיפַת צֶדֶק וְהִין צֶדֶק יִהְיֶה לָכֶם אֲנִי יְהֹוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

Maß und Gewicht rechtswidrig messen und wägen, גזל מעליא הוא, das ist einfacher Raub und Diebstahl, einfache גזלה וגנבה, dieser braucht nicht erst am Schlusse eines solchen Kapitels der Lebensheiligung genannt zu werden. Das לאו דכתב רחמנא במשקלות, das Verbot, welches das Gesetz hier in Betreff der Maßgerechtigkeit ausgesprochen hat, לעבור עליו משעת עשיה, macht uns schon vor dem geübten Betrug für die durch uns veranlaßte oder nicht beseitigte Möglichkeit einer Rechtsstürzung des Nächsten verantwortlich, verbietet uns den bloßen Besitz eines nicht vollkommenen Maßes und Gewichts, verbietet uns leichtfertiges Abmessen und Abwägen von Stoffen wo auch noch kein Verkehrsgebrauch vorliegt, wenn derselbe nur möglich ist, gebietet uns nicht nur die sorgfältige Herstellung von Messungs-Mitteln, sondern die gewissenhaft ängstlichste Sorgfalt für die rechtgemäße Zustandhaltung derselben, die gewissenhafteste Vorkehr gegen die Veränderung, welche unsere Messungsmittel, unsere Gewichte, Waagen, Maße durch Abnutzung oder Stoff-Ansatz im Gebrauch, welche unsere Längenmaaße auch durch den Einfluß der Temperatur erleiden können, wie alle diese und andere dahin gehörige Verhältnisse mit genauer Art-Unterscheidung der Maße, der zu messenden Stoffe, des Engros-, Detail-Geschäfts, des Hausgebrauchs u. s. w. Baba bathra 88, a. b. u. ff. durch die Halacha ausführlich gelehrt werden. (Siehe Baba Mezia 61, b. תוספ' ד"ה ובמשורה B. B. 89, b.). משורה siehe zu 1 B. M. 17, 15. Epha und Hin sind Umfangs-Maße, und zwar ist ein Hin $1/6$ Epha. Das kleinere Maß von Hin ist Log. 1 Hin=12 Log.

Die Hinweisung auf יציאת מצרים, mit welcher dieses Gebot der Maß-Gerechtigkeit schließt, zeigt, welche bedeutsame Stelle es im Gebiete der Gesetzgebung einnimmt. Auf Grund der egyptischen Erlösung und alles dessen, was damit uns über die Gottwaltung בקרב הארץ, in Mitten des Völkerlebens auf Erden, bekannt geworden, so wie alles dessen, was damit für unsere ganz besondere Gotthörigkeit und Pflicht grundlegend für alle Zeiten gegeben ist, spricht Gott die Forderung לא תעשו עול במשפט u. s. w. מאזני צדק u. s. w. aus. Daher in ת"כ z. St. אני ד' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים על תנאי כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים על תנאי שתקבלו עליכם מצות מדות שכל המודה במצות מדות מודה ביציאת מצרים וכל הכופר במצות מדות כופר ביציאת מצרים „Die Verpflichtung zur Erfüllung des Maß-Gebotes war bei der Erlösung aus Egypten vorausgesetzte Bedingung und beabsichtigter Zweck, so daß wer sich zu der Pflicht der Maßgerechtigkeit bekennt, sich damit auch zu יציאת מצרים bekennt, und wer jene verleugnet, auch damit dieses verleugnet." Werden doch (B. B. 88. b.) die Maaß-Gesetze den עריות-Gesetzen gleich, ja in den strafbaren Folgen ihrer Uebertretung übergeordnet: קשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות. Wir haben daher wie in עריות die Grundlage

35. Thuet kein Unrecht im Rechtsausspruch: im Längenmaß, im Gewichte und im Umfangsmaß.

35. לֹא־תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט בַּמִּדָּה בַּמִּשְׁקָל וּבַמְּשׂוּרָה׃

---

seine Fremdlingsschaft, auch nicht mit einem kränkenden Worte, אונאת דברים, fühlen zu lassen (B. M. 59, b.). Vielmehr: כאזרח מכם, entweder: wie ein Eingeborner von euch, d. h. von den Eurigen, oder: wie ein von euch Eingeborner, d. h. ein von euch Abstammender, in eurem Lande Geborner. Jedenfalls spricht es die völlige Gleichstellung und Gleichbehandlung aus, und nicht nur im Recht, sondern auch in der Liebes-Gesinnung und der Liebesthaten-Pflicht, die in dem ואהבת לו כמוך für den גר ganz in demselben Grundsatz gipfelt, wie in dem ואהבת לרעך כמוך für jeden andern in Israel. (Siehe zu V. 18.) כי גרים הייתם בארץ מצרים: Ihr habt es selbst kennen gelernt, zu welchen Härten ein Land sich verirrt, in welchem im Fremdling die Menschenrechte verkannt werden. Euer Unglück in Mizrajim war, daß ihr גרים waret, daraus floß euer עבדות und euer עני, euere Sclaverei und euer Elend. Die Rechtsconstitution eueres Landes wurzelt daher in dem Prinzip (2. B. M. 22. 20) der völligen Rechtsgleichheit aller Einwohner, gleichviel ob einheimisch oder eingewandert, vor dem Gesetze. Die von euch anzustrebende Lebensheiligung in Gesinnung und That fordert aber ein Mehreres, fordert auch die volle Gleichstellung des Fremden mit dem einheimischen Bruder in euerer Anschauung, eurer Gesinnung, eurem Wohlwollen, ja, will eben in der Liebe, die ihr dem aus der Fremde bei euch Eingewanderten entgegenträgt, erkennen, daß in Wahrheit אני ד׳ אלקיכם:, in Wahrheit Gott euer Gott sei, und ihr in Wahrheit um seinetwillen alle seine Kinder mit brüderlicher Liebe umfanget. Die Achtung und Liebe des Fremden ist der ächte Probirstein eurer Gottesfurcht und eurer Gottesliebe.

V. 35. 36. Von welchem משפט hier die Rede ist, erklärt die Ergänzung: במדה u. s. w. Es ist das Sachen-Urtheil, von dessen Gerechtigkeit die Rechtlichkeit des socialen Menschenverkehrs bedingt ist. Das Gesetz begreift Jeden, der Etwas zählt, mißt, wägt und danach die Summe seines Stoff-Gehaltes ausspricht, ebenso Jeden, der Etwas als Messungsmittel von einer bestimmten Größe ausspricht, als משפט, als ein Organ des Rechtes, er spricht ein Urtheil über das sachliche Verhältniß der Dinge in Beziehung zum Recht aus oder er erklärt ein Objekt als Maßstab für den sachlichen Rechtsbegriff, er gibt ein Urtheil ab, er ist ein Richter, sein Wort ist משפט, ist ein Rechtsausspruch. Damit ist aber das Rechtsverhältniß der Dinge und der Rechtsgenuß der Menschen an den Dingen der Obhut und der gewissenhaften Rechtsfunktion eines Jeden unterstellt, es ist die Verwirklichung des Rechtverhältnisses der Dinge zu den Berechtigten in seine Hand gelegt, er ist ihnen übergeordnet, עָל, und ein Mißbrauch dieser Ueberordnung ist עָוֶל, ein ebenso großes Unrecht als der Mißbrauch der richterlichen Gewalt (V. 15).

Der Mißbrauch des einem Jeden eingeräumten Rechtsvertrauens, von dem hier die Rede ist, ist aber nicht der bereits zur Rechtsführung eines Berechtigten verübte. Im Kauf und Verkauf rechtswidriges Maß und Gewicht gebrauchen, oder mit rechtem

33. Und wenn ein Fremder bei dir aus der Fremde eingetreten sein wird in eurem Lande, sollt ihr ihn nicht kränken.

34. Wie ein Eingeborener von euch soll euch der bei euch aus der Fremde eingetretene Fremde sein, du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn Fremdlinge wart ihr im Lande Mizrajim; Ich, Gott, euer Gott.

33. רביעי (ששי) וְכִֽי־יָג֧וּר אִתְּךָ֛
גֵּ֖ר בְּאַרְצְכֶ֑ם לֹ֥א תוֹנ֖וּ אֹתֽוֹ׃
34. כְּאֶזְרָ֣ח מִכֶּם֩ יִהְיֶ֨ה לָכֶ֜ם הַגֵּ֣ר ׀
הַגָּ֣ר אִתְּכֶ֗ם וְאָהַבְתָּ֥ לוֹ֙ כָּמ֔וֹךָ כִּֽי־
גֵרִ֥ים הֱיִיתֶ֖ם בְּאֶ֣רֶץ מִצְרָ֑יִם אֲנִ֖י
יְהוָ֥ה אֱלֹהֵיכֶֽם׃

---

dergelegte Gottes-Weisheit, sie hat Gott zu unsern ausschließlichen Führern bestellt; sie sind nur auf dem Wege der קדושה zu finden und führen zur קדושה.

Daher: אל תפנו אל האבת ואל הידענים אל תבקשו לטמאה בהם אני ד׳ אלקיכם:

Vielmehr: מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלקיך אני ד׳

(Vgl. Jesaias 8, 19 ff. Jeschurun IX Einleitung zum Jesaias: Jesaias und seine Welt. S. 55 ff. S. 295. f.)

Kiduschin 33. a. lehren „jüdische Weise“, daß unter קימה und הידור keine den Weisen darzubringende Geld opfernde Ehrenbezeugungen zu verstehen seien, und darum auch אין בעלי אומניות רשאים לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתם, haben Handwerker nicht vor vorübergehenden Weisen aufzustehen wenn sie mit ihrer Arbeit beschäftigt sind. Und eben so lehren (daselbst) jüdische Weise, daß, wenn das ויראת מאלקיך an die Volksgenossen gerichtet und damit die Warnung gegeben ist, dieser Pflicht des Aufstehens vor einem תלמיד חכם nicht unmerklich aus dem Wege zu gehen, es zugleich an den Weisen die Warnung richte, nicht nur eine solche Ehrenbezeugung nicht aufzusuchen, sondern ihr womöglich zu entgehen, ja lieber einen Umweg zu machen um Keinen mit Aufstehen zu bemühen: ר׳ שמעון בן אלעזר אומר מנין לזקן שלא יטריח ת״ל זקן ויראת, נקיטינן, sagte אביי, wir haben die Lehre empfangen: הא׳ מקיף הוי, der ת״ח, der durch Umwege der ihm gebührenden Ehrenbezeugung sich entzieht, wird mit langem Leben belohnt.

V. 33. 34. יגור, גר (siehe zu K. 17, 8.). בארצכם, אתך, der Wechsel des Numerus lehrt, daß der Singular אתך sich auf die Nation in ihrer Einheit, auf ihre Repräsentanz bezieht. Er ist nur als גר zu betrachten, wenn er der Nation als zu ihr übergetreten dokumentirt ist, במוחזק לך, daß sein Uebertritt vor einer Nationalrepräsentanz, ב״ד של שלשה geschehen (Kiduschin 46, 6.) בארצכם, und nun ist er als Fremder in euerem Lande, wo bereits jeder Theil des Landes seinen einheimischen Eigenthümer hat und durch die eigenthümliche Jobelgesetzgebung er in der Regel nie zu einem wirklichen, bleibenden Bodenbesitz gelangen kann, somit ewig גר בארצכם, ein bodenloser Mensch in eurem Lande bleibt: לא תונו אתו. Siehe zu 2. B. M. 22, 20. Dort hieß es גר לא תונה, und war damit zunächst der Staat als solcher vor Kränkung des Fremden gewarnt, ihn in Rechten und Pflichten dem Einheimischen nicht nachzustellen. Hier לא תונו, im Plural, fordert von der Volksgesellschaft in allen ihren Gliedern ihn nicht im bürgerlichen Gesellschafts-Verkehr

32. Vor einem greisen Haupte stehe auf und ehre das Angesicht eines an Weisheit Gereiften, und fürchte dich vor deinem Gotte, Ich Gott.

32. מִפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם וְהָדַרְתָּ פְּנֵי זָקֵן וְיָרֵאתָ מֵּאֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה׃

Sein und Wollen Bereitstellen für das Diktat des in seinem Gesetze geoffenbarten göttlichen Willens.

Darum hat schon der vorige Vers sein את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו dem לא תנחשו und לא תעוננו des diese Gruppe einleitenden Verses gegenübergestellt, und schließt nun diese Gruppe mit dem אל תפנו אל האובות u. s. w. dieses, und dem מפני שיבה תקום u. s. w. des folgenden Verses, in welchen beiden zusammen das Ganze gipfelt.

Denn מפני שיבה תקום u. s. w. ist wieder der volle positive Gegensatz zu dem אל תפנו אל האובות. שיבה von שיב, verwandt mit שגב: ein hohes Ziel erreichen, bedeutet das hohe Greisen-Alter. Job 41, 24. יחשב תהום לשיבה, wo die dem Leviathan nachschäumende Fluth mit שיבה verglichen wird, beweist, daß mit שיבה auch das weiße Greisenhaupt bezeichnet wird, in welchem sich das hohe Alter zeigt. So dürfte es auch in עטרת תפארת שיבה (Prov. 15, 31.) und in einigen anderen Stellen zu verstehen sein. Kidduschin 33, a. lehrt die Halacha, daß unter שיבה der Greis, und unter זקן nicht der an Jahren, sondern an geistiger Errungenschaft, an Weisheit „Alte", Gereifte, zu verstehen sei: זקן זה שקנה חכמה (Siehe zu 1. B. M. 24. 1.), eine Eigenschaft, die ja auch bei den זקני העם, den שבעים זקנים die maßgebende war. Hier, שיבה zur Seite genannt, wird unter זקן nur חכם verstanden, also auch ינוק וחכים, auch ein junger Mensch, wenn an Weisheit reif. Für Beides, für שיבה, für das ehrbare Alter (תוספ' das. 32, b.), das nach Prov. 15, 31, auf dem Wege eines pflichtgetreuen Lebens erreicht wird, בדרך צדקה תמצא, und für זקנה, für die Weisheitsreife, die in der Wissenschaft des göttlichen Gesetzes errungen wird, fordert unser Text קימה und הידור, Aufstehen und ehrerbietiges Benehmen. In ihnen wird also die Erfahrung, das ist: die natürliche, an den wiederholten Erscheinungen und den Ereignissen der Natur und des Lebens reifende menschliche Erkenntniß, und die Weisheit, das ist: die aus dem Gottesworte zu schöpfende Würdigung der Natur und des Lebens nach deren göttlichem Ursprung und ihrer göttlichen Bestimmung, in ihrer Bedeutung für unsre Lebensaufgabe geehrt. Ihnen, dem klaren besonnenen Menschenverstande, der an der Erfahrung reift, und dem Gottesgeist, der aus der תורה spricht, sollen wir huldigen, und wo sie uns im „Greisen" und im „Weisen" als deren Trägern entgegentreten, diese unsre Huldigung durch Aufstehen und Ehrerbietung an den Tag legen.

Das ist aber der positive Gegensatz zu אוב וידעוני.

Das Hinhorchen auf die Orakel einer vermeintlichen, das hehre sittlich freie Menschenwesen unter den Bann einer blinden, gebundenen und bindenden Nachtgewalt begrabenden Afterweisheit ist טומאה und führt zur טומאה.

Der helle klare Menschenverstand und die zu seiner Belehrung in die תורה nie-

Todten-Beschwörung verbundene Orakel waren. Nach תוספ' das. und so auch im Jeruschalmi z. St. so wie nach רמב"ם (הל' ע"ז VI, 2. XI, 14.) ist hier das K. 20, 6. mit כרת und V. 27. mit סקילה bedrohte Veranstalten solcher Orakel verstanden, während הנשאל בהם, der sich bei ihnen Befragende, nur באזהרה, nur dem einfachen Verbote (5. B. M. 18, 11. לא ימצא בך וגו' וגו' ושואל אוב וגו') unterliegt (Mischna das.) — (נשאל ist Derjenige, dessen Angelegenheit durch den בעל אוב vom אוב erfragt wird. Er ist der Gegenstand der Frage. תוספ' י"ט zur Mischna läßt die Erklärung des Ausdrucks unentschieden. Auch bei נדרים finden wir den Ausdruck: נשאל על נדר, daher ja auch א' בע' מיתשאיל עליה, und erklärt sich dies auch durch: Sich befragen. Wahrscheinlicher präcisirt dieser Ausdruck den Begriff des ganzen Aktes. Der חכם hat keine Macht zu lösen und zu binden. Er wird nicht befragt, sondern hat nur auszufragen und in dem Verhältniß selbst die Lösungsmotive aufzusuchen. Der mit seinem Gelübde vor dem חכם Stehende ist daher der נשאל, der Ausgefragte. Möglich, daß so auch beim שואל אוב die Mischna den Ausdruck נשאל, und zwar ironisch braucht. In Wirklichkeit ist der das Orakel Befragende der Ausgefragte. Nur durch ein solches Ausfragen vermag ihm der Wahrsager einen Schein von Antwort zu ertheilen, und im Grunde erfährt der Wahrsager vom Fragenden mehr über seine Verhältnisse als dieser von jenem). — Nach Raschi Sanhedrin 65, a. zur Mischna ist jedoch unser אל תפנו die Warnung für den נשאל und לא ימצא die Warnung für den Veranstalter der Orakel.

אל תבקשו לטמאה בה. Irren wir nicht, so steht hier das Wort טמא in der Bedeutung seines ganz eigentlichen ursprünglichen Begriffs, der ja, wie wir so oft bereits angedeutet, nichts anderes als der der „Unfreiheit“ ist, worin auch die Lautverwandtschaft mit דמה רמע טמע wurzelt, die alle ein Aufgehen in ein Anderes mit Verlust der Selbständigkeit bedeuten. Der Wahn solcher Orakel „sucht“ — durch heftige Körperbewegung, narkotische Dämpfe (auch in den Angaben über בעל אוב kommen Sanhedrin 65, a. הקשת זרועותיו und הקטרה לשד vor), oder wie sonst — sich aller Sinnes- und Denk-Mächtigkeit zu berauben, um so, alles eigenen Schauens und Denkens beraubt, der Gewalt der orakelgebenden Macht zu verfallen, und ihr somit als völlig passives Organ zu dienen. Dies wäre somit die „geistige“ טומאה, die der בעל אוב „sucht.“ Der נשאל aber „sucht“ die „sittliche“ טומאה. Nicht unter das klare Diktat des durch sein Sittengesetz zum wachen Menschengeist sprechenden Gotteswortes, und nicht unter das Diktat des daraus den Gotteswillen vernehmenden und verstehenden, und dafür seine Welt erkennenden Menschengeistes, und nicht damit unter das sittlich freie Walten des Einen Einzigen freien allmächtigen Gottes will er sein Thun und Lassen stellen. Sondern dem Diktate einer dem Nachtbereiche des Wahns, und in diesem Wahne selbst der unfreien Natur angehörenden, selber unfrei dem Banne des Beschwörers erliegenden Macht will er sich mit seinem sittlichen, freien, in dieser Freiheit gottnahen Sein und Thun unterstellen; er „sucht“ daher טמא zu werden.

Beides aber, die im אוב וידעוני und in deren Befragung gesuchte geistige und sittliche טומאה ist aber der gerade Gegensatz der קדושה, die den Inhalt dieses Kapitels bildet, und die nichts Anderes ist, als das freieste, bewußtvollste sich mit seinem ganzen

31. אַל־תִּפְנ֤וּ אֶל־הָאֹבֹת֙ וְאֶל־
הַיִּדְּעֹנִ֔ים אַל־תְּבַקְשׁ֖וּ לְטָמְאָ֣ה
בָהֶ֑ם אֲנִ֖י יְהוָ֥ה אֱלֹהֵיכֶֽם׃

31. Wendet euch nicht zu den Oboth und den Jidonim, suchet nicht durch sie euerer Reinheit beraubt zu werden; ich, Gott, euer Gott.

לעולם. Zuerst die bedeutsame Warnung, unsere Verehrung des Heiligthums nicht zu einer Verehrung des Gebäudes, zu einer fetischartigen Verehrung von Holz und Stein herabsinken zu lassen, sondern wie unsere Heilighaltung des Sabbaths nicht dem Sabbath sondern Gott gilt, der die Institution des Sabbath geboten, also soll auch bei unserer Verehrung des Tempels unsere Gesinnung nicht auf diesen, sondern auf Gott gerichtet sein, der die Heilighaltung des Tempels geboten.

Ferner: wie der Sabbath seiner Natur nach ewig und dessen Heiligung daher an keine Zeit und Umstände geknüpft ist, also hat auch die Stätte des מקדש mit Zerstörung des Tempels nichts von ihrer heiligen Bedeutung, und von dem ihr zu zollenden מורא eingebüßt. Die Stätte, die Gott zur ewigen Stätte seines Heiligthums erwählt, bleibt für ewig dieser Bestimmung heilig. Indem wir noch heute außer ihr Gott keinen Altar errichten dürfen, ist sie noch jetzt und in aller Gegenwart das unsichtbare, aber starke Einigungsband aller Derer, die in dem Gesetze, zu dessen Heiligthum Gott dort die Stätte geweiht, das Gesetz ihres Lebens verehren. Und wie dorthin die theuersten Erinnerungen unserer Vergangenheit uns weisen, so sind auch die heißesten Wünsche und Hoffnungen unserer Zukunft — und mit uns die Zukunftshoffnungen der Gesammtmenschheit, für welche von dort aus die Erlösung der Welt durch das Gesetz ausgehen wird — an diese Stätte geknüpft, und so bleibt, wie der Prophet es ausspricht, „ein Thron der Gottesherrlichkeit, höher noch als je, die öde Stätte unseres Heiligthums," כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו (Jirmija 17, 12.). Der sichtbare Tempel hielt die Nation nur in den engen Gränzen Judäa's zusammen. Die unsichtbare Idee aber, die durch die ewige Bedeutung dieser Stätte über den Trümmern ihres Tempels in die Geister und Herzen der zerstreuten Söhne Judäa's hineinleuchtet, ist das unsichtbare Einigungsband, das über weiten, weiten Erdenrund hin diese seine Söhne zu Einer Aufgabe in der Gegenwart und zu Einer Hoffnung für die Zukunft unzerstörbar mächtig zusammenhält —

So sind die Gesetze, die טמאים von dem מקדש und seinen Räumen zurückweisen (siehe zu 4. B. M. 5, 2, f.) auch heute noch in voller Kraft, und auch heute noch dürfte Keiner, selbst wenn er טהור wäre, den הר הבית, den Berg des verödeten Tempels, במקלו במנעלו בפונדתו ובאבק שעל רגליו, mit seinem Stock, seinen Schuhen, seiner Gürteltasche und mit dem Staub auf seinen Füßen betreten, ולא יעשנו קפנדריא, und dürfte ihn nicht zum bloßen Durchweg benutzen, ganz so wie uns dies durch die hier gebotene מורא מקדש während des Bestandes des מקדש untersagt ist (Jebamoth 6, b. רמב"ם הבחירה בית VII, 7. und כ"מ zu VI, 14.).

V. 31. 32. Aus Sanhedrin 65, a. b. ist ersichtlich, daß אובות und ידעונים mit

30. Meine Sabbathe hütet und mein Heiligthum fürchtet, ich, Gott.

30. אֶת־שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ אֲנִי יְהוָה׃

ומלאה הארץ זמה, da dies nicht die Folge, sondern die Ursache des vorangehenden ולא תזנה הארץ ist, so müßte das ו־ von ומלאה die Gleichzeitigkeit, das zugleiche Eintreffen beider Momente ausdrücken. Aehnlich wie: הלא אזן מלין תבחן וחך אוכל יטעם לו (Job 12, 11.), das Ohr prüft Worte wie der Gaumen Speisen schmeckt. כי אדם לעמל יולד ובני רשף יגביהו עוף (das. 4, 7.) daß der Mensch zu Unglück geboren würde wie der Kohle Funken aufwärts fliegen. —

בה"ג zählt übrigens ולא תזנה הארץ als besonderes Verbot auf; es bezöge sich dies dann ebenfalls auf die Ausschweifung der Menschen, das Land, d. i. das Gesammtgepräge seiner Bewohner, soll nicht unzüchtig werden, und enthielte dies dann nach Erklärung des רמב"ן die Warnung für die die Unzüchtigkeit Uebenden, während אל תחלל den Vater vor Veranlassung eines unzüchtigen Lebens seiner Tochter warnt. Dann wäre ומלאה הארץ זמה nur noch eine weitere Folge. Zuletzt füllt sich das Land mit Blutschande.

V. 30. Diese Gesetzesgruppe begann V. 26. mit לא תאכלו על הדם und לא תאכלו וגו׳. erhielt sodann eine Erweiterung in לא תקיפו und לא תנחשו ולא תעוננו, ושרט לנפש וגו׳ וגו׳ in לא תנחשו וגו׳, לא תשחית. Die konkrete Verwirklichung der mit לא תאכלו על הדם symbolisch gegebenen Warnung vor Herabwürdigung der vom Thierischen scheidend gehobenen Dignität des sittlichen Menschenwesens ist mit dem אל תחלל וגו׳ des V. 29, mit der Verbannung jedes זנות aus jüdischem Kreise gegeben; der conkrete conträre Gegensatz zu ניחוש und מעונן spricht sich in את שבתתי תשמרו und in מקדשי תיראו aus. Allgemein gefaßt ist nämlich את שבתתי תשמרו der gerade Gegensatz zu: לא תעוננו und ומקדשי תיראו gerader Gegensatz zu לא תנחשו. Nicht vom מעונן-Wahn gelehrte Zeitunterschiede für euer sittlich menschliches Thun beachtet, meine שבתות, die von mir euch gebotenen Zeiten der Werkeinstellung beachtet gewissenhaft, für das an ihnen unternommene Werk habt ihr keinen Segen zu erwarten; denn אני ד׳, denn in meiner Hand liegt der Segen eurer Zukunft. Ebenso: nicht vom ניחוש-Wahn euch gelehrte, Glück oder Unglück bringende Dinge fürchtet zu verletzen, מקדשי, mein Heiligthum fürchtet, gegen das euch von meinem Gesetzes-Heiligthum gelehrte Lebens-Regime fürchtet euch zu versündigen, nur in seiner Erfüllung blühet euch Heil, nur seine Verletzung bringt Unheil und Unsegen; denn אני ד׳, denn Ich, der ich euch dieses Heiligthum zur Heiligung eures Wesens und Wandels gestiftet, in meinen Händen ruht für euch Segen und Unsegen.

Jebamoth 6, a. b. wird aus dieser Zusammenstellung von שמירת שבת und מורא מקדש ein Zweifaches gelehrt: מה שמירה האמורה בשבת לא משבת אתה מתירא אלא ממי שהזהיר על השבת אף מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתירא אלא ממי שהזהיר על המקדש und ferner: אין לי אלא בזמן שהבה"ה קיים בזמן שאין ב"ה קיים מנין ת"ל את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו מה שמירה האמורה בשבת לעולם אף מורא האמורה במקדש

לְהַזְנוֹתָהּ וְלֹא־תִזְנֶה הָאָרֶץ וּמָלְאָה הָאָרֶץ זִמָּה׃

daß nicht das Land euch die Treue bricht wie das Land voller Sinnlichkeit wird.

Zucht und an Sitte. Wenn sie unsittlich entarten haben dies die Söhne des jüdischen Volkes, haben dies die Väter, die Männer verschuldet. Im Zusammenhange mit den vorangehenden Gesetzen spricht sich der Gedanke also aus: schon um eurer Töchter Willen haltet eure eigene leibliche Sinnlichkeit heilig! Die Entartung der Töchter lastet als schwere Schuld auf dem Lebenswandel und dem Beispiel der Väter. So fällt (K. 21, 9.) die Unzucht der Priester-Tochter auf den Priester-Vater zurück, את אביה היא מחללת; so wird die Strafe an der unzüchtigen Tochter (5. B. M. 22, 21.) אל פתח בית אביה vollzogen; so spricht Hosea (K. 4, 14.) לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה כי הם עם הזונות יפרדו ועם הקדשות יזבחו ועם לא יבין ילבט „Ich strafe eure Töchter nicht wenn sie unzüchtig werden, eure Schnüre nicht wenn sie die Ehe brechen, denn — sie selbst gehen ja mit Hetären zusammen und opfern mit Buhlerinnen; eine Volksgesellschaft, die nicht an die Folgen denkt, schlägt sich selbst.“ — — —

Nach ת״כ z. St. und Sanhedrin 76, a. spricht dieses Verbot von der direkten Verleitung der Töchter zu einem unzüchtigen Leben: במוסר את בתו שלא לשם אישות. Ausdrücklich heißt es jedoch in ת״כ, daß damit nicht nur diese Verleitung, sondern jeder uneheliche geschlechtliche Umgang an sich verpönt ist: חילול שהוא לשם זנות ואיזה זה זה המוסר לחברו בתו פנויה לשם אישות וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות, und weist dort ר׳ אליעזר darauf hin, wie hier das Gesetz unehelichen Umgang mit demselben Worte, זמה, wie Blutschande brandmarkt, und wenn auch das Gesetz ihn nicht durch menschliches Gericht ebenso bestrafen läßt, so sei er doch vor Gott in gleicher Weise strafbar. מנין, heißt es dort, שהוא ענוש לפני המקום כבא על אשה ואמה נאמר כאן ואיש אשר יקח (K. 18, 17.) זמה ונאמר להלן את אשה ואמה זימה היא מלמד שהוא ענוש לפני המקום כבא על אשה ואמה (פי׳ הק״א לענ״ד לא יתכן דהא נושאין על האנוסה ועל המפותה). Wenn nämlich der Begriff זונה im engeren Sinne bei deren Verbot zur Priesterehe (K. 21, 14.) sich nur auf Fälle beschränkt, wo eine eheliche Verbindung gesetzlich gar nicht möglich ist, שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו, und da nicht die Halacha wie ר׳ אלעזר ist, daß dieser Charakter auch durch ביאת פנוי על פנויה שלא לשום אישות (Jebamoth 61, b.) erworben werde, so umfaßt doch der Begriff זנות allgemein, und auch hier, jeden unehelichen geschlechtlichen Umgang. Siehe Misrachi und Korban Aharon z. St. — ולא תזנה הארץ, die Erde als Weltkörper mag ihre tellurische und kosmische Bedeutung haben. Die fruchttragende Oberfläche der Erde ist „Adamah“, ist dem Menschengeschlechte vermählt. Brechen die Menschen die sittliche Treue, bricht die Erde ihre Treue den Menschen. Spielen die Menschen mit dem edelsten Erzeugniß der Erdwelt, mit der Menschen-Saat und der Menschen-Frucht, so versagt, verkümmert, entartet auch der Erde Schooß Saaten und Früchte, ר׳ יהודה מזנים הם לפירות הרי הוא אומר ותחניפי ארץ בזנותיך וברעתך וימנעו רביבים ומלקוש לוא היה וגו׳ (ת״כ) Jirmija 3, 2. (das.).

29. Du sollst deine Tochter nicht entweihen sie zu Unzucht zu verleiten, | .29 אַל־תְּחַלֵּ֥ל אֶת־בִּתְּךָ֖

es ist doch Gott heilig, gehört doch ausschließlich Ihm: אני ד׳! Ja, Makkoth 21, a. wird zwar dieses Verbot dahin begriffen, daß אינו חייב עד שיכתוב שם של עכו״ם; allein es wird auch jede andere Inschrift als implicite verboten gefaßt (siehe Raschi das.) und wäre danach selbst das gerade Gegentheil, שם ד׳, als Körper-Inschrift unter das Verbot zu fassen. Der menschliche Leib trägt schon an sich in seiner Gott-Ebenbildlichkeit das Gepräge der Gott-Hörigkeit und Weihe, ומבשרי אחזה אלוד (Job 19, 26.); die Inschrift: לד׳ bezeichnete das als willkührliche Willensbestimmung, was ursprüngliche, gottgeschaffene Naturbestimmung ist und als solche uns zu gelten hat. Die Gotthörigkeit unseres ganzen Wesen ist ein Gegebenes, ja, sie ist das Gegebene, das unseren Willen zu bestimmen und zu leiten hat, nicht aber erst aus einem Akt unseres Willens hervorgehen soll.

Fassen wir die in dieser Gruppe vereinigten sechs Sätze zusammen, so sind die vier letzten eine weitere Ausführung der beiden ersten, und alle zusammen dienen sie der steten Vergegenwärtigung der beiden Grundwahrheiten: der sittlichen Dignität des Menschen und der ausschließlichen Unterstellung seines ganzen Wesens und Geschickes unter Gott. לא תאכלו על הדם findet seine weitere, an dem Menschenkörper selbst dessen höhere sittliche Bestimmung veranschaulichende Erweiterung in לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית פאת זקנך, so wie die in לא תנחשו ולא תעוננו zum Ausspruch gekommene Geschicksunterstellung unter Gott in den verbotenen שרט לנפש und כתובת קעקע ihre natürliche Consequenz findet.

Beide Wahrheiten zusammengefaßt, unsere sittliche Bestimmung und die nur von ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung bedingte Blüthe oder Verkümmerung unseres Geschickes, treten in konkretestem Ernst in der sofort folgenden Warnung: אל תחלל את בתך וגו׳ וגו׳ hervor.

V. 29. Die in der vorigen Gruppe in פאת ראש und פאת זקן an dem menschlichen Leibe selbst zur Heilighaltung demonstrirte höhere, sittliche Bestimmung der menschlichen Leiblichkeit war zunächst nur an das männliche Geschlecht gerichtet. Natur und Gesetz setzen beim Weibe ein eingeborenes größeres Maaß keuscher Züchtigkeit und Sittlichkeit dergestalt voraus, daß es solcher besonderen Mahnung nicht bedürfte. Nicht vom Weibe:, von der Entartung des männlichen Geschlechts hat die allgemeine Sittlichkeit zu fürchten. Gelingt es dem Gesetze die Sittlichkeit der Männer zu retten: die sittliche Natur des Weibes hält es von selbst in die Schranken der Zucht und Sitte.

Diese durch die vorhergehenden Gesetze bereits angedeutete Thatsache gelangt mit V. 29. zu bedeutungsvollstem Ausspruch. אל תחלל את בתך להזנותה, spricht Gott zum jüdischen Vater und gleichzeitig — wie ת״כ z. St. andeutet: יכול על מעשה יחידי ת״ל ומלאה הארץ זמה ולא על מעשה יחידי — zur jüdischen Nation, und das אל תחלל setzt die — ohne Verleitung von Außen — an sich „heilige" Natur der jüdischen Töchter als bedeutungsvolles Faktum voraus. Die Töchter des jüdischen Volkes sind „heilig" an

בִּבְשַׂרְכֶם וּכְתֹבֶת קַעֲקַע לֹא תִתְּנוּ בָּכֶם אֲנִי יְהוָה׃

Verstorbenen sollt ihr an euren Leib nicht geben und eine eingedrungene Schrift nicht geben an euch, ich, Gott.

Schmerzausdruck über den erlittenen Verlust sein. Dieses verbotene שרט לנפש dürfte vielmehr in ähnlicher Bedeutung stehen, wie die gebotene קריעה על מת. Spricht der Riß im Kleid das Bekenntniß aus, daß durch den Heimgang des Verstorbenen die nächste Umgebung, die engere Welt der Hinterbliebenen einen „Riß" bekommen, so spräche ein Schnitt in unser Fleisch den Gedanken aus, daß mit dem Tode eines Angehörigen, überhaupt eines uns nahestehenden Menschen, unser eigenes leibliches Selbst einen Bruch erlitten — und das soll es nicht. Wie werth und theuer, wie bedeutungsvoll auch das Dasein eines Menschen für uns sein möge; nie darf mit seinem Dasein Werth und Bedeutung unseres eigenen Daseins enden, oder auch nur sinken. Jeder steht in eigener Bedeutung mit seinem Dasein, — besser mit seinem Hiersein — in unmittelbarer Beziehung zu Gott. Sein ist jede Faser unseres leiblichen Wesens, jeder Funke unserer damit uns verliehenen Kraft und jede Spanne unseres Daseins. So lange Er unser Hiersein gebietet, haben wir mit voller, nicht freiwillig geschmälerter Kraft, als Ihm heilige Persönlichkeit schaffend in seinem Dienste auszuharren, und gerade der Heimgang eines uns bedeutungsvollen Menschen muß uns vielmehr zu doppelt lebensvoller Energie aufrichten um die Lücke mit auszufüllen, die der Tod in dem Dienst am Gotteswerk auf Erden gebracht —

Der Zusammenhang, in welchem aber שרט לנפש zugleich mit חרירה לע"ז steht (Makkoth 21, a.), giebt jedoch der Möglichkeit Raum, daß mit diesem Verbote auch einer heidnischen Vorstellung begegnet werden solle, die mit dem Untergange der eigentlich sogenannten heidnischen Völker nicht überall aus dem Ideenkreise der Menschen geschwunden. Eine heidnische Vorstellung erblickte in dem Tode eine dem Leben feindliche, an dem Hinsterben des Menschen Gefallen findende Macht. Durch freiwillige Selbstverwundung, Selbstverstümmelung, ja selbst durch Menschen-Schlachten huldigten Ueberbliebene der Herrschaft dieser düstern lebenfeindlichen Mächte und glaubten durch diese Huldigung deren Verhängniß von sich und den anderen Lebenden abzuwenden. Die jüdische Wahrheit hat Anderes zu lehren und die jüdische Erkenntniß Anderes zu üben. „אני ד'", Tod und Leben stammen ihr aus Einer liebenden Hand, stehen ihr im Dienste des Einen Einzigen lebendigen und belebenden Gottes. Aus Leben zu Leben führt der Tod, aus Hiersein zum Dortsein, hier wie dort Ein Reich des Einzigen Gottes des Lebens und der Liebe. Das Leben der Ueberlebenden ist ebenso sein Wille wie der Tod des Verstorbenen. שרט לנפש, Selbstverwundung um den Todten, sein Leben, oder auch nur einen Splitter seines Lebens gleichsam dem Abgestorbenen nachzuwerfen, ist keine Huldigung, ist ein Frevel gegen die Hand, die den Bruder zum Tode geleitet; denn eben diese Hand will daß du lebst, ihrem Dienste lebst, bis auch dich sie abruft; jede Faser deines leiblichen Wesens ist ihr heilig: ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם — אני ד'!

וכתבת קעקע לא תתנו בכם, nicht בבשרכם, בכם: eine dem Körper eingeätzte Schrift stellt das ganze Menschenwesen in den Dienst des durch diese Schrift Bezeichneten, und

28. Und Verwundung um einen | וְשֶׂרֶט לָנֶפֶשׁ לֹא תִתְּנוּ .28

תער beschränkt ist. Diese Annahme dürfte auch die Eigenthümlichkeit erklären, daß לא תקיפו פאת ראשכם im Plural an die National-Gesammtheit in allen ihren Gliedern gerichtet ist, während לא תשחית פאת זקנך zu dem Einzelnen spricht. Ist nämlich הקפת פאת הראש, das Entfernen des Schläfenhaars, בין בתער בין במספרים, in jeder Weise אסור, so giebt dies ein augenfälliges nationales Abzeichen aller jüdischen Männer, die als Träger der nationalen Gesammtbestimmung, schon im äußeren Erscheinen ihres Antlitzes diese Bestimmung als die Aufgabe geistig sittlichen Menschthums mit Unterordnung und sittiger Umschleierung alles Sinnlichen aussprechen. Die Beachtung des Verbotes der השחתת פאת הזקן zeigt sich nicht so augenfällig. Ob במספרים oder בתער ist für den Anblick Anderer nicht also unterscheidbar. Es bleibt daher לא תשחית פאת זקנך mehr ein still von jedem Individuum für sein eigenes Bewußtsein zu beherzigendes Wahrzeichen, auch seine leibliche Männlichkeit nur vom Standpunkte seines geistig sittlichen Berufs und seiner geistig sittlichen Bestimmung zu begreifen und bethätigend zu würdigen.

V. 28. שרט ist jede Verwundung, selbst bloßes Ritzen, Kratzen, sei es mit der Hand oder einem Instrument. Es bezieht sich dieses Verbot nur auf Verwundungen um eines Todten willen, nicht bei einem sonstigen Verlust. Fünf שריטות um Einen Todten, oder Eine שריטה um fünf Todte wäre eine fünfmalige Uebertretung des Verbots (Makkoth 20, b.). Diese Bestimmung dürfte durch die Wortstellung angedeutet sein. Es heißt nicht: ושרט בבשרכם לא תתנו לנפש, sondern: ושרט לנפש u. s. w. Damit ist die die enge Beziehung der שרט zu נפש gegeben, und wiederholt sich das Verbot mit jeder נפש.

כתבת קעקע ist eine in die Haut eingedrungene Schrift, die damit bleibend gemacht ist. Nach Raschi (eigentlich ר' יהודה בן נתן, dessen Eidam und Schüler, von welchem die letzten Blätter des Tractats Makkoth commentirt sind) Makkoth 21, a.: ist כתבת das Schreiben mit irgend einem Farbstoff auf die Haut und קעקע das Punktiren der Haut mit Nadel oder Messer, wodurch der farbige Stoff zwischen Haut und Fleisch dringt und für immer bleibt. Die Ableitung von קעקע für Einstechen, Einschneiden ist dunkel. Vielleicht ist קעע verwandt mit קוא, הקיא ausspeien, wovon קיא: das ausgespieene Fremdartige, und קעקע hieße: einen fremdartigen Stoff gewaltsam in den Körper bringen, dem Ausspeien gewaltsam entgegenwirken, ebenso wie קרקר die Aufhebung von קיר ist. Dieser Bedeutung des Entfernens von etwas Fremdartigen, eigentlich des sich Entfernens von etwas als fremdartig Widerstehendem, begegnen wir auch in der Wurzel יקע: פן תקע נפשי ממך (Jirmija 6, 8. und sonst.).

Betrachten wir diese beiden Verbote näher, so heißt es zunächst nicht: ושרט לא תשרטו sondern: ושרט לא תתנו בבשרכם; es muß somit das in dem Gesetz Verpönte nicht sowohl im Moment der שריטה, als vielmehr in dem dadurch bewirkten Vorhandensein eines שרט לנפש in unserem Fleische liegen. Darum, glauben wir, kann es nicht bloßer

menschliche Element zu dem animalischen im Menschenwesen, und begegnen wir hier wieder dem bedeutsamen Gewichte, welches die Lehre von der Lebensheiligung auf das lebendig zu haltende Bewußtsein legt von dem Vorhandensein dieser beiden specifisch geschiedenen Naturen im Menschen und von der höhern Dignität des geistig Sittlichen, dem das Animalische zurücktretend sich unterzuordnen, und in welches der Mensch allein sein Erscheinen als Mensch zu setzen habe. Das Schläfenhaar mahnt den Menschen Mensch zu sein.

Das Schläfenhaar erscheint beim Menschen bei beiden Geschlechtern und in jeglichem Alter. Schon das Antlitz des Menschen-Kindes ist mit diesem Wahrzeichen seiner geistig sittlichen Menschenbestimmung geadelt.

In einem ähnlichen Verhältniß aber wie das Hinterhaupt zum Vorderhaupt, steht der Unterkiefer mit Backen, Wangen und Kinn, zu dem Oberkiefer und dem übrigen oberen Theil des menschlichen Angesichts. Während dieser vorzugsweise den geistigen Sinnesthätigkeiten angehört und bei der animalischen Thätigkeit des Essens mehr passiv sich verhält, ist jener, der Unterkiefer, mit Zähnen, Zunge und Kaumuskel, der eigentlich aktive Faktor bei dieser mehr animalischen Funktion des Essens und Schmeckens. Dem männlichen Geschlechte, der sinnlichen Verthierung leichter als das weibliche ausgesetzt, erwächst mit dem der Sinnlichkeit zureifenden Alter auch für diesen mehr sinnlich-thätigen Theil des Menschenantlitzes eine Verhüllung in dem Barthaar, das, die sinnlich-thätigen Gesichtstheile verhüllend, dem Anblick des Menschen-Antlitzes nur die rein geistigen frei läßt, und somit dem „Manne" die ganz besondere Mahnung entgegenbringt, nur im Geistigen seine Würde und seine Kraft zu bewähren, und alles Sinnliche seines Wesens in keuscher Züchtigkeit schamhaft zu meistern — eine Mahnung, deren das weibliche Geschlecht schon seiner inneren züchtigern Natur halber weniger bedarf. Wir vermuthen, daß die פאות הזקן wohl diejenige Stellen sein dürften, die, wie die Einlenkung des Unterkiefers an das Schläfenbein, der hintere Winkel des Kinnbackens u. s. w., bei der sinnlichen Thätigkeit des Unterkiefers am sichtbarsten thätig erscheinen. Wenn daher gleichwohl das Gesetz der Lebensheiligung das Scheeren des Barthaares im Allgemeinen gestattet, so knüpft es gerade an den Moment, in welchem der jüdische „Mann" sein Barthaar zur gefälligeren Erscheinung des Angesichts gestaltet, durch Innehaltung des „Messers" an diesen „פאות הזקן" die Warnung, diesen das „Sinnliche des Mannes-Antlitzes" verhüllenden Haar-Schleier nicht zu „vernichten" und der Mahnung inne zu bleiben, nicht durch Ueberschätzung und Hervorkehrung des Sinnlichen, seine Menschenbestimmung und Manneswürde zu verscherzen, dieselbe vielmehr in züchtiger Keuschheit und in geistiger Kraft zu bethätigen.

Wie aber schon bildend der Vater des Menschengeschlechtes die an sich schon züchtigere Natur des Weibes dadurch gekennzeichnet, daß Er dem Weibe den Haarschleier der Wangen versagen durfte, so hat auch sein Gesetz nicht nur das לא תשחית פאת זקנך, sondern auch das לא תקיפו פאת ראשכם nur an die jüdischen Männer gerichtet. (Kiduschin 29, a.).

Wir haben schon oben bemerkt, daß der Wortlaut des Textes für die Auffassung spreche, daß הקפת פאת הראש in jeder Weise אסור sei, während השחתת פאת הזקן auf

sei: זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו הקפת פאת ראשו, das Gleichmachen der Schläfen mit den Stellen hinter dem Ohr und der Stirne. פאת הראש ist somit der Ausläufer des Kopfhaars auf den Schläfen, das Schläfenhaar, womit das Kopfhaar endet, und wodurch Stirn und Vorderhaupt von dem Hinterhaupt geschieden ist. Wer dieses Haar der Schläfen entfernt, hebt diese Scheidung auf und läßt Stirn und Hinterhaupt in einer Linie zusammenlaufen. Da hierdurch der ganze Kopf von einem fortlaufenden Haarkranz umgeben wird, — der Hinterhauptschädel und somit das Kopfhaar endet nämlich hoch oberhalb hinter den Ohren, von da abwärts ist es Nackenhaar — הקף auch, wie bemerkt, in תנ"ך sonst nur umgeben, umkreisen heißt, so lag es sehr nahe, auch hier הקפת הראש als Umrundung des Kopfes durch Entfernung der פאות zu erklären. Allein, es dürfte dann doch wohl das Verbot vielmehr: לא תקיפו ראשכם gelautet haben, da sich die הקפה ja auf den Kopf und nicht auf die פאה bezieht. Nicht unmöglich ist es daher, daß hier לא תקיפו in der, wie bemerkt, im Rabbinischen nicht ungewöhnlichen Bedeutung: mit etwas Anderem zusammenrücken zu nehmen sei. Durch Hinwegnehmen der Haare von den Schläfen fallen diese mit Stirn und Hinterhaupt zusammen, und das משוה צדעיו וכו' wäre wörtliche Erklärung des לא תקיפו פאת וגו': ihr sollt nicht das Haupthaar-Ende mit seinen beiden Nebenseiten gleich machen. Bei הקפת פאת ראש ist eine Beschränkung des Verbots auf eine bestimmte Art der Entfernung des Haars nicht angedeutet. Es ist die Wirkung, das Gleichmachen verboten. Nach תוספ' (Schebuoth 2, b.) und רא"ש ist auch das Entfernen jeder Art, auch mit der Scheere, darunter begriffen. רמב"ם beschränkt auch dieses Verbot wie פאת זקן auf Entfernung mit dem Scheermesser.

ולא תשחית פאת זקנך. Als פאת זקן bezeichnet die Mischna (Makkoth 20, a.) שתים מכאן ושתים מכאן ואחת מלמטה, jedseitig zwei, und eine unten, somit fünf Stellen des Backen- und Kinn-Bartes. Die präcise Bestimmung dieser fünf פאות זקן ist nicht ganz sicher, und lehrt daher die Gewissenhaftigkeit sich der השחתה vom ganzen Backen- und Kinnbart zu enthalten. In Beziehung auf das Barthaar ist die Halacha entschieden, daß אינו חייב עד שיטלנו בתער, daß nur das Abnehmen mit dem Scheermesser, nicht aber mit der Scheere verpönt ist. Es findet nämlich das לא תשחית פאת זקנך eine Erläuterung durch dessen Wiederholung für die Priester mit dem Ausdruck: ופאת זקנם לא יגלחו (K. 21, 5.). Das Verbot ist somit durch zwei Bedingungen beschränkt גלוח: und השחתה, es ist nur אסור: גלוח שיש בו השחתה, das Bartabnehmen mit einem gewöhnlichen Scheer-Instrument (גלוח), das das Haar glatt an der Wurzel abnimmt (השחתה), beides zusammen findet sich nur beim Rasirmesser, הוי אומר זה תער (Makkoth 21, a.).

Versuchen wir den Gedanken zu fassen, der in diesen beiden Verboten Ausdruck und Vergegenwärtigung erhalten dürfte, so untersagt offenbar לא תקיפו פאת ראשכם die Entfernung der äußerlich sichtbaren Scheidung des Vorder- und Hinterkopfes, gleichbedeutend mit der Scheidung des größeren und kleineren Gehirns. Es fällt nämlich diese Scheidung in eine Ebene, die senkrecht zwischen Stirn und Scheitelbein über die Schläfen vor die Ohren heruntergeht. Das Schläfenhaar ist somit eine natürliche Verhüllung, die dem Anblick eines Menschenantlitzes das Hinterhaupt entzieht. Es verhält sich aber das Vorderhaupt mit dem großen Gehirn zu dem Hinterhaupt mit dem kleinen wie das

27. Die Ecke eures Hauptthaares sollt ihr nicht abrunden, und die Ecke deines Bartes sollst du nicht glattscheeren.

27. לֹא תַקִּפוּ פְּאַת רֹאשְׁכֶם וְלֹא תַשְׁחִית אֵת פְּאַת זְקָנֶךָ:

ברכתי לכם בשנה הש׳ש׳ת (K. 25, 21.), wo Gottes freie Segenspende für das dem Jobel vorangehende sechste Jahr zugesagt ist, während jener מחשב עתים dem sechsten Jahre eine physisch magische Eigenthümlichkeit unterlegt.

Endlich wird (das.) auch noch אחיזת עינים, Augenverblendung, Taschenspieler-Magie, als unter לא תעוננו begriffen, verboten. Damit wäre dann jede Vorstellung von einer außer dem natürlichen Causalnexus liegenden Zauberwirkung bis auf den Schein aus unserem Gedankenkreise verbannt. Nach dieser Auffassung wäre ען als Wurzel von עין begriffen, und עונן hieße Sinnestäuschung, dem Auge täuschende Eindrücke zuführen, dasselbe, was wir unter den לטים und להטים der egyptischen Zauberer verstehen zu dürfen geglaubt.

V. 27. Von der Mahnung, das Bewußtsein von der höheren sittlichen Dignität unseres Menschen-Wesens wachzuhalten, die das Gesetz mit לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו in unser Genusses- und Thatenleben eingeführt, schreitet dasselbe zu denjenigen Thätigkeiten fort, denen unser körperliches Menschenwesen selbst Gegenstand der Behandlung ist, um auch dort denselben Gedanken zu wecken und zu pflegen. Denn das ist der Geist der jüdischen Lebensheiligung, daß sie nichts so sehr als Gedankenlosigkeit flieht, die kleinste Thätigkeit gedankenvoll vollbracht wissen will, und überall die Gelegenheit ergreift, die Wahrheiten, die die Grundlage unseres Seins und Sollens bilden, immer wach und wacker bei uns zu erhalten und von ihnen aus jeden Gegenstand unseres Thuns und jedes Ziel desselben für das sittliche Ziel unserer Bestimmung fruchtbar uns würdigen zu lehren. Nur denkend ist ihr der Mensch, und dem denkenden Menschen ist Nichts geringfügig.

Auch wenn unsere äußere Erscheinung Ziel unserer Thätigkeit ist und wir Haupt- und Barthaar für gefälligen Eindruck im socialen Auftreten behandeln, hebt sie belehrend den Finger auf und spricht: לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית פאת זקנך.

הקיף heißt: sich im Kreise um Etwas bewegen, oder Etwas im Kreise umgeben. והקיף את העיר פעם אחת, (Josua 6, 3.) ויקיפו על העיר (Kön. II 6, 14.) Es ist synonym mit סבב, muß sich jedoch durch eine begriffliche Nüance von ihm unterscheiden: סבו ציון והקיפוה (Ps. 48, 13.). Es scheint, daß סבב das Umgeben überhaupt, auch in fernerem Umkreis bedeutet, הקיף aber das eng einschließende. Im Rabbinischen tritt sogar das Merkmal der engeren Annäherung im Gebrauche dieses Wortes selbstständig, mit Abwerfung des Begriffs des Kreises hervor. Es heißt dort nämlich הקיף auch: zwei Dinge, zur Vergleichung oder sonstigem Zweck, nahe nebeneinander bringen: מקיפין בבני מעין (Chulin 50, a.), אין מקיפין שתי חביות (Beza 32, b.) וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף (Gittin 30, b.). Die Bedeutung des vergleichenden Nebeneinanderstellens tritt auch in קוף: Affe hervor. Die Halacha lehrt (Makkoth 20, b.) פאת ראשו sei סוף ראשו und

über hinaus, sobald die physischen Bedingungen, an welche auch die Ausführung unseres menschlichen Thuns gebunden ist, gelöst sind, hängt die Ausführungswürdigkeit und die Erfolgshoffnung alles unseren Thuns lediglich von dem Ja und Nein des göttliche Sittengesetzes und des danach von Gott zu erhoffenden Beistandes ab, und wie jedem נ'חוש so liegt auch dem מעונן eine Leugnung der göttlichen freien Waltung und eine Unterstellung der sittlich freien Menschenthat unter nur dem Menschenwahn angehörende, ihr völlig fremde Einflüsse.

5. B. M. 18, 10. kommt מעונן ומנחש im Zusammenhang mit קוסם קסמ'ם, מכ'שף u. s. w. vor und wird dort die unseren Beziehungen zu Gott verderbliche Seite dieser Verirrungen hervorgehoben. Hier, mit לא תאכלו על הדם in einen Ausspruch zusammengestellt, ist die durch alle drei gefährdete Charakterhoheit des sittlichen Menschenwesens der Gedanke, der ihrer Vereinigung in einen Gesetzesausspruch zu Grunde liegt. Wie לא תאכלו על הדם das sittlich freie Menschenwesen in seiner dem Physischen nächsten Thätigkeit, der אכ'לה, erfaßt, und selbst diese, somit aber das ganze Menschen-Wesen von הדם, von dem Eindrucke eines bloß physisch gebundenen, animalischen Seins, scheiden lehrt, so ist ja לא תנחשו ולא תעוננו in Wahrheit nichts als weitere Consequenz dieser Scheidung. Was jenes für unser genießendes Leben ist, das sind diese für unser Thatenleben. Nur wer אוכל על הדם, mit seinem Genuß sich der animalischen Stufe einreiht, und genießend in sich nur das Thier erblickt, der mag auch als מנחש ומעונן mit seinem Thun und Lassen, mit Zukunftsfurcht und Hoffnung, sich mit seinem ganzen Sein einer physisch-mechanischen, blind waltenden Weltordnung verfallen glauben. Wer aber nicht אוכל על הדם ist, wer selbst genießend Mensch und sittlichfreier Gottes-Diener bleibt, den hebt das Bewußtsein des sittlichen Ideals seines Wesens hoch hinüber über das ganze Bereich einer, die Welt in die Nacht dunkel waltender physisch mechanischer Wirkungen begrabenden Vorstellung, der steht mit seinem ganzen Thun und Lassen vor dem klaren Dittat des hellen göttlichen Sittengesetzes, unter der nicht mechanisch-physischen, sondern sittlich frei in Recht und Liebe waltenden Gottes-Vorsehung, der fürchtet nicht Wiesel und Schlange, nicht Bissen- und Stabfall, nicht das Heute oder Morgen; der kennt nur Eine Furcht: die Sünde, nur Ein Vertrauen: die Mizwa-Pflicht; dieses Pflichtbewußtsein ist seine ganze Klugheit — הולך בתום ילך בטח — und scharf scheidet Der zwischen der für die physische Welt gegebenen physischen Ordnung und dem freien Gotteswalten, unter welches ihn Gott mit der That seiner sittlichen Freiheit gestellt —

Als Beispiel von מעונן führt ר' עק'בא (das.) noch auf: ל'מודי ערבי שב'יע'ות חט'ן יפות עקורי קטנ'ות מה'ות רעות, das dem Erlaßjahr vorangehende Jahr pflegt guten Weizen zu haben, Hülsenfrüchte pflegen „dann" vor Mißrathen geschützt (eigentlich entrückt) zu sein. (Nach Raschi: wenn sie עקור'ם, ausgerissen und nicht geschnitten worden. Jedenfalls scheint diese Bauernregel sich auch auf ערבי שב'יע'ות zu beziehen, sonst fiele sie ja nicht unter מחשב עת'ם). Wir wären damit auch vor der entgegengesetzten Verirrung gewarnt, rein gesetzlichen Verhältnissen keine ihnen fremdartigen, in keinem Zusammenhange mit ihnen stehenden physischen Einflüsse zuzuschreiben. Daß dem z. B. das ש'פורא גר'ם (Nidda 38, a.) nicht widerspricht, ist von selbst klar. Noch viel weniger das וצ'ת'י את

die hindernd dazwischen liegenden Mittelglieder bedeute, daher auch das Ueberetwashinwegeilen, Hinwegschlüpfen; der Schlange. So ist auch jedes נ׳חוש, wie die hier von der Halacha gegebenen Beispiele zeigen, ein völliges Außerachtlassen des fehlenden Mittelgliedes zwischen zweien völlig disparaten Verhältnissen, bei welchen der Wahn einen Causalnexus voraussetzt, der gar nicht existirt. Zwischen dem Wiesel, der Schlange u. s. w., zwischen dem fallenden Bissen, dem fallenden Stock u. s. w., dem Beginnen einer Zeitperiode mit einer lästigen Ausgabe u. s. w. und dem Gelingen oder Mißgelingen eines Unternehmens, der glücklichen oder unglücklichen Zukunft eines Menschen, ist kein ursächlicher Zusammenhang denkbar. Es kann diese weder eine Folge jener Ereignisse und Erscheinungen sein, noch können diese Ereignisse und Erscheinungen als Wirkungen jener etwa bereits im Vollzuge sich befindenden Zukunft begriffen werden. Aus ihnen gleichwohl Zukünftiges erkennen wollen, ist eben Verwandlung des נחץ in נחש, ist eben Befriedigung eines solchen Erkenntnißdranges mit völliger Ignorirung des Nichtvorhandenseins aller für solche Folgerung nothwendigen Mittelglieder.

Ein solches נ׳חוש wäre nun nichts als ein zu belächelnder denkwidriger Wahn, wenn es nicht gleichzeitig die Leugnung einer sittlich freien göttlichen Welt-Ordnung und Waltung involvirte und auf die sittlich freie Thätigkeit des Menschen einen schädlich hemmenden Einfluß übte, die Gott hinsichtlich ihrer Ziele, ihrer Zulässigkeit oder sittlichen Nothwendigkeit lediglich auf sein Gesetz, so wie hinsichtlich der Ausführbarkeit auf die von Ihm verliehene vernünftige Einsicht hingewiesen hat.

Ein Gleiches gilt von dem durch

לא תעוננו verbotenen Wahn. Sanhedrin 65, b. erläutert diesen רבי עק׳יבא: זה המחשב עתים ושעות ואומר היום יפה לצאת למחר יפה ליקח, es sei dies der Zeiten und Stunden berechnet und spricht: der heutige Tag ist gut einen Weg anzutreten, der morgende einen Kauf zu machen. Die Wurzel von עונן wäre somit עין und deren Bedeutung: Zeit, der wir in עונתה (2. B. M. 21, 10.) begegnen und die in dem rabbinischen עונה sehr gewöhnlich ist. Sonst finden wir die Wurzel עין zunächst nur noch in מעונה, מעון: der Aufenthaltsort, die Wohnung, und wenn עין das in der Zeit Seiende bedeutet, so wäre מָעון: die Stätte, der räumliche Punkt für das in der Zeit Seiende. עין ist aber auch die Wurzel von עַין: Quell. Quell ist jedoch nichts Anderes als die nacheinander in die Erscheinung tretenden Theile der in der Tiefe nebeneinander befindlichen Wassermasse. Das ist aber sofort die präcise Bezeichnung des Zeit-Begriffs. Während Raum das Nebeneinander der Existenzen umfaßt, ist Zeit der Begriff des „Nacheinander" in der Welt der Erscheinungen. Und auch עין das Auge, führt die Eindrücke des Nebeneinander nur nacheinander dem wahrnehmenden Innern zu, und es ist nur der wahrnehmende Geist, der die einzeln, nacheinander aufgenommenen Eindrücke zu einem ganzen Nebeneinander combinirt. Das Auge ist der Quell der Erscheinungswelt für den Geist. Ist aber עין nicht die Zeit im Allgemeinen, sondern: die nacheinander eintretenden Zeit-Theile, Zeit Abschnitte, so ist עונן eine wahngeborene Unterscheidung solcher Zeiten für Verhältnisse, hinsichtlich deren eine solche Unterscheidung allen Grundes und aller Folgen entbehrt. Nur physisch und für die Erzielung physischer Erfolge mit physischen Mitteln unterscheiden sich Zeiten von Zeiten, Abschnitte der Jahre und Tage. Allein dar=

nicht unter dem Eindruck „thierischen" Lebens zu „essen." Die noch „zuckende" Muskel vergegenwärtigt ohne Weiteres das „thierische" Leben. Das noch „ungesprengt" in der Opferschaale vorhandene Blut ist ebenfalls das noch nicht zum höhern, sittlichen Menschendasein gelangte animalische Wesen. Der „Hingerichtete" ist das von der sittlichen Menschen-Höhe wieder animalisch herabgesunkene Leben. „Essen", diese an sich der rein physischen Seite des Menschenwesens angehörende Funktion, ist schon an sich geeignet, die Idee der dem Thierischen verwandten Menschennatur hervorzukehren, und bedarf des sittlichen Pflichtgedankens und der Vergegenwärtigung der höheren sittlichen Menschenbestimmung, um in den Kreis sittlich freier Menschenthat gehoben zu werden. Um so mehr darf es nicht unter einem Eindruck geschehen, der das Gegentheil vergegenwärtigt und damit die Idee des frei sittlich Menschlichen zurückdrängt. Ein zum „Fressen und Saufen", זולל וסובא, herabgesunkenes Essen und Trinken, wie es in dem Problem des בן סורר ומורה hervortritt, ist aber endlich eine bereits selbst „thierisch" gewordene אכילה, und begreift sich demnach, wie das: לא תאכלו על הדם zugleich die Warnung für den בן סורר ומורה sein könne.

Dieses לא תאכלו על הדם ist ein klassisches Beispiel eines לאו שבכללות, d. i. eines mehrere, unter einander wesentlich verschiedene Handlungen, nur unter einen allgemeinen Begriff fassenden Gebotes, auf Grund dessen nicht מלקות zu statuiren ist, דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה, weil das Gesetz das Verbot nicht so specialisirt ausgesprochen wie das Verbot: לא תחסם שור בדישו, das (5. B. M. 25, 4.) dem Statut über die מלקות-Strafe sich unmittelbar anschließt und als Muster für dieselbe dient (Sanhedrin 63, a. Peßachim 41, b.) (Ueber לאו שבכללות und die verschiedenen Arten derselben, siehe ספר המצות לרמב״ם, 9. שורש, und רמב״ן das.).

לא תנחשו: Sanhedrin 65, b. 66, a. wird das hier verbotene ניחוש also erläutert: מנחש זה האומר פתו נפלה מפיו מקלו נפלה מידו בנו קורא לו מאחריו עורב קורא לו צבי הפסיקו בדרך נחש מימינו ושועל משמאלו אל תתחיל בי שחרית הוא ראש חדש הוא מוצאי שבת הוא, d. h. מנחש wäre z. B. der spricht, sein Bissen sei ihm aus dem Mund, sein Stock aus der Hand gefallen; sein Kind habe hinter ihm gerufen, ein Rabe habe ihm zugerufen; ein Hirsch habe seinen Weg gekreuzt, eine Schlange habe sich ihm zur Rechten, ein Fuchs zur Linken gezeigt, (und der in allem diesen ein böses Omen für den Tag, oder für ein begonnenes Unternehmen erblickt. Raschi das.). Oder: er spricht (zu einem Steuererheber, Raschi das.): mache doch mit mir nicht den Anfang, es ist noch früh am Tage, es ist der Erste im Monat, es ist Wochen-Anfang (es bringt kein Glück, für den ganzen Tag, Monat, für die Woche kein Glück, bei etwas Lästigem der Erste zu sein, oder den Tag, Monat, die Woche mit etwas Lästigem zu beginnen, Raschi das.). Ferner heißt es dort: לא תנחשו וגו׳ כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות בדגים, die an Wiesel, Vögel, Fische (nach anderer Lesart בכוכבים, an Sterne) eine Ahnung anknüpfen.

Wir haben schon Jeschurun VIII S. 536. auf die Verwandtschaft von נחש und נחץ hingewiesen und haben geglaubt, daß, wenn נחץ ein mit Ueberwindung der im Wege liegenden Hindernisse sich vollziehendes Dringen nach einem Ziele bedeutet, נחש, der Eigenthümlichkeit der צ- ש-Wurzel gemäß, das Hinstreben nach einem Ziele ohne Rücksicht auf

26. Esset nicht beim Blute; haltet nicht auf Ahnungen und nicht auf Zeitenwahl.

26. לֹא תֹאכְלוּ עַל־הַדָּם לֹא תְנַחֲשׁוּ וְלֹא תְעוֹנֵנוּ:

---

auf Gottes Geheiß sich Gott gegenüber seines Eigenthums-Rechts entkleidet, lernt er zugleich drei Jahre lang erst durch Enthaltsamkeit sich in der die Sittlichkeit des Genusses bedingenden Selbstbeherrschung vorbereitend üben — נטיעה מקטע רגליהון דקצביא ודבועלי נדות (Beza 25, b.) — lernt durch ערלה und נטע רבעי aus den Fesseln thierischer Gier in die sittlich freie Sphäre einer Gott denkenden und Gott dienenden Freude auch mit dem sinnlichen Genusse treten, und so auch sinnlich genießend menschenwürdig gottnahe bleiben —

V. 26. Mit לא תאכלו על הדם beginnt wieder eine neue Gruppe. Es heißt nicht: לא תאכלו על דם; es würde dies heißen: esset nicht bei Blut. לא תאכלו על הדם verbietet ein Essen bei solchem Blute, das in Beziehung zu diesem Essen steht. Die Halacha (Sanhedrin 63, a.) begreift hierunter fünf verschiedene verbotene Handlungen: 1) שלא לאכול מן הבהמה קודם שתצא נפשה, von einem vollständig gesetzmäßig geschächteten Thiere nichts zu essen, so lange das Leben aus dem Thiere nicht ganz gewichen, so lange das Thier noch zuckt. 2) שלא לאכול בשר ועדיין דם במזרק, nicht vom Opferfleisch zu essen so lange das Blut noch ungesprengt im Becken ist. 3) שאין מברין על הרוגי ב"ד, daß bei gerichtlich Hingerichteten die öffentliche Speisung (הבראה) der hinterbliebenen Verwandten nicht stattfinden soll. 4) לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום, daß am Tage der Vollstreckung eines Todesurtheils der Gerichtshof, auf dessen Urtheil der Verbrecher hingerichtet wird, den ganzen Tag nichts genießen darf. 5) Sei es zugleich אזהרה לבן סורר ומורה, die gesetzliche Warnung für die mit מלקות und מיתה zu bestrafende ausschweifende Genussesunmäßigkeit des ungehorsamen Sohnes (5. B. M. 21, 20.).

Ein Beispiel von Uebertretung dieses Verbots findet sich (Sam. I 14, 32, f.), wo das von Hunger ermattete Volk über das erbeutete Vieh herfällt וישחטו ארצה ויאכל העם על הדם. Sie schlachten es da, wo sie sich befanden um sogleich davon zu essen, und aßen daher davon קודם שתצא נפשה, und beugte diesem Saul dadurch vor, daß er sämmtliches Vieh an einer bestimmten Stelle schlachten ließ. Hätten sie aber nach Sebachim 120, a. die Thiere zu קדשי במה שלמים als geweiht, so hätten sie sich gegen das andere in diesem Gesetze begriffene Verbot vergangen, und hätten von dem Opferfleisch gegessen, ועדין דם במזרק, wie auch Raschi Sam. I 14. erklärt. Hinsichtlich dieses zweiten unter לא תאכלו על הדם begriffenen Verbotes glauben wir aber noch bemerken zu müssen, daß von בשר קדשים vor stattgehabter זריקה zu essen bereits anderweitig durch לא תוכל לאכול בשעריך וגו׳ unter מלקות-Strafe verboten ist. (Siehe Makkoth 17, a. b.). Das hier mitbegriffene Verbot kann daher wohl nur noch den Fall besonders hervorheben, wo עדיין דם במזרק, während jenes allgemeine Verbot auch dann seine Geltung hat, wenn z. B. נשפך הדם.

Vergleichen wir die ersten vier Handlungen, die hier unter das Verbot der אכילה על הדם begriffen sind, so dürften sie sich zusammen unter den Begriff fassen lassen,

25. und erst im fünften Jahre sollt ihr seine Frucht genießen, daß er fortan euch seinen Ertrag zuwachsen lasse; ich, Gott, euer Gott.

25. וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת־פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

Wie das jüdische Nationallied (Ps. 133, 3.) singt, daß noch der fernste Ausläufer des Libanons zu Zion's Bergen zählt, und der Thau, der den Hermon netzt, noch auf Zion's Berge fällt, „weil da Gott den Segen, Leben für immer bestellt hat": so spricht denselben Gedanken jede Frucht aus, die von Ost und West, von Süd und Nord hinauf nach Zion gebracht wird. Daß ferner dieses Gesetzesheiligthum nicht nur das Leben der That, sondern auch das genießende Leben in den Kreis seiner heiligenden Weihe zieht, und auch den heiteren Genuß zur Höhe einer sittlichen, Gott dienenden That erheben will, das spricht eben die Verpflichtung aus, die Früchte, oder deren hinaufgebrachtes Lösegeld froh im Umkreis des Gesetzesheiligthums zu verzehren.

Daß aber den Früchten an sich keine sachliche, sondern nur eine Zweck-Heiligkeit nne wohne, daß vielmehr dieses ganze נטע רבעי-Gesetz, nur ein קודש הלולים, ein Gott huldigender Bekenntnißausdruck sei, למען תלמד, wie es im מעשר שני-Kapitel heißt, ליראה את ד' אלקיך כל הימים „damit wir Gott, als unseren Gott, Alle Tage, die genießenden wie die schaffenden, zu fürchten lernen," dieser הלולים-Charakter spricht sich insbesondere in dem חילול, der gestatteten, eventuell gebotenen Auslösung aus. Die Früchte selbst können beliebig, auch zu Hause und überall als חולין verwendet werden, wenn nur statt ihrer ihr Auslösewerth hinaufgebracht und dort im heiteren Genusse verzehrt wird. Dieses חילול ist das sprechendste הילול, daß die Frucht von Gott stamme und den Menschen zum Gott dienenden Genusse gegeben sei. (Siehe רשב"א בשם ראב"ד zu Berachoth 35, a.). Ganz aber dasselbe, was dieses חילול in That-Ausdruck ausspricht, das sprechen alle unsere ברכות הנהנין in Wort-Ausdruck aus, die die Weisen unseres Volkes, nach ר' עקיבא das., eben in Veranlassung dieser חילול-הלולים über alle unsere Genüsse verbreitet. Wie diese הלולים legen unsere ברכות vor dem Genusse das zu Genießende erst Gott als dem בורא huldigend zu Füßen — (בורא, נסתר: es ist der שוכן בציון, zu dem erst die Frucht hinaufgebracht wird) — und sprechen durch ברוך וכו' den Entschluß aus, auch mit dem Genusse nicht aus Gottes Gegenwart zu weichen, vielmehr in Gottes Gegenwart zu genießen, — (daher ברוך אתה,) — und auch genießend Gott dienend Gott heilige Zwecke zu fördern, wie dies der Begriff ברוך ausdrückt. Nennt doch ר' אבהו im Jeruschalmi (Berachoth 6, 1.) die ברכה geradezu: פדיונו של עולם ומלואו.

Das ערלה- und נטע רבעי-Gesetz schließt sich enge dem vorangehenden שפחה חרופה-Gesetze an und bildet mit diesem und dem ihm vorangehenden כלאים-Gesetze Eine Gruppe. Wie in dem durch שפחה חרופה repräsentirten Geschlechtsleben, so hat sich auch in dem diesem zunächst liegenden Genussesleben der im שעטנז-Gesetze hervorgehobene sittliche, specifische Menschen-Charakter zu bewähren. Der jüdische Mensch wartet drei Jahre des Baumes, den er sich zum Fruchtgenuß gepflanzt, und, indem er durch die Nichtbenutzung der Früchte

24. Im vierten Jahre werde dann all' seine Frucht Gott ein Heiligthum des Thatenpreises,

24. וּבַשָּׁנָה֙ הָֽרְבִיעִ֔ת יִהְיֶ֖ה כָּל־פִּרְי֑וֹ קֹ֥דֶשׁ הִלּוּלִ֖ים לַֽיהוָֽה׃

---

während einer ihn eurem Gebrauche entziehenden Zeit; und zwar soll sich dieses Benutzungsverbot nicht auf den ganzen Baum, sondern nur את פריו, nur auf seine Frucht, beziehen; שלש שנים יהיה לכם ערלים: offenbar ist ערלים nur Attribut zu לכם, die Frucht, oder der Baum — יהיה kann sich auf das Eine oder das Andere beziehen — die Frucht, oder der Baum, soll euch nur als ערלים zustehen, d. h. die Frucht, oder der Baum bleibt euer Eigenthum, es hat kein Anderer ein Recht daran, aber ihr seid in Bezug darauf ערלים, ihr seid im Gebrauch gehindert, לא יאכל, die Frucht darf nicht genossen werden.

לא יאכל. In das Verbot der אכילה ist überall auch איסור הנאה mit einbegriffen, so lange nicht das Gegentheil, wie z. B. bei נבלה (5. B. M. 14, 21.), bei טרפה (2. B. M. 22, 30.) und sonst, vom Gesetze ausgesprochen ist. (Peßachim 21, b. ר' אבהו, im Gegensatz zu חזקיה, der איסור הנאה nur in die Form: לא יֵאָכֵל mitbegreift). Hier liegt im Uebrigen der איסור הנאה schon in dem Begriff ערלה, und wird (das. 22, b.) durch die wiederholte Hervorhebung dieses Begriffs, וערלתם ערלתו ערלים, das Benutzungsverbot selbst auf צביעה und הדלקה, auf Benutzung der Frucht als Farb- oder Leucht-Stoff ausgedehnt. Der Ausdruck את פריו bezeichnet übrigens die Frucht in weiterem Umfange und schließt auch את הטפל לפריו: Kerne, גרעינין, Schalen, קליפי ערלה, und für die Erhaltung der Frucht wesentliche Hülsen, שומר לפרי, in das Benutzungsverbot mit ein (Berachoth 36, b.).

V. 24. קדש הלולים, nicht absolut: קדש לד', sondern es ist, wie מעשר שני (K. 27, 30. 31.), nur insofern ממון גבוה (Kiduschin 34, b.), daß es in seiner Benutzung selbst הלולים לד', eine „Wiederstrahlung", eine Vergegenwärtigung Gottes werde, d. h. daß in seiner Benutzung das Bekenntniß sich ausspreche, es sei Gott, der Gesetzgeber der תורה, dessen Walten auch die Frucht des Baumes zu verdanken sei, und dessen Wille auch mit dem Genuß derselben erfüllt werden solle. Diese der Frucht des vierten Jahres, נטע רבעי, innewohnende Bestimmung הלולים לד' zu werden, findet in der Verpflichtung ihre Verwirklichung, die Früchte, ebenso wie מעשר שני (5. B. M. 14, 22—26.), hinauf zur Gottes-Stadt des Gesetzesheiligthums zu bringen und sie nur in dessen Umkreis zu genießen, oder sie mit Hinzufügung eines Fünftels, חומש (3. B. M. 27, 31.) auszulösen, und, statt mit den Früchten, deren Weihebestimmung durch die Auslösung auf das Geld übergegangen, mit dem Gelde hinaufzuwandern, und es im Umkreis des Gesetzesheiligthums in heiterem Genusse zu verzehren. Das Hinaufbringen der Früchte oder deren Auslösungs-Werthes in die Gottesstadt des Gesetzesheiligthums spricht das Bekenntniß aus, daß das Schaffen der Natur und das Gelingen des Menschenwerks kein bloßes mechanisches Produkt der Naturordnung und der Benutzung derselben, sondern dem Walten und dem Segen Gottes und der freien Unterordnung des Menschen unter den Willen Gottes zu verdanken sei, der der Offenbarung seines Willens die Stätte im nationalen Heiligthum bereitet hat.

23. Und wenn ihr in das Land kommt und irgend einen Baum zum Fruchtgenuß pflanzt, so sollt ihr, während einer ihn eurem Gebrauch entziehenden Zeit, in Beziehung auf seine Frucht im Gebrauche gehemmt sein. Drei Jahre soll sie euch nur im Gebrauche gehemmt zustehen, soll nicht genossen werden.

23. שלישי וְכִי־תָבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל־עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת־פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל׃

---

sönlichkeit zu einem priesterlichen Streben und Leben gerecht zu werden, wie es einem Sohne der ממלכת כהנים geziemt und wie alles dies in שחיטה, קבלה, זריקה, הקטרה und אכילת כהנים des אשם zum Ausdruck kommt. (Siehe zu K. 5, 14—26.).

(Wir sind nicht ganz sicher, ob auch ein עבד עברי שבא על שפחה חרופה ein אשם חייב wäre, da ihm צד שפחות שבה nicht אסור ist. Hat auch er ein אשם zu bringen, wie wahrscheinlich, da wir nirgends das Gegentheil gefunden, so wäre er der שפחה gegenüber auch als איל zu begreifen).

V. 23. וכי תבאו אל הארץ, nicht erst לאחר כיבוש, nach der Besitznahme, sondern sofort mit Betreten des Landes (Orla 1, 2.), also, sobald die Mannaspeisung aufgehört, und Jsrael wieder der gewöhnlichen Nahrung von den Erzeugnissen der Erde überwiesen war, trat das Gesetz der Orla ein. Das כי תבאו אל הארץ ist eine zeitliche, keine räumliche Beschränkung. Jn der That ist auch nach Kiduschin 37, a. ערלה, obgleich מצוה התלויה בארץ, obgleich eine sich auf die Bodenproduktion beziehende Mizwa, gleichwohl נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ. Auch bei von Nichtjuden gepflanzten Fruchtbäumen, auch bei von selbst gewachsenen, findet ערלה statt. (Orla 1, 2.)

ונטעתם כל עץ מאכל, ערלה findet nur bei zum Fruchtgenuß bestimmten Fruchtbäumen statt, nicht aber z. B. הנוטע לסייג ולקורות, nicht aber bei solchen, die zum Zaun, oder der Holzbenutzung willen gepflanzt sind (das. 1.)

וערלתם ערלתו וגו׳. Wir haben bereits zu 1. B. M. 17, 11. nachgewiesen, daß ערל den Begriff ausdrücke des „Gehindertseins im Gebrauche des der Herrschaft des Menschen eigentlich Unterstehenden." Es bezeichnet nun aber ערל diesen Begriff in doppelter Beziehung. Es heißt der Mensch ערל, der im Gebrauch eines seiner Botmäßigkeit eigentlich unterstehenden Objekts gehindert ist, so: ערל לב, ערל אזן, ערל שפתים und so auch der Zustand des völligen Gelähmtseins: הֶעָרֵל; und es heißt auch der Gegenstand adjektivisch: ערל, oder als Substantiv ערלה, hinsichtlich dessen Jemand in dem normalen Gebrauch und der Beherrschung gehemmt ist. So: לבבם הערל (3. B. M. 26, 41.). הנה ערלה אזנם (Jirmija 6, 10.) und בשר ערלתו in פרשת מילה. Jn unserer Stelle kommt es in beiden Beziehungen vor und erklärt sich demnach die sonst völlig anomale Construktion: יהיה לכם ערלים. Es heißt nämlich die Frucht und der Zustand des Baumes so lange sie nicht dem normalen Gebrauch des Eigenthümers zustehen: ערלה, und es heißt der Mensch, der an ihrem Gebrauch gehindert ist: עָרֵל und sein Gehindertsein spricht das Verbum: עָרַל aus. וערלתם heißt daher: ihr sollt im Gebrauch gehindert sein; ערלתו:

אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא׃ פ

begangen, und es wird ihm für das von ihm begangene Vergehen verziehen.

---

das Alpha in dem sittlichen Menschen = A. B. C. Und wie bedeutsam ist das Problem, an welchem das Gotteswort diese unnahbare Heiligkeit der Menschen-Ehe an dieser Stelle lehrt, und wie lehrreich nach allen Erfahrungen der Zeiten! Nicht von dem Bruche einer vollgültigen Ehe dir Ebenbürtiger ist die Rede — von diesem Verbrechen ist bereits oben im עריות-Kapitel gesprochen. Hier ist er nicht עמיתך, sie ist noch nicht voll אשתו, kann es noch nicht sein; er ist עבר עברי, sie ist noch halb שפחה, und du gehörst zu den Freien, gehörst ihnen gegenüber zu den אילי הארץ — wie dich daher auch das אשם שפחה חרופה als איל erscheinen läßt — gehörst ihnen gegenüber zu den social höher gestellten Gesellschaftsschichten; — laß anderen Kreisen die Maxime als ob das Sittengesetz nur für den Menschen-„Plebs" geschrieben wäre, als ob das Ehrenkleid einer höheren Menschenart auch zugleich einen Freibrief für geschlechtliche Ungebundenheit bringe, und vor Allem das Spiel mit Geschlechtsreinheit und Eheheiligkeit der unfreien „unteren" Volksschichten erlaube, oder doch entschuldige —

In dem Kreise der von dem jüdischen Gesetze geschaffenen Lebensanschauungen steigt mit jeder Staffel der Gesellschaftsschichten die Anforderung an die Charaktersittlichkeit, und je nobler das Kleid um so sittlichgeadelter soll der Mensch sein, den es deckt. Darum wird sie hier gestraft nur wenn sie במזיד, wenn sie mit vollem Bewußtsein der Gesetzwidrigkeit ihrer Handlung sie geübt, und zwar trifft sie בקרת: die gewöhnliche corrective Behandlung bei thätlichen Gesetzübertretungen. Er aber hat בין בשוגג בין במזיד wie bei שבועת הפקדון, wie bei durch חלול השם erschwertem Eigenthums-Verbrechen (3. B. M. 5, 21. ff.) (siehe Kerithoth 9. a.), sich als איל in אשם vor dem Eingang zum Gesetzesheiligthum einzufinden, er hat, wie es bedeutsam heißt, אשמו, den Ausdruck seiner „Verödungsschuld" in einem איל אשם zu bringen. Er hat, durch seine Schuld oder seine Verirrung, ein weibliches Wesen, das חציה שפחה חציה בת חורין, das an der Schwelle der „Freiheit" steht, und חרופה לא"ש war, und bereits die Schwelle zu einem sittlichen Ehebund überschritten hatte, zum Brechen dieses Bundes gebracht — und er, der „Freie", sollte doch als „איל" mustergültig, eben in seiner höheren socialen Stellung, die Bahn geschlechtlicher Sittlichkeit voranwandeln! Er hat אשם auf sich geladen, er hat den sittlichen Charakter der höheren Gesellschaftsschicht, der er angehört, und in die das weibliche Wesen seiner Verirrung einzutreten im Begriffe steht, in deren Augen entweiht, und verdiente sociale „Verödung," der er nur sühnend entgehen kann, wenn er gelobt, fortan als איל auch vor Gott und seinem heiligen Gesetze zu stehen, und der ihm durch seine sociale Stellung gewordenen Bestimmung in Aufgeben jedes ungeheiligten selbstwilligen Seins, in Hingebung und in energievollem Hinanstreben zu dem von Gottes Gesetzesheiligthum gewiesenen Höhezielen der Sittlichkeit, in Hingebung aller sinnlichen Triebe und sinnlichen Zwecke an das läuternde Gesetzesfeuer zur Umwandlung in gottgefällige, das Göttliche auf Erden nährende Bestrebungen, und endlich in Heiligung seiner ganzen Per-

22. Es vollzieht der Priester für ihn Sühne mit dem Widder des Schuldopfers vor Gott wegen seines Vergehens, das er

22. וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן בְּאֵיל הָאָשָׁם לִפְנֵי יְהוָה עַל־חַטָּאתוֹ

---

schaft anvertrauten Thier= und Pflanzenwelt mit seiner Willkühr nicht stören und stets vor Augen haben solle, so solle er auch sich seines Gattungsgesetzes, der seiner Wesen=Art als Menschen und jüdischem Menschen von Gott ertheilten höheren Bestimmung stets bewußt bleiben, und nicht durch Dahingebung seines menschlich=animalischen Wesens an die pflanzlichen Elemente in ihm, sich zum Thiere erniedrigend, von Gott und seiner göttlichen Bestimmung sich lösen. In allererster Linie hat sich diese Anforderung in Beherrschung und Leitung des stärksten aller vegetativen Reize, der geschlechtlichen Sinnlichkeit geltend zu machen. Bei Thier und Pflanze ist das Geschlechtliche von selbst physisch umschränkt, Schranken, die nur die Willkühr des Menschen zwingend durchbrechen läßt, innerhalb der Art aber ist die Geschlechtswahl völlig frei gegeben. Bei dem Menschen aber und noch weniger bei dem jüdischen Menschen hält das Gesetz, das ihm das göttliche למינו für den Aufbau seines Gattungslebens deutet und von seiner Beachtung die Erreichung seiner ganzen Einzeln=, Familien= und gesellschaftlichen Bestimmung abhängig macht, nicht bei den physischen Art=Schranken inne. Eben weil seine Bestimmung keine bloß physische ist, für ihn das Physische nur den Unterbau des von ihm anzustrebenden ethischen und socialen Ideales bilden soll, hat er auch sein Geschlechtsleben, mit dessen Reinheit alles ethische und sociale Menschheitideal steht und fällt, nicht unter des Diktat seiner bloß physischen Natur zu stellen, sondern durch Gottes Gesetz vom Standpunkt seiner ethischen und socialen Bestimmung sich selbst innerhalb seiner Art die Schranken seines Geschlechtslebens ziehen zu lassen, wie wir diese eben in der פרשת עריות, — innerhalb deren dieses ganze קדושים=Kapitel nur eine Parenthese bildet, — kennen gelernt.

Unter diesen עריות=Schranken des Menschen=למינו=Gesetzes dürfte sich am weitesten von einem blos physischen Charakter der למינו=Schranken aller übrigen organischen Wesen entfernen und daher am sprechendsten die höhere מין=Bestimmung des Menschengeschlechtes in Wirkung zeigen das: ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע, durch welches ein sittlichfreier Willensakt und — im jüdischen Menschenkreise — ein bloß symbolischer Ausdruck dieses Willensaktes, die Menschen=Gattin zu einem geschlechtlich unnahbaren Heiligthum für jeden anderen Menschen macht, und eben diese rein geistige Geschlechts=Schranke, — die Ehe — ist das Fundament alles physischen, geistigen und sittlichen Heiles der großen Menschen= und Völker=Bestimmung.

Unmittelbar daher an das im Zusammenhange mit כלאי בהמה אילנות וזרעים ausgesprochene כלאי בגדים=Gesetz schließt sich, gleichsam als erste Consequenz des durch כלאי בגדים vergegenwärtigten Menschen=למינו=Gesetzes, das Gesetz der שפחה חרופה an, um als erste Forderung der bewußten Menschen=Bestimmung die Heilighaltung der Menschen=„Ehe" zu lehren. Soll dein Geschlechtsleben nicht dein שעטנז=freies Menschenkleid, das du trägst, Lügen strafen, so muß dein Geschlechtsleben rein, so muß vor Allem dir das Eheweib deines Nächsten ein geschlechtlich unnahbares Heiligthum sein. Das ist

21. Er aber bringt Gott sein Schuldopfer zum Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes in einem Schuldopfer-Widder.

21. וְהֵבִ֤יא אֶת־אֲשָׁמוֹ֙ לַֽיהֹוָ֔ה אֶל־פֶּ֖תַח אֹ֣הֶל מוֹעֵ֑ד אֵ֖יל אָשָֽׁם׃

---

bezeichnet wird, ist damit der specifische Charakter dieser Strafe im jüdischen Strafcodex ausgedrückt. Es giebt nur diese Eine Strafe von disciplinärem Charakter, — alle anderen sind Todesstrafen, — und ist somit durch בקרת die מלקות-Strafe vollständig präcisirt. Alle die Ausführung dieser Strafe betreffenden Vorschriften, die Wahl des Strafmittels, des Exekutors — es dürfen nur חסירי כח ויתירי מדע, nur Männer von vieler Einsicht und wenig Kraft sein! — das allgemein gegebene Maximum und die genaue individuelle Erwägung der körperlichen Constitution des zu Strafenden, und alle die anderen Makkoth 22, b. ff. gegebenen Bestimmungen, tragen alle den entschiedenen בקרת-Charakter einer Besserung, ja Belehrung erzielenden Strafhandlung. Kerithoth 11, a. werden zwei derselben hervorgehoben: תהא בקראי sie erhält Vorlesung, während der Strafausführung liest nämlich der Gerichtspräses, גדול הדיינין, ihr die Verse aus der nationalen תוכחה (5. B. M. 28, 58. 59.) vor: אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ד' אלקיך והפלא ד' את מכתך וגו' וגו'. Die vom menschlichen Gerichte ausgehenden מכות sind nur eine warnende Erinnerung an die מכות גדולות ונאמנות, an die wirklichen „Schläge" des göttlichen Gerichtes, die der über sich und die Seinen herbeizieht, der seine Gottesfurcht nicht durch treuen Gehorsam gegen Gottes Gesetz bethätigt. Und ferner: בביקור תהי', ihr Strafmaaß hängt von einer Beurtheilung ihrer Constitution ab. Alle anderen Strafen sind absolut gegeben, sie sind dem Verbrechen adäquat, nicht dem Verbrecher. In diesem bei מלקות individuell zu bestimmenden Strafmaaß spricht sich der disciplinäre Charakter dieser Strafe aus.

V. 21. 22. והביא את אשמו. V. 20. hatte im Vordersatz den Mann zum Subjekt, zu welchem erst dieser V. 21. den Nachsatz bildet: ואיש כי ישכב וגו' והביא את אשמו וגו'. Es ist aber V. 20. zuerst der die Frau betreffende Ausspruch בקרת תהיה וגו' eingeschaltet, um damit die Opferpflicht des Mannes von der Strafschuld der Frau abhängig zu machen: אם בקורת תהיה היא והביא וגו' ואם לא תהיה בקרת לא יביא הוא את אשמו (Kerithoth 11, a.). Er ist nur אשם-pflichtig wenn durch ihn die Frau das Verbrechen במזיד gethan und dadurch straffällig geworden. Er hat aber das אשם selbst dann zu bringen, wenn auch seinerseits das Verbrechen בשוגג geübt worden; denn es heißt V. 22.: ונסלח לו מחטאתו אשר חטא: לעשות שוגג כמזיד (das. 9, a.)

Dieses V. 20—22. enthaltene שפחה חרופה-Gesetz schließt sich unmittelbar dem כלאים-Gesetze des V. 19. an. Im Anblick des die Entwickelung alles organischen Lebens in der Thier- und Pflanzenwelt beherrschenden und bedingenden göttlichen למינו-Gesetzes war auch dem jüdischen Menschen mit dem ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך die Beachtung seines ihm von Gott gegebenen למינו-Gesetzes warnend an's Herz gelegt. Es war ihm gesagt, wie er die Gattungsgesetze in dem geschlechtlichen Leben der seiner Herr-

חֻפְּשָׁה לֹא נִתַּן־לָהּ בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה לֹא יוּמְתוּ כִּי־לֹא חֻפָּשָׁה׃

geben: so soll sie einer Disciplinar-Strafe unterliegen, nicht getödtet sollen sie werden, weil sie noch nicht ganz frei geworden war.

---

springt auch die Gedankenanalogie des synonymen יבש, trocken, in die Augen, das, ähnlich wie, חרף auch beschämt werden, הוביש, יבוש, ausdrückt. Als Grundbegriff von חרב erscheint daher: „starr geworden", das Feuchte, Nasse, d. i. die Bedingung der Veränderung und Weiterentwickelung, verloren haben. Wie so häufig bei ח- und ע-Wurzeln, ist es der Gegensatz zu ערב: mischen, sich mit Anderen vereinigen. Das חרב-Gewordene geht in keine anderen Formen und in keine Vereinigung mit Anderem über. Daher auch חֶרֶב das Trennende, Scharfe, das Schwerdt, und andererseits חרוב der Ausdruck für jede Art der Zerstörung. Einer zerstörten Stadt sind die Bedingungen ihrer Forteristenz und Fortentwickelung geraubt. חֹרֶף wäre somit die „starre" Jahreszeit, in welcher der Entwickelungsgang der Erde zum Stillstand gekommen, und auf das geistige, sittliche, sociale Menschenleben übertragen, hieße חרף: Jemandem das geistige, sittliche, sociale Lebensmoment absprechen, sagen, er habe keine geistige, sittliche, socialberechtigende „Lebenssäfte" mehr, er sei geistig und sittlich dürr und starr geworden. Dürfen wir daher in חרף den Grundbegriff des Starrgewordenen erblicken, so würde נחרף ל־, juridisch, das durch Vereinigung mit Einem für jeden Anderen Starrgewordene bezeichnen, und hätten wir darin ganz die Consequenz des Trauungsaktes für die getraute Frau. Aehnlich ist der civilrechtliche Begriff צמיתות (3. B. M. 25, 23.) für den zum perpetuirlichen, unveränderlichen Eigenthum erworbenen Besitz von צמת, starr werden, gebildet. בעת יזרבו נצמתו Job 6, 17. und sehr häufig im Talmud. Es ist aber hier der Ausdruck נחרפת statt des gewöhnlichen: מאורסת gebraucht, eben weil der unvollkommenen Freilassung wegen der קידושין-Akt nicht den vollendeten אירוסין-Charakter haben kann und dessen Wirkung nur in der rechtlichen Folge hervortritt, daß die Frau fortan für jede Verbindung mit einem Anderen אסורה ist.

בקרת תהיה. Die Ueberlieferung (Kerithoth 11, a.) lehrt, daß, während bei allen sonstigen עריות die Strafbehandlung Beider gleich ist, hier, bei שפחה חרופה, sie der מלקות-Strafe unterliegt, er aber ein אשם zu bringen hat, wie im folgenden Vers bestimmt wird. Diese מלקות-Strafe ist hier durch בקרת ausgedrückt. Schon in בֹּקֶר, Morgen, in Gegensatz zu ערב, tritt der Begriff des Erkennens des Einzelnen in seiner Eigenthümlichkeit hervor. Daher לא יבקר בין טוב לרע 3. B. M. K. 27, 33.: unterscheiden. Daher denn auch בִּקֵּר: Etwas nach dem Bedürfniß seiner Eigenthümlichkeit behandeln, individuell versorgen, pflegen. So: ומזבח הנחשת יהיה לי לבקר (Kön. II 16, 15.). So ganz besonders die individuelle Sorgfalt und Pflege, die der Hirte den einzelnen Schaafen seiner Heerde zuwendet: ודרשתי את צאני ובקרתים, כבקרת רעה עדרו וגו׳ וגו׳ את האבדת אבקש ואת הנדחת אשיב ולנשברת אחבש וגו׳ (Jechesk. 34, 11, f.) im Gegensatz zu dem V. 4. geschilderten Verfahren der schlechten Hirten. Indem daher hier die מלקות-Strafe als בקרת, somit als eine die „Besserung" des damit zu Treffenden erzielende Handlung

שֹׁכְבַת־זֶרַע וְהִוא שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ

eine einem Manne angetraute Sclavin, vollständig ist sie noch nicht ausgelöst, oder ein Freibrief ihr noch nicht ge-

---

21, 4. eine kanaanitische Sclavin zur Frau geben kann, angetraut worden. Wäre sie noch gar nicht freigelassen, so wären die קידושין völlig nichtig, denn אין קידושין תופסין בשפחה כנענית. Wäre ihre Freilassung schon ganz vollzogen, משוחררת, so wären die קידושין vollgültig, sie wäre, da es nach Kerithoth das. von einer בעולה spricht, אשת איש und der Umgang eines Anderen mit ihr wäre vollendeter mit מיתה verpönter Ehebruch. שפחה נחרפת לאיש bezeichnet somit einen Mittelzustand: noch שפחה, noch nicht ganz frei, und doch נחרפת לאיש, und doch bereits so frei, daß sie durch קידושין in eine annähernd eheliche Verbindung zu einem Manne getreten.

והפדה לא נפדתה וגו' erläutert den Rechtsvorgang, aus welchem dieser Mittelzustand entstanden: ihr Herr hat einen Theil ihres Lösegeldes, es aber noch nicht ganz empfangen. או חפשה לא נתן לה würde zunächst den Fall setzen, oder: es ist bereits ihr volles Lösegeld bezahlt, allein sie hat noch nicht ihren Freibrief, גט שחרור, empfangen. Diese Erklärung würde auch zulässig sein wenn, wie dies Gittin 39, a. b. in der That nach ר' שמעון משום ר' עקיבא gelehrt wird, שטר גומר בה ואין כסף גומר בה, nur durch den Freibrief nicht aber durch das Lösegeld die völlige Freilassung bewirkt würde, somit כסף nur das sachliche Anrecht des Herrn auf die Arbeitskraft, ממון, löste, איסור aber, der persönliche Charakter eines Freien aber nur durch den Freibrief zu erlangen wäre. Allein es wird doch schließlich אין הלכה כר' שמעון entschieden, und כסף ist wie שטר גומר, und wenn das volle Lösegeld gezahlt ist, so bedarf es keines Freibriefs weiter. Wir glauben daher das zweite Problem או חפשה לא נתן לה von solchen Fällen verstehen zu müssen, wo ohne כסף die sachliche Hörigkeit bereits aufgehoben, die persönliche Freiheit aber noch vom Freibrief abhängt, מעוכב גט שחרור, z. B. המפקיר עבדו (Gittin 38, b.), יצא בראשי איברים (Kiduschin 24, b.).

נחרפת: Versuchen wir den sprachlichen Begriff der Wurzel חרף in dieser ungewöhnlichen Anwendung als synonym mit קידושין zu ermitteln, so ist deren sonstige Bedeutung als Schmähen im קל und פיעל, חרפה: Schmähung, Schmach, und als Winter in der Form חֹרֶף bekannt. Wir haben zu 1. B. M. 8, 22. geglaubt als Grundbedeutung von חרף: Preisgegeben sein, annehmen zu dürfen, wovon dann חורף die Jahreszeit der vollendeten Passivität der Erde, und חֵרֵף preismachen, schmähen, Jemandem alle Persönlichkeit absprechen bedeuten würde. Man könnte dann hier auch das נחרפת als Hingegebensein an einen Mann erklären. Allein es würde dann ja dieser Begriff einen deprimirenden Zustand, das Hingegebensein an die Willkühr eines Mannes bedeuten, und es bezeichnet doch vielmehr ein Verhältniß, das nur durch den begonnenen Eintritt in persönliche Selbständigkeit möglich ist, dem somit das Gegentheil von חרפה wesentlich eigen ist. Lautverwandtschaft führt auf die Wurzel חרב, deren Grundbedeutung: trocken ist, und die sich in חרב, Schwerdt, mit dem chald. חריף scharf wieder begegnet. Sofort

20. Und ein Mann, der einer Frau mit Samenerguß beiwohnt, und sie ist

20. וְאִישׁ כִּי־יִשְׁכַּב אֶת־אִשָּׁה

---

nens, zu einem Begriff vereinigt zu erblicken, ganz so wie dem Begriff פתיל: zusammengedrehter Faden, der Begriff des Trennens in בדל, בתל u. s. w. zu Grunde liegt. Es hätte somit der ק"ח nur das Merkmal des Verbindens in der concreten Darstellung, und רשב"א das Merkmal des „Trennens" für die ideelle Bedeutung hervorgehoben. Heißt doch נויתא (von נוה) Baba Kama 35, a. auch Deckel, ebenso wie auch פתיל, צמיד פתיל, den völlig abschließenden Deckel ausdrückt, in welchem Begriff ebenfalls die beiden Merkmale zusammenfallen.

נז wäre somit in höchster Prägnanz der Ausdruck eines sich in sich abschließenden Wesens, ganz so wie wir den Thier-Begriff im Gegensatz zu dem zum Göttlichen aufstrebenden und sich Gott unterordnenden Menschen gefunden, und ש־עט־נז hieße: der in thierische Geschlossenheit sich Hüllende. Es ist somit eine Höhnung des göttlichen למינו-Gesetzes für den Menschen.

Die Mahnung an den Menschencharakter und die Menschenbestimmung des menschlichen Leibes ist aber mit העלאה und לבישה verwebt, mit dem Moment der Leibes-Pflege und dem der Leibes-Kleidung, Momente, in welchen eben der Leib Object der menschlichen Gedankenrichtung wird, und die beide eng mit dem historischen Ursprung des Gewandes und seiner sittlichen Bedeutung zusammenhängen. (Siehe Jeschurun Jahrg. V, S. 303. f.)

Bei ציצת, so wie bei dem Priestergürtel und den hohenpriesterlichen Gewändern tritt das שעטנז-Gesetz zurück. ציצת und בגדי כהונה bringen die Unterordnung und die Heiligung des ganzen Menschenwesens durch diese Unterordnung unter das göttliche Gesetz zum positiven Ausdruck. In dieser Unterordnung ist sofort der Unterschied zwischen dem Vegetativen und Animalischen in dem Menschen aufgehoben. Vom göttlichen Gesetze umfangen und göttlichen Zwecken geweihet sind alle Elemente des Menschenwesens Gott heilig. Im Dienste des göttlichen Gesetzes und von ihm beherrscht und geleitet, dürfen nicht nur, sondern sollen die animalischen Lebensthätigkeiten des Menschen auch den vegetativen Bedürfnissen des nährenden und geschlechtlichen Lebens sich zuwenden. Der die hohepriesterliche Farbe des Gesetzesheiligthums tragende תכלת-Woll-Faden hat sich als ציצת auch an das leinene Gewand zu knüpfen, und im אבנט, חשן und אפוד sind צמר und פשתים paritätisch vereinigt, wie das Gesetz, in dessen Heiligthums-Dienst der Priester steht, חוקים und משפטים, Speise- und geschlechtliche Gesetze neben Gesetzen des socialen Lebens in gleicher Ebenbürtigkeit würdigt und ordnet. — (Siehe zu 4. B. M. 15, 37. 5. B. M. 22, 11. 12.)

V. 20. שפחה נחרפת לאיש. Nach Kiduschin 6, a. ist נחרפת, oder in der dort gebräuchlichen Form: חרופה, synonym mit מקודשת. In der That lehrt dort und Kerithoth 11, a. Gittin 43, a. b. die Halacha, daß das Problem unseres Textes von einer שפחה חציה שפחה חציה בת חורין המאורסת לעבד עברי, von einer unvollkommen freigelassenen kanaanitischen Sclavin spricht, die einem עבד עברי, dem sein Herr nach 2. B. M.

tative dem Animalischen, das Animalische dem Menschlichen, dem verstehenden, vernehmenden und frei wollenden Geiste, und durch diesen und mit diesem Gott und seinem heiligen Willen untergeordnet sein. Der Mensch ist eine zu Gott aufgerichtete Pyramide, das Thier ein in sich geschlossener Kreis; in ihm, im Thiere, ist das Animalische und Vegetative innig in einander verschlungen; symbolisch ausgedrückt — wenn צמר als Gewandstoff das animalische und פשתים das vegetative Element im Menschenwesen bezeichnet — im Thiere ist צמר ופשתים יחדיו! Im Menschen aber soll das Animalische, soll das Sinnen und Wollen sich nicht dem Vegetativen zuneigen, nicht mit den Reizen des Magens und des geschlechtlichen Lebens sich eng verbinden. Im Menschen soll צמר und פשתים, geschieden, jeglichem sein gesondertes Gebiet erhalten bleiben. Und nicht abwärts zur pflanzlichen Sinnlichkeit, aufwärts zum Piedestal des Menschlichen, des vernehmenden und göttlichfrei wollenden Menschengeistes soll in ihm das Animalische in Vollbringung gottheiliger Zwecke sich veredeln, und so der Gottesgeist im Menschen Alles, auch das Thierische und Pflanzliche seines Wesens, mit sich empor in die Nähe Gottes heben, dessen שכינה in dem Maaße sich zu dem Menschen hernieder läßt, in welchem der Mensch mit seinem ganzen Wesen, sittlich geheiligt zu Ihm sich erhebt.

Der Mensch daher, der sein animalisches Sinnen und Wollen nicht aufwärts dem Göttlichen, sondern abwärts dem pflanzlich Sinnlichen vermählt, der Mensch, der im Gewande seiner menschlichen Erscheinung צמר und פשתים verbindet, in dem Maaße, in welchem er sich mit dem Sinnlichen verbindet, reißt er vom Göttlichen sich los, und macht auch daß das Göttliche von ihm sich entferne, נלוז הוא, wie רבי שמעון בן אלעזר sagt, der ist ein aus seiner wahren Verbindung „Losgelöster", und מליז את אביו שבשמים עליו „und macht auch daß sein Vater im Himmel, der über ihm ruhte, sich von ihm löst." (מליז und נלוז wie: תועבת ד' נלוז Prov. 3, 32 und sonst in Prov. auch: אל יליזו מעיניך das. 4, 21.) ר' שב"א scheint נז als Abkürzung von נלוז zu fassen, und würde demnach שעט נז heißen so viel als: שעט נלוז, „der sich in den Charakter eines נלוז, eines von Gott Gewichenen kleidet", von עטה, sich in etwas einhüllen, עטה אור כשלמה, Ps. 104, 2.

In der Auffassung des תנא קמא, die auch Nidda 61, b. und Jebamoth 5, b. gegeben wird, bezeichnet נז aber das durch Zusammendrehen oder Weben fest mit einander Verbundene. Suchen wir die sprachliche Bedeutung von נז, so begegnen wir נזה als Wurzel von: הִזָּה: Spritzen, Sprengen. Im קל: אשר יזה מדמה (3. B. M. 6, 20.), ויז מדמה אל הקיר (Kön. II 9, 33.): spritzen intransitiv. נֵז hieße somit das Fortgespritzte, also: ein von einem großen Ganzen zu dem es gehörte gewaltsam Entferntes, Isolirtes. Damit haben wir aber sofort das נלוז und מליז des רשב"א als wörtliche Erklärung des נז. Indem er sein höheres Theil mit dem niederen verbindet, „isolirt" er sich von Gott und macht auch daß Gott sich von ihm „entfernt."

Wir haben aber schon zu 1. B. M. 1, 4. in בדל und פתל Sprachwurzeln gefunden, in welchen die Gedanken Trennen und Verbinden zu einem einheitlichen Begriff, nämlich zu dem der durch eine Verbindung bewirkten Trennung sich gestalten, und liegt es daher durchaus nicht fern, auch in נז beide Merkmale, die des Verbindens und Tren-

eine dieser entsprechende Bildung ertheilt, dem Menschen auch für den Menschen in dem Momente menschlicher Bekleidung wach gerufen und gegenwärtig gehalten werden sollen. Wir haben schon wiederholt Gelegenheit gehabt, auf die hohe sittliche Bedeutsamkeit des menschlichen Gewandes aufmerksam zu machen, wie das Gesetz in ihm ein charakteristisches Abzeichen des Menschen dem Thiere gegenüber erblickt und in ihm die durch seinen geschichtlichen Ursprung (1. B. M. 3, 21.) gegebene Mahnung festhält: sei Mensch; bleibe Mensch, und folge nicht der Lehre und dem Beispiel des Thieres! Eine Mahnung, die für den jüdischen Menschen-Beruf noch ihren besonderen Ausdruck im Ziezith-Gebot (4. B. M. 15, 37.) findet. (Siehe Jeschurun Jahrgang V. den Artikel צ׳צת). Ebenso haben wir bereits bemerkt, daß als specifische Gewandstoffe nur צמר und פ׳שת׳ם, Wolle und Flachs dastehen, so, daß בגד׳ם סתם nur Gewänder aus einem dieser beiden Stoffe bedeuten. So wie daher bei Bestellung des Ackers die Auseinanderhaltung der Saatgattungen das große Gattungsgesetz und in ihm den Einen Einzigen allgebietenden Weltengesetzgeber dem denkenden Menschen vergegenwärtigen und ihm damit die Mahnung entgegentragen soll, sich auch mit all seiner Thätigkeit dem Gesetze Gottes zu unterwerfen und in diesem großen von Gottes Gesetz getragenen Weltall nicht das einzige Gottes Gesetz höhnende Wesen sein zu wollen: so würde schon die einfache Auseinanderhaltung der specifischen Gewandstoffe in der menschlichen Kleidung diese Mahnung an den Gattungsgesetzgeber auch in die durch die Kleidung angebahnte Erfüllung des sittlichen Menschenberufs hineintragen, und den jüdischen Menschen insbesondere erinnern, mit der Erfüllung des ihm ertheilen Gottesgesetzes trete er nicht außerhalb des allgemeinen Wesenkreises, sondern eben mit ihr und durch sie reihe er sich harmonisch ein in den Kreis aller den Gottesgesetzen gehorchenden Wesen. Dasein, Leben, Entwickelung, Wirken und Gedeihen gewinnt rings um ihn Jedes nur durch treue Hingebung an das für seine Art ausgesprochene למ׳נו-Gesetz Gottes. Auch ihm ist sein למ׳נו-Gesetz von Gott geworden, das Gesetz seines Menschenberufs in Mitte der belebten Schöpfung, das Gesetz seines jüdischen Berufs in Mitte der Menschheit, und nur in Erfüllung der תורה, des göttlichen למ׳נו-Gesetzes für den jüdischen Menschen, kann der zum jüdischen Menschen durch Geburt von Gott Bestimmte die Aufgabe seiner Bestimmung lösen. Sonst ist, um mit dem Worte der Weisen zu sprechen, ׳תש קדמך: „die Mücke größer als du."

Allein eine nähere Erwägung der Bedeutung, welche צמר und פ׳שת׳ם als Menschen-Gewand-Stoffe aus ihrer Beziehung zu dem Menschenwesen gewinnen, läßt in der Scheidung dieser Stoffe im Menschengewande einen noch direkteren und positiveren Ausdruck der reinen Menschenbestimmung, und somit eine noch präcisere Kennzeichnung des Gewandes als Menschen-Gewand erkennen.

Wir haben schon zu בשר בחלב (2. B. M. S. 358. 359.) erläutert, daß, wie im Organismus des Thieres ebenso in dem des Menschen die beiden Elemente: das vegetative der Ernährung und Fortpflanzung, und das animalische der Sinne und der Bewegung vorhanden seien, sich aber der Mensch vom Thiere specifisch durch die Beziehung scheide, in welcher diese Elemente hier und dort zu einander stehen. Im Thiere steht das Animalische: Wahrnehmung, Empfindung und Bewegung, ganz im Dienste des Vegetativen, der Ernährungs- und Fortpflanzungs-Reize und Zwecke. Im Menschen soll das Vege-

und Leinen als כלאים, als sich einander ausschließende Stoffe. In unserem wollenen Gewand darf kein Faden Leinen, in unserem leinenen Gewand kein Faden Wolle vorhanden sein. Es sind diese כלאים-Gewänder jedoch nur בהעלאה und לבישה untersagt. Das Anfertigen derselben, das Bewahren und Benutzen ist gestattet. Wie denn überhaupt das Produkt von כלאים, das durch כלאים Erzeugte, nur bei כלאי כרם siehe zu 5. B. M. 22, 9.) אסור בהנאה ist. Daher Kilajim VIII, 1. die Sätze: כלאי הכרם אסורין מלזרוע ומלקיים ואסורין בהנאה כלאי זרעים אסורין מלזרוע ומלקיים ומותרין באכילה וכל שכן בהנאה, כלאי בגדים מותרין בכל דבר ואינן אסורין אלא מללבוש כלאי בהמה מותרין לגדל ולקיים ואינן אסורין אלא מלהרביע.

Ueber das Wort שעטנז giebt die Mischna Kilajim 9, 8. eine zweifache Auffassung. לא תלבש שעטנז דבר שהוא שוע טווי ונוז ר' שמעון בן אלעזר אומר נלוז ומליז היא את אביו שבשמים עליו. Nach dem ת"ק wäre es ein Abbreviatur aus שע (שוע), ט (טווי), נז (נוז), und wären darin die drei Proceduren ausgedrückt, die der Rohstoff bis zum Gewebe durchzumachen habe, Krämpeln: שוע, Spinnen: טווי, Weben oder sonstige Verbindung: נוז. Nach ר"ת spräche das ganze nur von vollendeter Fadenbildung, und נוז wäre שזירה: das Zusammendrehen gesponnener Fäden (Nidda 61, b.), und differiren die halachischen Auffassungen, רמב"ם ושאר פוסקים, darüber, ob schon jede einzelne dieser Verarbeitungen, oder alle Drei zusammen שעטנז דאורייתא bedingen. רשב"א erkennt in שעטנז den Ausdruck der sittlichen Bedeutung dieses כלאים-Gesetzes. Siehe unten.

Betrachten wir die in diesem Verse zusammengefaßten Verbote: כלאי בהמה, כלאי זרעים, כלאי בגדים und כלאי אילן, die alle nur durch den allgemeinen Satz: את חקתי תשמרו eingeleitet sind, so erscheinen כלאי אילן und כלאי בהמה als wirkliche Störungen der Schöpfungsgesetze; es werden natürlich gegeneinander verschlossene Thier- und Pflanzenarten in naturwidriger Paarung miteinander gewaltsam verbunden. Allein schon bei כלאי זרעים geht ein solcher naturwidriger Paarungsakt in Wirklichkeit nicht vor, die nebeneinander gesetzten Saamen werden in ihrer ursprünglichen Gattungsentwickelung nicht gestört, ja es ist auch ihr Nebeneinander-Säen gar nicht verboten, sobald sie nur äußerlich als zwei verschiedene Arten kenntlich geschieden sind. Offenbar geht schon das כלאי זרעים-Verbot über das Verbot eines wirklichen Eingriffs in die göttlichen Gattungsgesetze der Natur hinaus und bringt vielmehr dem Menschen bei seinem Kulturverkehr mit der Pflanzenwelt das dieselbe noch mit Schöpferallmacht beherrschende למינהו-Gesetz, und damit Gott, den Gesetzgeber der Natur, denkend zum Bewußtsein, dessen Gesetzgebung nicht erst mit dem Menschen, mit dem jüdischen Menschen und für denselben beginnt, dessen Gesetz vielmehr alle wirkenden und bildenden Kräfte beherrscht und dem der kleinste Keim und die kleinste Faser aller organischen Wesen mit unwandelbarer Treue gehorcht.

Daran schließt sich nun in weiterm Gedankengange כלאי בגדים, bei welchen noch weniger als bei כלאי זרעים auf wirkliche Störung eines göttlichen Naturgesetzes hingeblickt sein kann, und wenn gleichwohl auch für dieses Gesetz die große Mahnung gilt: את חקתי תשמרו, so kann damit nur die Erinnerung an den großen Weltgesetzgeber und an sein großes למינהו-Gesetz, das die große Mannigfaltigkeit der Wesen in besondere Gattungen und Arten geschieden und jeder derselben eine besondere Bestimmung und

verboten. (Kidduschin 39, a. Baba Kama 55, a. תוספ׳ das. ד״ה למינהו. Sabbath 54, b. Raschi תוספ׳ das. ד״ה א׳ באמצע).

Es lehrt aber die Halacha, daß nicht nur das Säen und Pfropfen von כלאים — und darunter ist jede Wachsthumsförderung, z. B. auch: מנכש ומחפה, Jäten und ein Mit-Erde-Bedecken begriffen — verboten ist, sondern auch המקיים כלאים, das bloße Erhalten und Behalten von כלאים in das Verbot mit eingeschlossen ist (Makkoth 21, b.). Darin unterscheiden sich כלאי זרעים ואילן von כלאי בהמה. Vollzieht sich הרבעת כלאים ohne Zuthun des Menschen, so ist es eben ein Willensakt des Thieres, und בהמה הנרבעת ist nicht אסורה לקיים, eben mit dem Moment der הרבעה ist der כלאים-Akt abgeschlossen, während bei כלאי זרעים und אילן die כלאים-Mischung immer fortdauert. Schwierig ist das Verständniß des Nachweises, den die Halacha für diese Bestimmung im Texte giebt, und sind darin die Lesarten verschieden. In ת״כ lautet dieser Nachweis also: שדך לא תזרע אין לי אלא שלא יזרע שלא יקיים מנין ת״ל לא כלאים לא אמרתי אלא משום כלאים. Wir haben schon bemerkt daß das Wort כלאים selbst schon den Begriff der naturwidrigen Paarung enthält. Sollte nun das Verbot nur das Bewirken der כלאים durch Säen im Auge haben, würde es einfach: לא תזרע כלאים oder, um ת״ל auszuschließen: לא תזרע כלאים בשדך gelautet haben. Indem aber der Text שדך zum Objekt des כלאים-Säens macht, ist ihm offenbar die dem Säen nachfolgende Wirkung auf's Feld, daß nun das Feld כלאים-Pflanzen gattet, die Hauptsache, לא אמרתי אלא משום כלאים, זריעה ist ihm nur das nebensächliche, gewöhnliche Mittel, und es ist damit — שדך לא כלאים — die Warnung ausgesprochen, nicht zu dulden, geschweige zu bewirken, daß unser Feld כלאים paare. Daß die Auffassung lediglich in der Satzconstruktion liegen müsse, ersieht man aus ספרי כי תצא, wo מקים כלאים בכרם ebenfalls von לא תזרע כרמך כלאים verstanden wird, und heißt es Jeruschalmi Kilajim VIII, 1. ähnlich: כתיב לא תזרע כרמך כלאים אין לי אלא הזורע מקיים מנין ת״ל כרם ולא כלאים. Doch könnte hier dem ולא zufolge der Sinn sein: dein כרם soll ein כרם, d. h. nur eine Weinpflanzung und kein כלאים sein; es wäre dann auch hier die Auffassung, daß damit die כלאים-Beschaffenheit des Feldes und Weinbergs, nicht nur das כלאים-Säen verneint wird.

ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך. Abgesehen von dem Lehrsatze des תנא דבי ר׳ ישמעאל, daß unter בגד im Gesetze stillschweigend nur wollene oder leinene Stoffe verstanden werden, wie dies oben im Negaim-Kapitel (K. 13, 47.), nachdem es zuerst allgemein heißt: והבגד u. s. w. ausdrücklich durch Beifügung präcisirt wird: בבגד צמר או בבגד פשתים: הואיל ונאמרו בתורה סתם בגדים ופרט לך הכתוב באחד מהן צמר ופשתים אף כל צמר ופשתים (Jebamoth 4, b.) — heißt es 5. B. M. 22, 10. noch ausdrücklich: לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו, und ergänzen sich die beiden Gesetzesstellen noch überdies gegenseitig dahin, daß nicht nur לבישה, eigentliches Bekleiden mit שעטנז, sondern auch העלאה bloßes Bedecken des Körpers damit אסור sei, nicht aber jede העלאה, jedes Bedecken, sondern nur דומיא דלבישה דאית ביה הנאה, ein der Bekleidung ähnliches, körperlichen Nutzen, Erwärmung, bezweckendes Bedecken, also z. B. nicht das über die Schultern Werfen von שעטנז-Gewändern zum bloßen Transport- oder Geschäfts-Zweck der Kleiderhändler מוכרי כסות (Jebamoth das.). —

Für den menschlichen Gewand-Zweck erklärt somit das Gesetz צמר ופשתים, Wolle

mischung säen, und ein Gewand aus Gattungsmischung Schaatnes darf nicht auf dich kommen.

כִּלְאַ֔יִם וּבֶ֤גֶד כִּלְאַ֙יִם֙ שַֽׁעַטְנֵ֔ז לֹ֥א יַעֲלֶ֖ה עָלֶֽיךָ׃

Sanhedrin I, 1.), so daß Jedem, der der Boden Palästina's betrat, schon der Anblick des nach den כלאים=Gesetzen bestellten Landes verkündete: hier ist der Boden der תורה, hier herrscht Gottes=Gesetz —

בהמתך לא תרביע כלאים. Es ist nicht unmöglich, daß רבע, verwandt mit רבה, die thierische Vermehrung heißt. Sonst ist im Chaldäischen רבע so viel wie das Hebräische רבץ. רבץ תחת משאו übersetzt Onkelos: רביע תחות טוענה. — כלאים, כלא heißt: zurückhalten. Daher כֶּלֶא: der Kerker. Auf organische Wesen übertragen bezeichnet כלא das Wesen, insofern es nach göttlichem למינהו=Gesetze (siehe zu 1. B. M. 1, 11—13.), jedem Wesen gegenüber, das nicht seiner Gattung ist, seine Zeugungskräfte „zurückhält", sich nicht mit ihm gattet. כִּלְאַיִם bedeutet nun zwei Wesen, die in solchem natürlichen Gegensatz zu einander stehen, die von Natur sich von einander „zurückhalten." Da jedoch der Dualis ־ַיִם nicht die einfache Zweizahl, sondern eine zusammengehörige, gepaarte Zweizahl bedeutet, — יָדַיִם רַגְלַיִם u. s. w. sind nicht zwei Füße, zwei Hände überhaupt, sondern zwei zusammengehörige, gepaarte Füße, Hände u. s. w. — so glauben wir daß auch in כלאים der Dual die Zusammenfügung, Paarung bedeutet. Das Wort כִּלְאַיִם selbst enthält somit schon den vollen Begriff einer naturwidrigen Paarung: sie sind כְּלָאִים, sie sind von Natur einander verschlossen, und der Mensch hat sie zu כִּלְאַיִם gemacht, hat sie trotz ihrer natürlichen Unzusammenhörigkeit zusammengefügt. Durch die einleitende Hinweisung auf die חוקים שחקק במעשה בראשית, deren שמירה in diesen Verboten ihre Bethätigung finden soll, erstreckt sich das Verbot לא תרביע כלאים auf die ganze belebte Schöpfung, deren organische Entwickelung durch das Schöpferwort: למינהו (1. B. M. 1, 20—25.) in die Schranken des Gattungsgesetzes gewiesen ist, vor denen auch die Willkühr der Menschen scheu zurücktreten soll. Es ist בהמה nur genannt, weil dies eben die Thiergattung ist, deren Züchtung ein gewöhnliches Geschäft der Menschenthätigkeit ist. (Baba Kama 54, b. 55, a. תוספ' ד"ה למינהו דיבשה).

שדך לא תזרע כלאים verbietet zunächst das Zusammensäen zweier verschiedener Saatgattungen: כלאי זרעים. Durch שדך ist das כלאי זרעים=Verbot, (im Gegensatz zu כלאי אילן) wie alle מצות התלויות בארץ, wie in der Regel alle auf den Boden sich beziehenden Gesetze, auf ארץ ישראל beschränkt. Verboten ist nur das ungeschiedene Zusammensäen. Es genügt entweder eine solche Entfernung, die jeder Saamengattung genügenden Nahrungsraum unter der Erde, שיעור יניקה, gewährt, oder eine äußere Scheidung, die die verschiedenen Gattungen für den Anblick gesondert erscheinen läßt, מראית עין, z. B. ריש תור: die eine Gattung a. wäre in einen Winkel gesäet, und die andere b. in an den Winkel vorbeistreifende Längsfurchen a> |b| und dergl. Durch die einleitende Hinweisung auf die למינהו=Gesetze, את חקתי תשמרו, erstreckt sich das Gesetz auch auf Bäume, und ist, der הרבעת בהמה ähnlich, das Pfropfen verschiedener Baumarten aufeinander, הרכבה, verboten. הרכבת כלאי אילן ist wie הרבעת כלאי בהמה auch בחוצה לארץ

לֹא־תַרְבִּיעַ כִּלְאַיִם שָׂדְךָ לֹא־תִזְרַע

dein Thier nicht in Gattungsmischung züchten, dein Feld nicht in Gattungs=

---

in welchem die folgenden Gesetze der Gattungsachtung in der ganzen organischen Welt zu den vorangehenden Geboten der Menschenachtung, ja zu dem ganzen Kapitel der socialen Lebensheiligung stehen, dessen ersten Absatz sie schließen. In לא תקם ולא תטר ואהבת לרעך כמוך gipfelt die humanitäre Heiligung des Menschencharakters. Rachegefühl und Beleidigerhaß ist unablösbar tief mit der physischen Natur des Thierwesens verwebt, sie gehören mit zu dem Selbsterhaltungstrieb, zu jener das ganze Thierwesen mächtig beherrschenden Selbstliebe, mit welcher der Schöpfer jedes seiner Geschöpfe zu seiner Erhaltung ausgestattet und ausgerüstet. Sich jedes Rachegefühls und jedes Beleidigerhasses bis auf den letzten Funken zu entäußern, die Selbstliebe in Nächstenliebe zu umwandeln, ist die stärkste Anforderung der Selbstbeherrschung, der sittlichfreien Unterordnung alles unseres physischen Wollens unter das höhere Diktat des göttlichen Willens. Mit ihrer Erfüllung überschreitet der Mensch die Kluft, die das Physisch=Animalische von dem Sittlich=Göttlichen, die den Menschen vom Thiere scheidet, und ihn in die heilige Höhe der ebenbildlichen Gottes=Nähe führt.

Von dem Gipfel dieser Anforderungen aus läßt uns das Gotteswort nun zurückschauen in den ganzen Kreis der tief unter uns stehenden organischen Welt, uns auch diese Welt als eine Welt der Gottesgesetze zu zeigen, jede Pflanze, jedes Thier uns mit jeder Faser, jeder Kraft Gott als den Gesetzgeber ihres Seins und Werdens verkünden zu lassen, auf, daß wir zu dem Gedanken uns erheben: wenn wir den Gipfel der Lebensheiligung erklommen, haben wir eben nichts als die Bestimmung erfüllt, für welche Gott uns geschaffen, indem er uns die Fähigkeit und die Bestimmung sittlich freien Gottesgehorsams ertheilte, in dessen Bahnen Thier und Pflanze mit physischer Nöthigung unwandelbar ihre Lebensbestimmung erfüllen.

את חקתי תשמרו: חקים שחקקתי לך כבר, achtet auf meine Weltgesetze, die meiner jetzigen Gesetzgebung an euch vorangegangen (Sanhedrin 60, a. Siehe 1. B. M. S. 17, 18.), deren Beachtung sich eben zu den Verboten gestaltet: בהמתך לא תרביע כלאים u. s. w.

Mit dem Anspruch an die Gesammtheit beginnt der Vers: את חקתי תשמרו! In anderen Kreisen ist die nationale Gesammtheit die Quelle des Rechts und der Gesetze, in ihrem Schooße ruht die legislatorische Macht. Die jüdische Gesammtheit ist nur Wächterin der Gesetze, der Legislator ist Gott. Und speciell diese Gesetze: חוקים שחקקתי בעולמי (Jeruschalmi Kilajim I, 7.), die den Weltgesetzgeber verkündenden Gattungsgesetze der organischen Welt in ihrer folgenreichen Anwendung für den Ackerbau, standen unter besonderer Obhut der jüdischen Gesammtheits=Repräsentanz.

Mit dem 1. Adar jeden Jahres, wenn die Saaten bereits überall aufgegangen waren, משמיעין על הכלאים, erging die gerichtliche Aufforderung an jeden Ackerbesitzer im jüdischen Lande, seine Felder von כלאים zu säubern, und am 15. gingen Gerichtsboten aus, die geschehene Erfüllung des Gesetzes zu überwachen, יוצאין על הכלאים

19. Meine Gesetze hütet: du darfst 19. אֶת־חֻקֹּתַי֮ תִּשְׁמֹרוּ֒ בְּהֶמְתְּךָ֙

recht Unrecht hervor, und wer kein Unrecht leiden will, darf auch kein Unrecht thun —" dann freilich hat man nicht nur Nichts vom Inhalt unseres göttlichen Gesetzes, dann hat man überhaupt nichts „Sittliches" gelehrt, dann hat man nur berechnende Klugheit gelehrt und Interesse berechnende Selbstsucht zur Basis aller menschlichen Handlungen erhoben —

Wie wenig aber das: זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה in Hillel's Munde etwa nur als eine bloße Redensart zu betrachten sei, wie ihm vielmehr in tiefem Grunde eine das Wesen des göttlichen Gesetzes treffende Wahrheit innewohne, das dürfte in schlagender Weise sich eben an unserer Stelle bekunden. Ohne einen neuen Abschnitt zu bilden, wie in einem Redefluß, ganz in dem innigen Zusammenhange wie לפני עור und לא תעשו עול, wie לא תלך רכיל und לא תשנא את אחיך, geht die Rede von ואהבת לרעך כמוך zu: בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך über! Ja, indem diese Gruppe und das ihr sich anschließende שפחה חרופה-Gesetz den ersten Abschnitt der socialen Sittenheiligung ganz eigentlich abschließt, scheint hier ganz eigentlich auf den sich gegenseitig begründenden und ergänzenden Zusammenhang dieser scheinbar von einander so fern liegenden Gesetzes-Kategorien hingewiesen zu sein. Und in der That, in zwiefacher Beziehung springt dieser Zusammenhang in die Augen. Es waren die Lehren der Redlichkeit und Aufrichtigkeit, der Wahrhaftigkeit und Treue, der Gewissenhaftigkeit, der Vorsicht, der Gerechtigkeit, der Achtung und Rettung des Nächstenglück's mit Wort und That, es war die Unterdrückung jeder gehässigen Regung, jedes Rachegefühls, es war das Göttlichste im Menschen: es war das völlige Vergessen erlittenen Unrechts gelehrt, es war endlich die Summe socialer Pflichtheiligung in die Lehre der allgemeinsten gleichordnenden Nächstenliebe zusammengefaßt worden, es waren alle diese Anforderungen socialer Lebensheiligung unter dem Gottessiegel: „אני ד'" sanktionirt und damit, allen selbstsüchtigen Motiven einer berechnenden Lebensklugheit entrückt, rein als Consequenzen des einzigen wahrhaftigen Gottbewußtseins statuirt: „Gott", daher alles Seiende und Athmende in seiner Gotthörigkeit und Göttlichkeit zu achten! „Gott", daher uns selber die Fähigkeit und der Beruf „heilig", d. h. „Mensch" zu sein in sittlicher Freiheit und in Gott nachstrebender Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe — Diese beiden Grundgedanken der jüdischen Menschenberufs-Heiligung: „die Göttlichkeit aller Wesen aus Gott" und „der höhere Menschenberuf aus Gott", sie führen uns sofort über den engeren Menschenkreis hinaus, uns auch in der außermenschlichen Welt überall die Gottes-Ordnung achten zu lehren und eben innerhalb dieser das Gottesgesetzessiegel, das „אני ד'" überall ausgeprägt und aufgeprägt zeigenden Welt, uns auch unserer, von Gott höher gearteten Stellung bewußt zu werden, — wie dies in der sofort folgenden Gesetzesgruppe geschieht.

V. 19. את חקתי תשמרו. Wir haben bereits in Vorstehendem erinnert, wie der absatzlose Uebergang zu dieser Gesetzesgruppe auf einen innigen Zusammenhang hinweist,

Wohles erblicken, Keiner des eigenen Blühens froh werden, so lange der Andere neben ihm verkümmert. ואהבת לרעך כמוך, der geistig und sittlich vollendete Mensch liebt sein eigenes Wohl auch nur aus demselben Motive und in derselben Gesinnung wie er dem Wohle des Nächsten liebend zugethan ist. Seine Selbstliebe ist auch nur Pflichtbewußtsein, er sieht in sich selber auch nur das gottheilige Gottesgeschöpf, ihm anvertraut, auf daß er es nach Gottes Bestimmung alle die leibliche, geistige und sittliche Vollendung erreichen lasse, für welche Er es in's irdische Hiersein gesetzt und ihm die Anweisung in seinem Gesetze ertheilt. Ganz so und aus demselben Pflichtbewußtsein wendet er seine Liebe dem Wohle des Nächsten zu, liebt in ihm das ihm gleiche Gottesgeschöpf und bekundet seine Liebe zu Gott in der Liebe zu seinen Geschöpfen, אוהב את המקום אוהב את הבריות —

Im Munde der Weisen kommt dieser Satz, außer als Prinzip allgemeiner wohlthuender Menschenliebe (Nedarim 65, b.), wiederholt als Verpflichtung humaner Rücksicht selbst gegen der Hinrichtung verfallene Verbrecher vor (Sanhedrin 52, a. u. s.) ואהבת לרעך כמוך, ברור לו מיתה יפה, und als Maxime für Ehegatten sich vor sinnlichen Eindrücken zu hüten, die die gegenseitige Neigung schmälern könnten (Kiduschin 41, a. u. s.).

Bekannt ist der Hillel'sche Satz: דעלך סני לחברך לא תעביד, „was dir gehässig ist, thue deinem Nächsten nicht", womit er dem Verlangen eines Heiden, das Gesetz in möglichster Kürze zu lernen, genügte, und diesen Satz mit der Bemerkung begleitete: „dies ist das ganze Gesetz, alles Andere ist nur dessen Erläuterung, gehe und lerne sie." זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה זיל גמור (Sabbath 31, a.). Und in der That ist dieser Satz nur ein negativer Ausdruck dessen, was unser Text ואהבת וגו' als positive Verpflichtung ausspricht. „Thue deinem Nächsten Nichts, was Dir gehässig ist," setzt die völlige Gleichheit Aller als leitendes Prinzip aller unserer Thätigkeiten, legt das Wohl und Weh Aller Jedem wie das eigene an's Herz, verwandelt die Selbstsucht und Eigenliebe in Achtung und Liebe des Nächsten und lehrt jeden Daseins-Genossen in uns völlig ebenbürtiger Gleichheit achten und lieben. Der Begriff חברך über den engen Kreis des Neben-Menschen hinaus zum Begriff aller Neben-Wesen erweitert, bildet in der That dieser Satz den Inhalt des ganzen Gesetzes, das ja nichts Anderes als die Lehre der Vermeidung alles Dessen ist, was unserem und aller mit uns des hiniedigen Daseins sich freuenden Mitwesen Daseins-Heile „סני" feindlich entgegensteht. Nur freilich will es dieses „סני", dieses unser und der Mitwelt Wohl Bedrohende, nicht dem Ermessen eines subjektiven, menschlich beschränkten, dunklen Meinens und Fühlens überlassen, sondern giebt dafür den von Gottes Weisheit und Einsicht geoffenbarten Maßstab hinaus. Das ist eben פירושה, das ist eben der Commentar des עלך ועל חברך סני, der aus dem Gesetze will gelernt werden. So Raschi z. St.: ואידך, שאר דברי תורה פירושה דהא מלתא הוא לדעת איזה דבר שנאוי זיל גמור ותדע.

Wenn man freilich diesen Hillel'schen Satz durch das: Was du nicht willst, daß Andere dir thun, das thue du auch ihnen nicht" wiedergiebt, und diese Weisheit in den Satz der Lebensklugheit verwandelt: „Wenn du nicht willst daß Andere dir Leids zufügen sollen, so darfst du auch ihnen kein Leids zufügen', Gewalt ruft Gewalt und Un-

בְּנֵ֣י עַמֶּ֔ךָ וְאָֽהַבְתָּ֥ לְרֵעֲךָ֖ כָּמ֑וֹךָ אֲנִ֖י יְהוָֽה׃

die Söhne deines Volkes und liebe deines Nächsten Wohl wie deines, Ich Gott.

---

macht, דמפ״יסו ליה ומפ״ים. „Wer bei seinen Abrechnungen mit dem Nebenmenschen leicht über das ihm Angethane hinübergeht, dem geht man auch im Gottesgericht leicht über seine Vergehen hinüber" כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, und: „Die Kränkung erdulden und nicht Kränkung zurückgeben, hören ihre Schmähung und nicht erwidern, vollbringen ihr Thun aus Liebe und freuen sich der Leiden, von ihnen gilt das Wort (Richter 5, 31.): die Ihn lieben gleichen der Sonne, die mit ihrer Macht aus allem verdunkelnden Gewölke strahlend hervorgeht," הנעלבין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו —

ואהבת לרעך כמוך אני ד׳ ist die zusammenfassende Schlußmaxime für unser ganzes ociales Verhalten in Gesinnung, Wort und That. Die edelste Grundgesinnung Gott und Menschen gegenüber heißt: אהבה, Liebe. Es ist הב(ה) mit dem individualisirenden א, und heißt sowohl: die Sich-Hingebung an den Anderen als die innigste Nahebringung des Anderen an Sich. Beides zusammen ist: Liebe, Gegensatz von שנאה (Siehe V. 17.). Es heißt hier nun nicht: ואהבת את רעך, wie überall sonst (außer V. 34. der Parallelstelle zu unserem V.); es forderte dies die Liebe der Persönlichkeit des Nächsten wie der eigenen, eine Forderung, deren Erfüllung völlig außer Bereich des Denkbaren liegt. Die Liebe, die hier gefordert wird, wird von uns in Beziehung zu allen unseren Nebenmenschen gefordert, und die Liebe, die sich auf die Persönlichkeit unseres Nebenmenschen bezieht, hat die seltensten Vorbedingungen zur Voraussetzung, eine sympathische Harmonie der Persönlichkeiten, die nur zwischen wenigen Menschen sich findet. Ein David hatte einen Jonathan gefunden, von deren Liebe es heißt: ונפש יהונתן נקשרה בנפש דוד ויאהבהו יהונתן כנפשו (Sam. I 18, 1.) Vielmehr heißt es hier: ואהבת לרעך כמוך; לרעך ist aber nicht die Persönlichkeit des Nebenmenschen, sondern ist alles Das, was seiner Persönlichkeit wird, sind alle die Verhältnisse, das Wohl und das Weh, die seine Lebensstellung auf Erden gestalten. Dies, sein Wohl und Weh, sollen wir lieben, wie das eigene, sollen uns freuen mit seinem Glücke, wie mit dem eigenen, sollen uns betrüben über sein Leid, als hätte es uns getroffen, sollen mit derselben Freudigkeit zu seinem Wohle beitragen als gälte es das eigene Wohl, sollen Leid von ihm abwenden, als wären wir selber davon bedroht. Das ist eine Forderung, die wir selbst in Beziehung auf den uns im höchsten Grade antipathisch widerstehenden Menschen erfüllen können, erfüllen sollen; denn diese Liebesforderung sieht völlig ab von der Persönlichkeit des Nebenmenschen, gründet sich auf keine seiner Eigenthümlichkeiten, sondern אני ד׳, heißt das Motiv dieser Forderung, im Namen Gottes wird sie von uns für alle unsere Nebenmenschen erwartet, der allen Menschen die gegenseitige Bestimmung: רֵעִים ertheilt. Jeder soll in Jedem seine מרעה, seine „Lebensweide", die Förderung seines Wohls, die Bedingung seiner eigenen Wohlfahrt finden und erkennen, Keiner in der Blüthe des Anderen ein Hinderniß, in dessen Untergang ein Auferstehen des eigenen

18. Räche dich nicht und grolle nicht | לֹא־תִקֹּם וְלֹא־תִטֹּר אֶת־ .18

Namen maßgebendster Autoritäten, daß diese praktische Regel מוטב שיהיו שוגגין וכו' nur für Zeiten Geltung habe, in welchen das Pflichtgesetz sich allgemeiner Achtung erfreut und Uebertretungen vereinzelte Ausnahmen bilden, in Zeiten jedoch שמקילין בכמה דברים, in welchen leichtsinnige Uebertretungen eine größere Ausdehnung gewonnen, es Pflicht sei, sich zum Schutze des Gesetzes zu erheben und selbst Uebertretungen דרבנן so lange mahnend und strafend entgegenzutreten bis man weder בשוגג noch במזיד das Gesetz ferner verletze. (Siehe שיטה מקובצת ביצה z. St.).

V. 18. לא תקם ולא תטר וגו'. Siehe zu 1. B. M. 4, 15. und 27, 41. Wir fügen noch hinzu, daß in מַטָּרָה, dem Schuß-Ziele, der Begriff נטר: auf Etwas lange seinen Sinn richten um es sodann feindlich zu treffen bedeutet, somit ganz dem still verhaltenen Haß, dem Grollen entspricht. Im vorigen Verse war für denjenigen, der sich von dem Anderen in seiner Person oder in seinem Rechte verletzt glaubt, die Pflicht zurechtweisender Mahnung ausgesprochen. Hier wird nun, selbst wenn diese Mahnungen fruchtlos geblieben, von dem beleidigten Menschengemüthe das Höchste und Schwerste gefordert: sich nicht zu rächen, ja, das Andenken an das erlittene Unrecht aus seinem Gemüthe zu tilgen, selbst wenn von dem Anderen Nichts zur Begütigung gethan worden. Unterstützt wird diese Forderung indem der Verletzte veranlaßt wird, den Gegner als בן עמי zu denken, לא תקם ולא תטר את בני עמך. Wie oben vor dem Gedanken אחיך, dem Gedanken der unverlierbaren Verwandtschaft in Gott, kein Haß aufkommen soll, so soll die Thatsache: בני עמך jeden Rachegedanken tilgen. עמך ist ja das עם ד', ist ja die Volksgesellschaft, die Gottes Ausspruch ולקחתי אתכם לי לעם im Auge hatte als Er Israel zu „seinem“ Volke schuf, die Volksgesellschaft, in deren gegenseitigem Verhalten sich eben die Herrschaft Gottes kund thun will, deren gegenseitiges Verhalten eben die Gottesverherrlichung, die Huldigung Gottes auf Erden begründen soll. Der Gott, der über unseren Boden, unsere Güter, unsere Rechtsforderungen disponirt und in שביעית und יובל, שמיטה und רבית Huldigungsthaten zu Gunsten unseres Nächsten von uns fordert, der Gott hat sich auch die Disposition über unsere Gefühle vorbehalten und fordert mit לא תקם ולא תטר das noch schwerere Huldigungsopfer der völligen Unterordnung unserer Gefühle unter die Herrschaft seines Willens und daraus die Tilgung jedes Rachegefühls und jedes feindlichen Grollens —

Joma 23, a. wird selbst das bloße Sichherausstreichen, das Erwähnen des erlittenen Unrechts im Momente des Wohlthuns seinem Feinde als Versündigung gegen לא תטר bezeichnet. Was heißt נקימה, was נטירה? „Ich leihe dir Nichts, so gut wie du mir Nichts geliehen“, das ist נקימה; „ich leihe dir, ich bin nicht so wie du, der du mir das Leihen versagt hast“, das ist נטירה. Hinsichtlich jeden erlittenen materiellen Schadens wird dort das völlige Vergessen gefordert, selbst wenn von dem Anderen nichts zur Versöhnung gethan worden. Und wenn es Ehrenkränkungen giebt, über die man nicht ohne Weiteres hinüberschreiten darf, so wird doch die bereiteste Versöhnlichkeit zur Pflicht ge-

meine objektive Werthschätzung des Sittengesetzes voraus, daß dabei die Person und alles Persönliche völlig in den Hintergrund tritt. Schon ר׳ טרפון klagt (Arachin das.): es soll mich wundern, ob es in unserer Zeit Einen giebt, der Zurechtweisung annimmt; sagt man ihm: nimm den Spahn aus deinen Zähnen, sagt er: nimm den Balken aus deinen Augen, אם אמר לו טול קיסם מבין שניך אמר לו טול קורה מבין עיניך. Sein Zeitgenosse ר׳ אלעזר בן עזרי meint aber, daß es auch wohl kaum Einen in ihrer Zeit gebe, der die Kunst des Zurechtweisens verstehe. Nennt doch das Gebot in der Verpflichtung zur תוכחה den Zurechtzuweisenden: עמיתך, und legt schon damit die Verpflichtung auf, bei der Zurechtweisung keine Spur von Selbstüberhebung hervortreten, vielmehr den Zurechtzuweisenden fühlen zu lassen, wie sehr wir ihn als עמיתנו in seiner völligen Gleichstellung mit uns würdigen, und ihm dasselbe Recht uns gegenüber einräumen, von dem ihm gegenüber Gebrauch zu machen uns nur das Pflichtgebot bewegt. Es fügt aber noch ausdrücklicher hinzu:

ולא תשא עליו חטא, lade aber darob nicht Sünde auf dich. — (Vergl. 4. B. M. 18, 32.) — d. h. übe die Aufgabe der תוכחה so, daß du dich nicht selbst dadurch versündigest. So heißt es (Arachin das.): הוכיחו ולא קבל מנין שיחזור ויוכיחנו ת״ל הוכיח מכל מקום יכול אפי׳ משתנים פניו ת״ל לא תשא עליו חטא. Selbst wenn die Zurechtweisung zuerst fruchtlos geblieben, soll man sie immer wiederholen; sobald sich aber durch Entfärbung des Angesichtes zeigt, daß die Vorstellung Eindruck gemacht, dürfe man mit der Zurechtweisung nicht fortfahren. Alles Weitere dürfte eine unnöthige Beschämung sein, und eine unnöthige Beschämung, הלבנת פנים, insbesondere öffentlich, מלבין פני חברו ברבים, ist Verbrechen. Siehe ק״א in ה״ב z. St. רמב״ם (הל׳ דיעות VI, 8.) unterscheidet zwischen דברים שבין אדם לחברו und דברי שמים, und meint, das Beispiel der Propheten lehre, wie בדברי שמים, wenn private Vorstellungen nichts genützt, auch öffentliche beschämende Zurechtweisung gestattet, ja Pflicht sei.

Beza 30, a. wird gelehrt, daß gewohnheitsmäßigen Uebertretungen von Verboten, die nicht ausdrücklich in der Schrift ausgesprochen sind, sobald sie ohne Bewußtsein des Unrechts geschehen, man jedoch die gewisse Ueberzeugung hat, daß eine zurechtweisende Warnung nichts nützen und das gedankenlose Unrecht nur in ein bewußtes verwandeln würde, nicht mahnend entgegenzutreten sei, weil: מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. Wir glauben mit der Meinung nicht zu irren, daß hier nur ein nutzloses Entgegentreten im Momente der Uebertretung, höchstens auch ein specielles Ermahnen der Uebertretenden widerrathen werde, daß aber damit keineswegs eine allgemeine Belehrung über das gesetzlich Erlaubte und Unerlaubte habe beschränkt werden wollen, dieselbe vielmehr jederzeit und umsomehr entschiedene Pflicht eines jeden zur Belehrung Berufenen bleibe, jemehr die treue Pflichterfüllung durch Unkenntniß leidet. Spricht doch der Wortlaut der Stelle: הני נשי וכו׳ ואזלן ויתבן וכו׳ ולא אמרינן להו ולא מידי, הוינא דעבדן הכי ולא אמרינן, ebenso: להו ולא מידי, offenbar nur vom Momente der That, und hieße ja auch das Gegentheil nichts Geringeres als eine allmälige völlige Antiquirung des Pflichtgesetzes, wenn der Unkenntniß nicht mehr durch Belehrung entgegengewirkt werden dürfte sobald sie die Mutter gewohnheitsmäßiger Pflichtübertretung geworden! Ohnehin bezeugt הריטב״א בשם רב גדול מאשכנזים שהעיד בשם רבותיו הצרפתים ובכללם ר׳ יהודה מרוטנבורק, somit im

in welcher die Erkenntniß, die הוכ״ח vermittelt, nichts Unliebsames hat, es ist dies das אותה הוכחת לעבדך ליצחק Eliefer's (1. B. M. 24, 14.) und ebenso in dessen Bericht (das. V. 44.). Es dürfte Eliefer damit die ganze Entschiedenheit haben ausdrücken wollen, in welcher er den Erfolg des sich vorgesetzten Wahrzeichens auffassen wollte. Es sollte ihm das als eine absolute Erklärung des göttlichen Willens gelten, vor welcher alle etwa entgegenstehenden Bedenken und Erwägungen zurückzutreten hätten. Nach unserer Auffassung gehörte hierher auch das: ואת כל ונוכחת (das. 20, 16.). Abimelech sagte damit, sie könne sich ferner nur mit aller Entschiedenheit als Das kundgeben, was sie sei, alle entgegenstehenden Bedenken seien durch sein letztes Benehmen gegen sie beseitigt. Es findet sich übrigens הוכ״ח construirt mit ל־ und mit את der Person. Ersteres heißt: Jemandem Etwas zum Bewußtsein bringen, Letzteres: Jemanden Sich zum Bewußtsein, ihn zur Selbsterkenntniß bringen.

Hier heißt es nun: Hasse deinen Bruder nicht im Herzen, sondern stelle ihn zur Rede, bringe ihn zur Selbsterkenntniß, und ist damit die hohe Pflicht ertheilt, wenn wir uns durch einen Anderen in unserem Rechte gekränkt oder beleidigt glauben, entweder das Erlittene völlig zu vergessen und demselben nicht den geringsten Einfluß auf unsere Gesinnungen gegen ihn zu gestatten; oder, wenn wir fühlen daß uns dies nicht möglich ist, nicht schwarzen Haß in unserem Herzen aufkommen zu lassen, sondern durch offenes und gerades Vorstellen dem Andern Gelegenheit zu seiner Rechtfertigung oder zum Wiedergutmachen zu geben. Das schweigende Grollen charakterisirt die unveredelte Natur. So wird im תנחומא zu 1. B. M. 37, 4. auf Absalom hingewiesen, von dem es Sam. II 13, 22. heißt: ולא דבר אבשלום עם אמנון למרע ועד טוב כי שנא אבשלום את אמנון.

Es ist aber zugleich הוכח תוכיח die allgemeine Pflicht eines jeden Gliedes der jüdischen Gesammtheit, nicht schweigend größeren und kleineren Verirrungen seiner jüdischen Mitgenossen zuzusehen, sondern das Seinige durch Vorstellungen, und zwar wiederholte Vorstellungen, wie der Infinitiv הוכח ausdrückt, zu thun, um womöglich Einsicht und Besserung zu bewirken (B. M. 31, a.). Es wird (das.) diese Verpflichtung in jedem Verhältniß, auch einem Schüler seinem Lehrer gegenüber zuerkannt, und liegt nach Arachin 16, b. die Pflicht so lange ob, bis der Zurechtweisende die Zurechtweisung durch Schmähungen oder gar durch Schläge zurückweist. Wer, heißt es Sabbath 54, b. seine Hausleute, seine Stadtgenossen, die ganze Welt hätte von Vergehungen zurückhalten können, und hat es unterlassen, der ist mit für ihre Schuld verantwortlich, und wäre selbst sein eigener Wandel musterhaft und ohne Tadel, wird über ihn zu allererst der Stab gebrochen, wenn er nicht das Seinige zur Besserung seiner Zeitgenossen versucht (das. 55, a.). Die praktische Verwirklichung dieses auf dem Boden der ערבות, der jüdischen Gesammtsolidarität für die Erfüllung des göttlichen Gesetzes durch Jeden, wurzelnden Gebotes würde die sittliche Gestalt der Welt umwandeln. Die Möglichkeit einer vollen Verwirklichung setzt aber einen Volkskreis voraus, der bereits eine solche ideale Stufe allverbreiteter sittlicher Anschauung errungen, deren Abwesenheit schon vor vielen Jahrhunderten beklagt ward. Eine Gesammtheit, in welcher Jeder Jeden über seinen Wandel und seine Handlungsweise soll zu Rede stellen, setzt voraus, daß auch Jeder ebenso selber von Jedem Zurechtweisungen entgegenzunehmen bereit sein würde, setzt überhaupt eine solche allge-

הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת־עֲמִיתֶךָ וְלֹא־תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא׃

deinem Herzen. Zur Rede, wiederholt zur Rede stelle deinen Nächsten, lade aber darob nicht Sünde auf dich.

Namen kann er nicht verlieren, אחינו bleibt er, bleibt durch den gemeinsamen Faden göttlicher Abstammung, durch Gott und in Gott uns מאותה, uns verbunden, Brüder bleiben wir dennoch, bleiben die Kinder eines gemeinsamen Vaterhauses, und um dieses gemeinschaftlichen Vaters willen, der doch in ihm noch sein Kind erblickt und ihm die Stätte neben uns in seinem Hause — und seinem Herzen gewährt, darf שנאה nicht in uns aufkommen. Es ist aber die Warnung לא תשנא וגו' eine in um so größerem Ernste nothwendige, als das unveredelte, seinen natürlichen Regungen überlassene Menschengemüth sogar eine שנאת חנם, einen grundlosen, von dem gehaßtem Gegenstande in keiner Weise verschuldeten Haß kennt, gegen welchen sich das Gesetz in der Allgemeinheit seines Ausspruchs: לא תשנא את אחיך בלבבך, um so mehr erheben muß, je verbreiteter eben unter gemeinen Naturen dieser „grundlose Haß" sich findet. Ihnen genügt, daß ein „Nebenbruder" in dem „Kampfe um's Dasein", wie man dies nach moderner Anschauung des Lebensinhalts vom Wurm bis zum Cherub nennt, als „Nebenbuhler" erscheint, daß er, wenn gleich in völlig berechtigter Weise, mit ihnen nach demselben Ziele ringt, durch Fleiß und Fähigkeit sie zu überflügeln droht und jedenfalls sie zu größerer Anstrengung nöthigt, da sie nicht die alleinigen Renner zum Ziele bleiben — es genügt ihnen dies, um in dem Nebenbruder einen Hinderer ihrer Wohlfahrt, einen hassenswürdigen Gegenstand zu erblicken, dessen Entfernung bis zum völligen Untergang man wünscht. Ist doch שנאת חנם das Verbrechen, das nach Joma 9, b. den Untergang des zweiten Tempels herbeigeführt, und giebt es wiederum keinen wirksameren Gedanken zur Unterdrückung jeder solchen eines Juden unwürdigen, so verderblichen als verwerflichen שנאה-Gesinnung als den, der in dem Worte „אחיך" liegt und jeden unserer mitstrebenden Mitmenschen als „Bruder" in unseres Gottes Vaterhause erblicken läßt. In unserem Vaterhause soll Feindschaft aus Eifersucht nicht gekannt sein!

הוכח תוכיח וגו' lehrt zunächst das nicht nur gestattete, sondern als Pflicht obliegende Verfahren, sobald wir uns durch irgend Jemanden durch Wort oder That gekränkt fühlen; es lehrt aber zugleich eine allgemeine Pflicht, die uns jeder Zeit und Jedem gegenüber aufliegt, den wir von den Bahnen des Rechts und der von Gott gebotenen Pflicht abweichen sehen. הוכח, in bei weitem überwiegender Zahl von Fällen heißt הוכיח: Jemandem eine unliebsame Erkenntniß zu überzeugtem Bewußtsein bringen, sei es ihn eines logischen Irrthums, wie Job 9, 33., oder ihn einer sittlichen Verirrung überführen, wie in den meisten anderen Fällen, und zwar wird dieses letztere sowohl direkt durch mündliche Beweisführung, wie Jesaias 29, 21. und sonst, oder indirekt durch Leiden, wie Prov. 3, 13. und sonst, bewirkt. In dieser Beziehung dürfte יכח in Verwandtschaft mit יגה stehen, das im הפע'י auch: Leiden geben heißt und vielleicht, wie הלך und ילך, auch mit הגה, dem Ausdruck der Gedanken-Erzeugung, verwandt ist. Es giebt nur eine einzige Stelle,

17. Hasse deinen Bruder nicht in | .17 לֹא־תִשְׂנָא אֶת־אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ

---

u. s. w., wo wir die Wohlfahrt des Nächsten gefährdet sehen, da sollen wir nicht müssig bleiben, sondern müssen selbst, und, wo unsere Kraft nicht ausreicht, durch zu Hülfe rufen Anderer, retten (Sanhedrin 73, a.). Er ist ja רעך, er soll ja in dir seine „Weide", die Förderung seiner Wohlfahrt finden, du sollst in ihm deine „Weide", in seiner Wohlfahrt die Förderung deiner eigenen finden. ת"כ hebt aus den zur Wohlfahrtsrettung des Nächsten gebotenen Obliegenheiten hier z. St. die Verpflichtung zur Zeugenaussage hervor: אם אתה יודע לו עדות אין אתה רשאי לשתוק עליה, und giebt ק"א dazu die Erläuterung aus dem Zusammenhange mit dem vorhergehenden לא תלך רכיל, daß nämlich hier dieses Verbot zurückzutreten habe und das Zeugniß der Wahrheit vollständig getreu abgelegt werden müsse, wenn auch dadurch der Charakter und die Handlungsweise eines Anderen in schlechtem Lichte erscheinen oder von seinen Privatangelegenheiten in die Oeffentlichkeit gebracht werden würde. Gleichzeitig wird daran in ת"כ die Lehre erläutert, daß ebenso wie zur eigenen Lebensrettung die Tödtung des Mörders erlaubt sei, so sei es auch Pflicht das Leben des Nächsten eventuell durch Tödtung des sein Leben bedrohenden Mörders zu retten, ניתן להצילו בנפשו של רודף. (Siehe Sanhedrin 73, a.). — אני ד', siehe zu V. 12.

V. 17. לא תשנא וגו'. Die von V. 11. bis 16. enthaltenen Gesetze besprechen unser Verhalten gegen unseren Nächsten im Allgemeinen und lehren, wie wir weder Eigennutz, noch Gleichgültigkeit, noch gar etwa Schadelust irgend einen Einfluß auf unser Reden und Thun gestatten dürfen, wie vielmehr wir in steter Gegenwart Gottes all unser Thun und Lassen an dem Maaßstab der Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Brüderlichkeit messen und durch dieselben bestimmen lassen sollen, die Gott von uns als den „Seinen" erwartet. Es werden nun diese Grundzüge eines unter dem Diktate des Gottesrechts geheiligten socialen Lebens noch durch Andeutung unseres Verhaltens gegen diejenigen unserer Nebenmenschen ergänzt, die selbst pflichtvergessen gegen uns gehandelt und durch diese Pflichtvergessenheit den Anspruch auf unsere Achtung und unsere Liebe eingebüßt haben könnten. Da tritt das heilige und heiligende Gotteswort uns entgegen und spricht: לא תשנא את אחיך בלבבך! Es setzt das Gotteswort voraus, uns selbst überlassen, könnte das Benehmen unseres Nebenmenschen gegen uns das Gefühl und die Gesinnung der שנאה in unserem Herzen aufkommen lassen, שנאה: das „Dorn- und Stachel-" Gefühl (שנא = סנה), welches abwehrend und abweisend sich feindlich dem Nebenmenschen entgegenstreckt, dessen Dasein als Hinderniß der eigenen Wohlfahrt fühlt und bis zur Nichtexistenz seine Entfernung und Verkümmerung wünscht. Ein solches, dem unter der Controle des göttlichen Gesetzes nicht veredelten Menschenherzen natürliches Gefühl, sollen wir nicht in unserem Gemüthe aufkommen lassen. Wie sich unser Nebenmensch auch gegen uns benommen haben möge, wie sehr er auch durch seine Pflichtvergessenheit gegen unser Wohl sich des Namens רֵעַ unwürdig gemacht, wie sehr auch durch Verkennung unseres Rechts selber den Anspruch auf עמית, auf Gleichberechtigung eingebüßt habe, Einen

dir entlassen, so halte sie beide für brave Menschen, כשיהיו בעלי הדין עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך כזכאין כשקבלו עליהם את הדין (das. 1, 8.).

לא תלך רכיל בעמיך. רכל laut- und sinnverwandt mit רגל. Während הלך die örtliche Fortbewegung bedeutet, die entweder in der Entfernung von dem bisherigen, oder in der Erreichung eines künftigen Standpunktes ihr Ziel hat, ist רגל (wovon ja auch רגלי: der Fußgänger) das schrittweise Fortbewegen, das sein Ziel bei jedem Schritte der Fortbewegung im Kennenlernen der Oertlichkeit findet. רגל את הארץ: ein Land auskundschaften, seine Eigenthümlichkeiten schrittweise kennen lernen. Dann רגל ב־ (Sam. II 19, 27.) wider Jemanden Auskundschafterkünste üben, Böses wider Jemanden anbringen.

Aehnlich רכל. רכל heißt zunächst der hausirende Kleinkrämer, der, von Haus zu Haus gehend, Jedem seinen Bedarf befriedigende Waaren in's Haus bringt. So Hohel. 3, 6. und Nehemias 13, 20. Dann bezeichnet es im Welthandel: den Zwischenhändler, der den Export und Import der Produkte und des Bedarfs von Land zu Land vermittelt. So Ezech. 27 und 28. Davon heißt dann רָכִיל der „Neuigkeitskrämer", der von Mensch zu Mensch, von Haus zu Haus geht und bei dem Einen von seinen Verhältnissen ausspäht, was er bei dem Anderen als willkommene Mähr an den Mann bringen kann, und לא תלך רכיל בעמיך verbietet allgemein: irgend Etwas von den nicht bekannten Verhältnissen des Einen dem Anderen mitzutheilen, so lange nicht die positive Ueberzeugung vorwaltet, daß die Mittheilung dem Betreffenden genehm ist. So wird Prov. 11, 13. 20, 19. der הולך רכיל durch מגלה סוד und גולה סוד erläutert. Es läßt dieses Verbot die nationale Gesellschaft als עמים, als verschiedene in sich geschlossene Kreise begreifen, Häuser, Familien, innerhalb deren Verhältnisse und Angelegenheiten eine durch das natürliche Vertrauen umschriebene Gränze der Verlautbarung finden und nicht von selbst von עם zu עם, von Kreis zu Kreis dringen. Wer nun das, was sich vertraulich in einem Kreise zeigt und äußert, in den anderen hineinträgt, der ist הולך רכיל בעמיו. Es fordert daher das Verbot die Achtung jeder Persönlichkeit und deren Privatangelegenheiten, und macht uns die ängstlichste Gewissenhaftigkeit hinsichtlich unserer Aeußerungen über dieselben zur Pflicht. Keiner kann die Tragweite Dessen beurtheilen, was er über die Privatangelegenheiten des Anderen äußert, und wo der Geist des רכילות im Schwange ist, da löst dieses die Bande aller Vertraulichkeit und zwingt einen Jeden sich mit seinen Privatangelegenheiten ängstlich vor Jedermann abzuschließen. Hierher gehört auch die Pflicht der Diskretion hinsichtlich des innerhalb eines Collegiums von den Mitgliedern desselben stattgehabten Meinungsaustausches. Wer auch nur sich auszusprechen erlaubt, er habe zu Gunsten eines Betreffenden gestimmt, sei aber gegen seine Collegen in der Minorität geblieben, der ist הולך רכיל מגלה סוד und übertritt dieses Verbot (Sanhedrin 31, a.). Ein noch höherer Grad von רכילות ist לשון הרע, die Bösrede, die Nachtheiliges über Charakter und Handlungsweise des Anderen mittheilt, selbst wenn es mit der Wahrheit übereinstimmt, und zählt die Lehre der Weisen לשון הרע zu den größten und verderblichsten Verbrechen (Siehe Arachin 15, a. ff.).

לא תעמד על דם רעך. Der הולך רכיל gefährdet aus Bosheit oder mindestens aus Gleichgültigkeit die Wohlfahrt des Nächsten. Es genügt aber nicht, nur nicht הולך רכיל zu sein, und nicht selbst die Wohlfahrt des Nächsten zu gefährden, sondern לא תעמד

תעשו בצדק תשפט עמיתך ist die positive Ergänzung des Vorhergehenden. Nicht תעשו עול במשפט u. s. w. vielmehr בצדק תשפט וגו׳. צדק (lautverw. mit שדק, שתק, siehe zu 1. B. M. 6, 9.) ist das Rechts-Ideal, dessen allgemeine Verwirklichung alle persönlichen und sachlichen Verhältnisse durch das höchste Ausmaaß des ihnen Gebührenden „befriedigen" und „klaglos" machen würde. Die „Ordnung" nach dieser Rechts-Idee ist שפט. Diese aus dem göttlichen Gesetze zu schöpfende objektive Rechtsidee soll dem Richter vorschweben, und, wie sie das conträre Gegentheil von dem im ersten Satze verneinten עול ist, so soll er sie und sie allein, ohne Rücksicht auf Stand und sonstige persönliche Verhältnisse der Parteien, in seinem Urtheil zur Verwirklichung bringen: „mit dem Rechte" soll er den vor ihm Stehenden messen, und nach diesem Maaß seine Angelegenheit ordnen. Er soll in der vor ihm stehenden Partei עמיתו erblicken: den Gleichberechtigten. Alle zu Beurtheilenden stehen זה לעמת זה, stehen Alle auf gleicher Linie, sie haben Alle, ausnahmlos Anspruch auf gleiches Recht. Daher (Schebuoth 30, a.) hieran auch die Mahnung des Richters geknüpft ist, daß er auch bei der gerichtlichen Vernehmung beiden Parteien eine völlig gleiche Behandlung angedeihen lassen müsse, שלא יהא אחד יושב ואחד עומד אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דבריך.

Für das außergerichtliche Urtheil, für die sociale Beurtheilung unserer Nebenmenschen, wird aus diesem dem Richter das absolute Recht in seiner ganzen Schärfe zur Pflicht machenden Satze (das.) die Regel gelehrt: הוי דן את חבירך לכף זכות, unserem Nebenmenschen jederzeit die möglichste Milde in der Beurtheilung angedeihen zu lassen' eine Forderung, die nur scheinbar im Widerspruch mit jener richterlichen Norm stehen dürfte. Es haben nämlich beide, das gerichtliche Urtheil und die sociale Beurtheilung nicht einerlei Objekt. Jenes, das gerichtliche Urtheil hat lediglich die Handlung in ihrem Einklang oder Widerspruch mit dem Diktate der Gerechtigkeit zu prüfen und von allen individuellen persönlichen Umständen und Verhältnissen, von allen Motiven abzusehen. Es kann eine Handlung, wenn auch nicht gerechtfertigt, doch höchst entschuldbar erscheinen und dennoch vor dem Forum des Rechts als strafbar verurtheilt werden müssen. Und es kann eine Handlung nach ihren Motiven den Stempel der höchsten Verworfenheit an sich tragen und doch nicht zur strafrichterlichen Cognition sich eignen. Die Gesellschaft hingegen hat vor allem die Persönlichkeit, den Charakter im Auge und ihr ist jede Handlung nur ein Symptom für die zu beurtheilende Integrität oder Charakterschwäche ihrer Genossen. Dieselbe Gerechtigkeit, die im Gerichte die Persönlichkeit völlig dem Urtheil entrückt und die Handlung allein in ihrer absoluten Objektivität beurtheilt wissen will, dieselbe Gerechtigkeit fordert in der Gesellschaft die ängstlichste Gewissenhaftigkeit in Erwägung aller möglichen Umstände, die die Persönlichkeit und ihren Charakter in milderem Lichte erscheinen lassen können, und spricht: wirf nicht zu rasch den Stein auf deinen Nächsten, sei in dessen Beurtheilung stets zur entschuldigenden Milde geneigt! Es ist dies dieselbe Gerechtigkeit, die für das sociale Urtheil lehrt: אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו, fälle kein Urtheil über deinen Nächsten, bis du einmal in gleicher Lage mit ihm dich befunden (Aboth 2, 5.), und so sehr das sociale Urtheil von dem forensischen scheidet, daß sie zum Civilrichter spricht: wenn die Parteien vor dir stehen, seien sie in deinen Augen beide ungerecht, haben sie aber dein Urtheil hingenommen und sind von

in deines Volkes Kreisen; stehe nicht müssig bei dem Blute deines Nächsten, ich Gott.	לֹא תַעֲמֹד עַל־דַּם רֵעֶךָ אֲנִי יְהוָה׃

במשפט, wörtlich: ihr sollt kein Angesicht kennen im Gerichte; d. h. in eurem Urtheilschöpfen und Urtheilfällen soll die Person völlig verschwinden. Ihr habt nur die vorliegende Sache zu erkennen und zu beurtheilen. Das richtigste Urtheil wird nach der jüdischen Rechtsinstitution gefällt, wenn die Parteien dem Gerichte völlig unbekannt sind, und sind sie dem Richter bekannt, so soll er vergessen wer sie sind. Nicht einmal die Antecedentien, der sonstige „Leumund" eines vor Gericht stehenden, dürfen irgend einen Einfluß üben. Der Rechtschaffenste kann in dem vorliegenden Falle Unrecht haben, der sittlich Schlechteste in dem vorliegenden Fall gerecht sein. Das lehrt schon die מכילתא zu dem Satz 2. B. M. 23, 6.: לא תטה משפט אבינך בריבו: רשע וכשר עומדין לפניך בדין שלא תאמר הואיל ורשע הוא אטה עליו את הדין ת"ל לא תטה משפט אבינך בריבו הוא אבין במצות, Charakter-Mangel sei dort auch unter אבין verstanden. Was dort nun הכר פנים heißt, heißt hier נשא פנים. Wir haben schon 2. B. M. 23, 1., bemerkt, wie נשא פנים im Gerichte das Aufnehmen der Persönlichkeit der Parteien in den Kreis seiner Gedanken und Erwägungen, eine Berücksichtigung der Persönlichkeit und nicht bloß der Sache bedeutet.

Hier wird nun gewarnt, der socialen Stellung der Parteien eine Berücksichtigung im Urtheil und in der Behandlung vor Gericht zu schenken, selbst nicht aus wohlmeinenden Rücksichten, die außergerichtlich ihre sittliche Bedeutung haben mögen. Es steht ein Reicher und ein Armer, und zwar ein דל, ein „Herabgekommener" (siehe zu 2. B. M. 2, 32.), somit ein verschämter Armer vor Gericht, sage da nicht: עני הוא זה הואיל ואני והעשיר הזה חייבים לפרנסו אזכני ונמצא מתפרנס בנקיות לכך נאמר לא תשא פני דל. ich sowohl wie dieser Reiche, wir sind beide verpflichtet für diesen Armen zu sorgen, ich will ihn daher seinen Prozeß gewinnen lassen, so bekommt er ohne Almosenbeschämung was er bedarf, darum ist gesagt: Berücksichtige nicht einen verschämten Armen. (ת"כ).

ולא תהדר פני גדול. הדר ist dem Charakter oder der Stellung gebührende achtungsvolle Ehrenbezeugung. Vergl. והדרת פני זקן (V. 32.). Kommt daher ein großer חכם und ein ganz gewöhnlicher Mensch vor Gericht, so darf der Richter dem Großen nicht mit der ihm sonst gebührenden Ehre begegnen, damit der Andere nicht von vorn herein in Vertretung seines Rechts eingeschüchtert wird, vielmehr hat er sich bis zu gefälltem Urtheile jeder Begrüßung, sowohl des Einen als des Andern zu enthalten (רמב"ם הל' סנהדרין 20, 4.). So dürften auch die Worte des ת"כ z. St. von äußerer Behandlung zu verstehen sein: שלא תאמר עשיר הוא זה בן גדולים הוא זה לא אביישנו ואראה בבישתו עד כמה שאני מביישו לכך נאמר לא תהדר פני גדול, sage nicht, dies ist ein Reicher, er ist von so großer Familie, ich will ihn nicht beleidigen und sein beleidigtes Gefühl mit ansehen, wie lange müßte ich ihn auch so beleidigt stehen lassen, darum ist gesagt: לא תהדר פני גדול. Auch רמב"ם daf. scheint diese Stelle so verstanden zu haben, nicht aber wie ק"א, der sie auch auf eine Begünstigung im Urtheil bezieht.

einen Blinden lege kein Strauchelwerk, und fürchte dich vor deinem Gotte, ich Gott.	לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל וְיָרֵאתָ מֵּאֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה׃
15. Thut nicht Unrecht im Gerichte! Schenke einem Herabgekommenen nicht Berücksichtigung und einem Großen nicht bevorzugende Ehre: nach Recht richte deinen Nächsten.	15. שני (חמישי) לֹא־תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט לֹא־תִשָּׂא פְנֵי־דָל וְלֹא תֶהְדַּר פְּנֵי גָדוֹל בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עֲמִיתֶךָ׃
16. Gehe nicht als Herumträger	16. לֹא־תֵלֵךְ רָכִיל בְּעַמֶּיךָ

Aehnliches, — wer, wie immer, מחזיק ידי עוברי עברה, durch Thun und Lassen Menschen in Uebung des Unrechts bestärkt und fördert, (רמב"ם הל' רוצח, 12, 14.), wer den Andern — z. B. ein Vater seinen erwachsenen Sohn — zum Zorn reizt, so daß er sich in Leidenschaft vergißt (Moed Katan 17, a. Kiduschin 32, a.), — alle diese übertreten dieses Verbot. Damit ist denn das ganze große Gebiet des materiellen und sittlichen Heils des Nächsten unserer Vorsicht anvertraut. Wir haben unsere Vor-, Ein- und Umsicht unserem Nächsten zu Gute kommen zu lassen, so daß er durch unsere Schuld Nichts thue, wodurch er an materiellem oder sittlichem Heile Schaden leide. —

ויראת מאלקיך אני ד', und mit allem Diesem haben wir uns nicht vor menschliches Tribunal, vor Menschen-Urtheil, sondern unter Gottes, des Allwissenden, Allschauenden Auge gestellt zu fühlen, dessen Allgegenwart uns die sich selbst überwachende und richtende Gewissenhaftigkeit lehrt. (ת"כ) והרי הדבר מסור ללב שנאמר ויראת מאלקיך אני ד'.

V. 15. 16. Die in diese beiden Verse niedergelegten Aussprüche warnen vor Mißbrauch und Pflichtvergessenheit, wo das Glück und die Ehre des Nächsten in unsere Hände gelegt ist.

Die Gesammtheit zuerst: לא תעשו עול במשפט, sie soll die Stellung, die ihr den Einzelnen gegenüber durch die Institution des Gerichts eingeräumt ist, nicht zu Gewalt und Willkühr mißbrauchen; denn das ist עול. Wie אָוֶן der Mißbrauch von און, der Mißbrauch der Kraft und des Vermögens ist, so ist עָוֶל der Mißbrauch von עול, der Ueberordnung, der höheren Stellung (synonym mit עלה, daher davon עול: jung, noch im Aufsteigen begriffen, wie עלה Blatt von עלה). עול במשפט ist Mißbrauch der Rechtsinstitution. משפט ist das angewandte צדק, das angewandte Recht und die dadurch hergestellte Rechtsordnung. Es ist dies der höchste Zweck der Gesellschaft, dessen Verwirklichung hat sie die Macht der Gesammtheit zu Gebote zu stellen. Ein Mißbrauch der Form der Rechts zur Verwirklichung des Unrechts oder auch nur zur chikanösen Verschleppung des Rechts ist: עול במשפט (רמב"ם הל' סנהדרין 20, 6.)

Daher dann für jeden einzelnen Richter die Mahnung: לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול, vielmehr: בצדק תשפט עמיתך. Diese drei Sätze fordern die völlig gleiche Behandlung der Parteien vom Richter. 5. B. M. 1, 17. heißt es allgemein לא תכירו פנים

14. Fluche keinem Tauben und vor

.14 לֹא־תְקַלֵּל חֵרֵשׁ וְלִפְנֵי עִוֵּר

Eigenthum fliegen und Nahrung holen. So der Begriff: אסמכתא, daß Nichts von dem Eigenthum des Anderen angeeignet werden dürfe, was dieser nur hypothetisch zugesagt, wenn sich annehmen läßt, er habe die Zusage nicht mit voller Entschiedenheit, und nur gethan weil er sich auf das Eintreffen des Gegentheils „verlassen" (סמך). Unter diesen Begriff fallen verschiedene Kategorien Wetten-, Spiel-, und Geschäfts-Arten — אסמכתא לא קניא. (Siehe Ch. M. 207, 370.) — Wenn ferner der gerichtliche Begriff גזלה erst mit einem Peruta-Werth (— פרוטה = dem Gewichte ½ Gerstenkorns Silber Ch. M. 88, 1. —), beginnt, Dinge jedoch, auf welche Niemand einen Werth legt, z. B. ein Strohhalm, ein Holzsplitter, nicht darunter fallen, so soll man sich gleichwohl auch deren enthalten und z. B. keinen Strohhalm oder Holzsplitter vom Bündel oder Zaun des Anderen zum Zahnstocher nehmen; denn, fügt das Wort der Weisen als Motiv hinzu, wollte jeder der Passanten sich Solches erlauben, würde der Eine bald sein Bündel und der Andere seinen Zaun einbüßen. (Ch. M. 359, 1.).

V. 14. לא תקלל חרש וגו׳. Die bisherigen Sätze lehrten das Sich-Fernhalten von Schädigung des Nächsten an seinem Eigenthume aus Eigennutz. Diese Sätze lehren in zwei Aussprüchen das Fernbleiben von Schädigung des Nächsten überhaupt im weitesten Umfange.

Zuerst: לא תקלל, nicht einmal im Wort — wie ohnmächtig es auch sei — soll der Wunsch eines Heil-Verlustes — das ist ja קללה, von קלל: Gewicht verlieren — über den Anderen ausgesprochen werden. Drückt sich doch im Fluch die ganze Bosheit der Gesinnung aus, die nur durch Ohnmacht sich verhindert sieht, Verderben über den Nächsten herbeizuführen. Dies Verbot לא תקלל ist ganz allgemein. Die Beifügung: חרש ist keine Beschränkung, sondern eine Erweiterung des Verbots. Selbst wenn der Andere es nicht hört, somit das fluchende Wort nicht einmal die Wirkung hat ein schmerzliches kränkendes Gefühl in Dem hervorzurufen, dem es gilt, findet das Verbot statt. (Schebuoth 36, a. רמב״ם, Hil. Sanhedrin 26, 1.). Nicht minder ist das gegen sich selbst gerichtete Fluchen, מקלל עצמו, untersagt (das.). —

Ein Satz von folgenreichster Bedeutung ist aber:

ולפני עור לא תתן מכשול, er warnt vor Unvorsichtigkeit in Handeln und Reden wodurch irgendwie das materielle oder sittliche Wohl des Nächsten gefährdet werden könnte. Unter עור ist nicht nur der körperlich Blinde, sondern auch der in irgend einer Beziehung geistig oder sittlich Blinde, durch Leidenschaft geblendete, verstanden. Nicht daher nur wer einem körperlich nicht Sehenden einen Stein in den Weg legt, auch wer um Rath gefragt, עצה שאינה הוגנת, einen unrechten Rath ertheilt (ת״כ), — wer Mittel darreicht, Wege bahnt, die zum Unrecht gebraucht werden können, מושיט כוס יין לנזיר, er reicht einem Nasir Wein, (Peßachim 22, b.), verkauft an Verdächtige Waffen (Aboda Sara 15, b.), verkauft בגד שאבד בו כלאים, Zeug in welchem sich unkenntlich שעטנז befindet so daß dadurch Jemand unbewußt zur Gesetzübertretung kommen kann (das. 55, b.) und

Vorenthalten des Tagelöhnerlohnes, begriffen sei, so, daß wer dem Arbeiter seinen Lohn vorenthalte, עובר עליו בשני לאוין, ein doppeltes Verbot, das specielle, die Lohnvorenthaltung verbietende לא תעשוק שכר עני ואביון (5. B. M. 24, 14.), und das allgemeine לא תגזול übertrete. Ebenso heißt es (das. 111, a.): זה הוא עושק זהו גזל ולמה חלקן הכתוב לעבור עליו בשני לאוין. לא תעשוק und לא תגזול fallen eigentlich begrifflich zusammen, beide sind sie ein gewaltthätiges Entziehen des dem Anderen Gebührenden; das Gesetz scheidet sie, damit der sich dagegen Versündigende zwei Verbote übertrete. Nicht daher um gemeinen Raub zu verbieten steht hier לא תגזול, — hätte es ja dann auch unmöglich seine Stelle nach לא תעשוק gefunden; ist bereits עושק verboten, geschweige denn גזל, — vielmehr steht hier ולא תגזול in unmittelbarem Zusammenhange mit לא תעשוק und darauf folgt לא תלין als Steigerung hinsichtlich erarbeiteten Lohns: nicht nur direktes gewaltthätiges Entreißen, jedes bloße Vorenthalten des dem Nächsten Gebührenden soll dem jüdischen Gewissen so viel als gemeiner Raub gelten. Hinsichtlich des Arbeitslohns tritt aber noch die Steigerung ein, daß לא תלין וגו׳, daß nicht einmal über Nacht bis zum Morgen der mit Eintritt der Nacht fällig gewordene Tage-Lohn vorenthalten bleiben dürfe.

כל הכובש שכר שכיר, heißt es daher B. M. 111, a., wer den Lohn eines Tagelöhners vorenthält, übertritt fünf Verbote und ein Gebot: עובר משום בל תעשוק את רעך ומשום בל תגזול ומשום בל תלין ומשום בל תעשוק שכיר עני ומשום ביומו תתן שכרו ומשום לא תבוא עליו השמש (5. B. M. 24, 14. 15.).

Das Verbot לא תלין enthält die Verpflichtung, den Lohn innerhalb der Tageszeit zu zahlen, mit welcher oder in welcher er fällig geworden: für den bis zur Nacht verpflichteten Tagarbeiter bis zum Morgen, שכיר יום גובה כל הלילה, für den bis zum Morgen verpflichteten Nachtarbeiter bis zum Abend, שכיר לילה גובה כל היום, für den Stunden-Arbeiter bis zu Ende des Tageszeit, in welcher er die Arbeit beendet, שכיר שעות גובה כל היום או כל הלילה (das. 110, b. 111, a.). Der Fall unseres Textes spricht vom Tagarbeiter, der 5. B. M. 24, 15. besprochene vom Nachtarbeiter. Unter dem Begriff פעולת שכיר liegt aber nicht nur der Lohn des Tagelöhners, sondern auch קבלנות: Accordarbeit und שכר בהמה וכלים: Sachen-Miethlohn, somit jede Bezahlung für uns aufgewandter Arbeitskraft oder uns zur Benutzung vermietheter Sachen, also überhaupt: Kraft- und Sachen-Miethlohn. Die Uebertretung des Verbots findet aber nur Statt, wenn der Zahlungspflichtige um Zahlung angesprochen worden und ihm die Zahlung möglich ist, es heißt: אתך לרעתך אתך שיש אתך, אתך (das. 112, a.).

Wie hier der Begriff גזלה in עושק und כובש שכר שכיר erweitert ist, so ist auch schon die bloß momentane Aneignung fremden Eigenthums, z. B. die momentane Benutzung desselben ohne Erlaubniß des Eigenthümers — שואל שלא מדעת הבעלים —: גזלה (Ch. M. 359, 5.). Auch eigenmächtiges Pfänden seines Schuldners wird das. (6.) גזלה genannt. Auch die Benutzung eines Gegenstandes mit Bewilligung des jetzigen Besitzers ist untersagt, wenn man weiß, daß er nicht der rechtmäßige Eigenthümer ist (das. 369, 2.). Durch Bestimmung der Weisen hat der Begriff גזלה für jüdische Gewissen noch eine weitere Ausdehnung erhalten. So: מפריחי יונים, die Warnung Tauben da ausfliegen zu lassen, wo sie fremde Tauben mit heimbringen und in den eigenen Schlag einnisten; ebenso die Mahnung Tauben nur in solcher Oertlichkeit zu halten, von wo sie nicht in fremdes

13. Vorenthalte deinem Nächsten Nichts und übe keinen Raub, nicht übernachten soll bei dir der erarbeitete Lohn eines Tagelöhners bis zum Morgen.

13. לֹא־תַעֲשֹׁק אֶת־רֵעֲךָ וְלֹא תִגְזֹל לֹא־תָלִין פְּעֻלַּת שָׂכִיר אִתְּךָ עַד־בֹּקֶר׃

---

jedem unserem gegenwärtigen Momente gegenwärtig sein, um nach dessen Ergebniß über den kommenden zu entscheiden, so prüft Er jeden gegenwärtigen Pulsschlag um danach den kommenden zu gewähren, zu versagen, — freudvoll, leidvoll zu gestalten, — so hegen wir alle unsere Gefühle, denken alle Gedanken, reden alle Worte, üben wir alle unsere Thaten vor Ihm, so ist in jedem Augenblicke die Wahrheit unseres Wesens, sein sittlicher Werth oder Unwerth, vor Ihm offenbar, und der Gedanke an Ihn, vor dem wir alle Gefühle hegen, alle Gedanken denken, alle Worte reden, alle Thaten üben, der Hinaufblick in Sein Auge, das Bewußtsein Seiner heiligen Nähe und Seines prüfenden Blickes hat die Heiligung unseres ganzen Wesens zu bewirken, die der Heiligkeit Seines Wesens gemäß ist, und die für unsern Verkehr mit Menschen diejenige Gewissenhaftigkeit, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Treue in vor Gott bestehender Aechtheit erzeugt, die Er von allen Denen fordert, in denen er die Seinen erblicken will, und die sich die Seinen nennen. —

V. 13. 14. Nachdem in dem vorangehenden Absatz die allgemeinen Grundsätze der Rechtlichkeit und Aufrichtigkeit proklamirt sind, folgen in diesen beiden Versen einige Consequenzen für Einzelfälle, welche die Tragweite jener allgemeinen Prinzipien veranschaulichen.

לא תעשק את רעך ולא תגזול. עשק, verwandt mit חשק ,חשך ,חזק ,אזק, die alle ein Fest= und Zurückhalten und eine sich darin äußernde Stärke bedeuten, heißt עשק ein Vorenthalten Dessen, was einem Anderen gebührt. Es wird jedoch immer mit dem Accusativ der Person construirt, und scheint daher in Bildung dieses Begriffes mehr die rechtswidrige Benachtheiligung der Person durch Vorenthalten des ihr Gebührenden hervorzutreten. Es ist ein Fesseln und Zurückhalten der Person von dem Besitze und Gebrauche ihres Eigenthums. Jede Nichtbefriedigung einer an uns gestellten gerechten Forderung ist daher עושק. Baba Mezia 111, a. wird selbst das bloße Hinhalten mit der Befriedigung einer solchen, das Nichtpromptzahlen, wenn es uns jetzt möglich ist, das Sagen: לך ושוב ומחר אתן ויש אתך, Prov. 3, 28., als עושק begriffen; das. 110, b. jedoch wird dies als eine besondere nicht unter עושק begriffene Warnung: כל תשהא aufgefaßt.

ולא תגזול. גזל im eigentlichen Sinne heißt: Jemandem mit Gewalt Etwas entreißen, rauben. Baba Mezia 61, a. wird jedoch darauf hingewiesen, wie das Verbot des „Raubes" schon durch andere Gesetzesstellen implicite gegeben sei, und es dazu nicht noch dieses Ausspruchs bedürfe — fügen wir hinzu, daß auch schwerlich das Verbot gemeinen Raubes eine Stelle im Kapitel von der „Heiligung des Lebens" gefunden hätte — und wird daher dort gelehrt, daß unter dem לא תגזול unserer Stelle das כובש שכר שכיר, das

das Heil eines Jeden eine unvergleichlich höhere und folgenreichere Bedeutung hat als der Werth, der sich an den Besitz eines materiellen Gutes knüpft, so gewiß ist der Wahrheitsdiebstahl ein noch weit verderblicheres Verbrechen als der Sachendiebstahl. Schmeichler, die dem Nächsten die wichtigste Wahrheit, die Wahrheit der Selbsterkenntniß stehlen, Heuchler, die ihr ganzes Selbst zu Einer großen Lüge falschmünzen, gehören zu den verwerflichsten Kategorien der durch לא תשקרו aus dem jüdischen Gesellschaftsverkehr gebannt sein sollenden Charaktere. Wie ferner אמת nicht nur die logische, sondern auch die praktische Wahrheit: die Treue bedeutet, so heißt auch שקר die Untreue, die Nichterfüllung eines gegebenen Wortes, בנים לא ישקרו (Jes. 63, 8.) und sonst, und לא תשקרו איש בעמיתו umfaßt auch die Warnung: täuscht nicht durch leere Versprechungen, haltet Wort Einer dem Anderen.

Endlich ולא תשבעו בשמי לשקר: mißbraucht nicht die Berufung auf meine zwischen Mensch und Mensch richtende Gegenwart zur Bestätigung der Lüge — alle diese Verbote sind implicite zugleich die אזהרות, die warnenden Verbote der bereits anderweitig in ihren Straffolgen besprochenen gemeinen Verbrechen des Diebstahls, des Ableugnens und des Meineides. Allein sie sind in der Pluralanrede an die Gesammtnation in allen ihren Gliedern gerichtet, um auch diejenige Unredlichkeit, Unwahrhaftigkeit, Unwahrheit, Unzuverläßigkeit, und so auch denjenigen Schwur-Mißbrauch in das warnende Verbot mitzufassen, die, weit über die Einzelerscheinungen gemeinverbrecherischer Handlung hinausgehend, so Sitte und Uebung einer nationalen Gesammtheit werden können, daß mit ihrer allgemeinen Verbreitung das Bewußtsein ihres den heiligen Menschencharakter schändenden Unrechts schwindet — darum schließen diese Sätze, die bis dahin an die Volksgemeinde als עם, als Gesellschaft in allen ihren Gliedern nach Innen gerichtet waren, indem sie nun diese Volksgesellschaft als גוי, als Einheit nach Außen zusammenfaßt, und zu dem jüdischen Volk unter Völkern spricht: וחללת את שם אלהיך, als Träger Seines Namens hat dich Gott in die Mitte der Völker gesendet, als Sein, als Gottesvolk sollst du den Völkern das Muster einer von Gott auf Recht und Wahrheit und Treue gebauten Gemeinschaft vor Augen führen. Wenn du dich mit Unredlichkeit, Unaufrichtigkeit, Unwahrheit, Unzuverlässigkeit und meineidigem Schwurleichtsinn befleckest, so entweihst du den Namen, den du trägst, so tödtest du die Gottesanerkennung, deren Herold und Thatenpriester du sein sollst —

אני ד׳! רש״ל zu ב״מ 61, a. תוספ׳ בד״ה שתולה וכו׳ spricht die Meinung aus, überall, wo ein Gesetz die Schlußworte: אני ד׳ habe, da solle damit jedem Versuche Menschen betrügender Täuschung entgegengetreten, und diejenige Gewissenhaftigkeit erzielt werden, die der Gedanke an Gott, den Alles schauenden Allgegenwärtigen, bewirkt. Damit wäre in der That aus der unerschöpflichen Fülle der diesem Gottesnamen innewohnenden Wahrheiten eine Seite hervorgehoben, die sich als unmittelbares Correlat des Begriffes ergeben dürfte, den wir als Grundanschauung des mit diesem Namen uns vergegenwärtigten Gottesgedankens anzudeuten wagen zu dürfen geglaubt. Läßt dieser Name uns Gott ב״ה als Denjenigen denken, der jeden kommenden Moment unseres Daseins nach unserem Erziehungsbedürfniß zur Heiligung und zum Heile giebt und gestaltet, ist Er es, dem wir jeden kommenden Moment zu verdanken haben: so muß Er ja

וְחִלַּלְתָּ אֶת־שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה׃

meinem Namen zur Lüge; du würdest den Namen deines Gottes entweihen, ich Gott.

---

warnt hier das sein Volk heiligende Gotteswort. In seinem Geschäfts- und Gesellschaftsverkehr:

לא תגנבו, soll „unrechtmäßigen Vortheil erhaschende Schlauheit" nicht die Parole sein: denn das ist der Begriff von גניבה in weiterem Sinne. Verwandt mit כנף: verhüllen, sind Heimlichkeit und Rechtswidrigkeit ihre wesentlichen Merkmale. Wo daher Schlauheit, dem Anderen unbewußt, einen ihm zukommenden Werth auch nur einer Peruta, etwa eines Hellers, entzieht und sich zuwendet, da ist vor Gott ein Diebstahl geschehen und sein לא תגנבו gebrochen. Ja, es erläutert das Wort der Weisen z. St. in ת"כ: לא תגנבו על מנת למקט לא תגנבו על מנת לשלם כפל ולא על מנה לשלם די וה׳ בן בג בג אומר לא תגנוב את שלך מאחר הגנב שלא תראה גונב, d. i. selbst nicht zum Scherz, aus Neckerei, sollen wir uns eine Entwendung erlauben, selbst nicht um dem Bestohlenen dadurch den doppelten, vier- und fünffachen Ersatzvortheil zukommen zu lassen, sollen selbst nicht unser eigenes uns entwendete Eigenthum durch heimliche Entwendung wieder an uns bringen um auch den Schein einer גניבה zu meiden, oder wie es in Beziehung auf den Scherz- und Neckerei-Diebstahl im ח"מ heißt: הכל אסור כדי שלא ירגיל עצמו בכך, der rechtschaffene Jude übt sich nicht in Diebesschlauheit.

Und wie aus dem Geschäftsverkehr, so bannt Gottes Wort: לא תגנבו auch aus dem Gesellschaftsverkehr jede Schlauheit, jede auf גניבה דעת, auf „Meinung- und Gesinnungsdiebstahl" berechnete Täuschung. Der rechtschaffene Jude erwirbt sich das Herz und die gute Gesinnung seiner Mitmenschen, aber er „stiehlt" sie ihnen nicht. Jede Handlung, jede Aeußerung, durch welche wir Andere in einem höheren Grade als wir in Wirklichkeit verdienen uns geneigt und dankbar machen, ist als גניבה דעת verwerflich. (Chulin 94.).

ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו. כַּחֵשׁ ist das Leugnen einer uns gegenüber behaupteten Wahrheit. Verwandt mit כעס, כעשׂ, dem Empörtwerden über ein wahrgenommenes Unrecht, heißt כחש im Piel eben ein solches Empörtwerden bei dem Andern durch Leugnen hervorrufen. Auch לא תכחשו regelt ebenso sehr unsere Aufrichtigkeit im Geschäfts- wie im Gesellschaftsverkehr. Nicht durch Rücksicht auf unser Interesse sollen hier wie dort unsere Aeußerungen geleitet werden. Im Geschäft wie in der Gesellschaft soll Jeder uns zur Steuer der Wahrheit aufrufen können und des Zugeständnisses des Wahren selbst zu unserem eigenen Nachtheil im Voraus sicher sein.

שֶׁקֶר, Lügen, umfaßt nun das ganze große Gebiet der Lüge, die aus dem Geschäfts- und dem Gesellschafts-Verkehr die Wahrheit, die Erkenntniß der Dinge und Verhältnisse wie sie sind, diese Grund-Basis alles Wohles und aller Pflichttreue verscheucht und das Wort, dieses Unterpfand der göttlichen Menschenwürde, der göttlichen Menschenbestimmung, das Zaubermittel alles socialen Heileswirkens, in sein Gegentheil, in ein Werkzeug des Unheils und des Verbrechens verkehrt. כחש ist der Wahrheits-Raub, שֶׁקֶר der Wahrheitsdiebstahl, und so gewiß wie die Erkenntniß der Wahrheit für die sittliche Aufgabe und

11. Nicht sollt ihr stehlen, und ihr sollt nicht leugnen und ihr sollt nicht lügen Einer wider den Anderen.

12. Und ihr sollt nicht schwören bei

11. לֹא תִּגְנֹבוּ וְלֹא־תְכַחֲשׁוּ וְלֹא־תְשַׁקְּרוּ אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ׃

12. וְלֹא־תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי לַשָּׁקֶר

---

verpflichtet, und so zu Einer von Rechtsachtung und Liebespflicht getragenen, Gott heiligen Gesammtheit eint.

Mit den Fundamentalsätzen der Familie und des Individuums, mit כבוד אב ואם und שבת beginnt diese Grundlegung zur Lebensheiligung, und der Fundamentalsatz der socialen Gesellschaft, der jüdische צדקה-Begriff, das Liebes-Recht und die Liebes-Pflicht ist der Schlußstein dieses Grundes. Bedeutsam ist dieses sociale Fundament in Einer Gruppe mit dem „gottesdienstlichen" שלמים- und פגול-Gesetze verwoben. Auf dem Boden des von Gott getragenen jüdischen Lebens sind das sogenannt Religiöse und das Sociale keine Gegensätze, sind nicht einmal verschiedene nebeneinander geordnete Theile eines höheren Ganzen, gehören vielmehr in wesentlicher, organischer Einheit zusammen, wie Wurzel und Baum, wie Blüthe und Frucht. אוהב את המקום אוהב את הבריות spricht die jüdische Wahrheit, in dem Zuge zu Gott ist der Zug zu Seiner Menschheit mit eingeschlossen, auf demselben Fundament, in welchem die reine שלמים-Freude des von Gott gewährten Glückes wurzelt, wurzelt auch die Recht- und Liebespflicht für das Glück des Nächsten —

V. 11. 12. Im Anschluß an die in dem vorigen Verse gegebene sociale Grundlegung folgen nun einige Sätze aus dem socialen Katechismus des Gott heiligen Volkes. לא תגנבו, לא תכחשו, לא תשקרו, לא תשבעו sind — im Gegensatz zu dem folgenden לא תעשק u. s. w. — in der Mehrheitsanrede gefaßt und charakterisirt sich eben darin der Begriff ihrer Bedeutung. לא תגנוב, לא תכחש, לא תשקר, לא תשבע בשם ד' לשקר wäre wie im Dekalog an den Einzelnen gerichtet und spräche von Verbrechen des Diebstahls, der Lüge und des Meineides, deren Unterlassung sicherlich nicht erst in das Kapitel der קדושה, in das Kapitel socialer Heiligung gehörte. Man ist noch sehr wenig von einem קדוש, wenn man nur kein Dieb und kein Meineidiger ist. Allein an die Pluralität der nationalen Gesammtheit gerichtet, kann es auch gar nicht diese groben Verbrechen im Auge haben, die ja nie, nicht nur nicht von allen, nicht einmal von einer großen Mehrheit einer Nation geübt werden, ja geübt werden können, die in jeder Volksgesellschaft nur vereinzelte Erscheinungen bilden, zu deren Unterdrückung von selbst sich die Gesammtheit als Staat wappnet. Vielmehr ist hier von solcher גנבה, solchem שקר, solcher שבועת שקר, von solcher Unrechtlichkeit, Unaufrichtigkeit und Schwurgeläufigkeit die Rede, die allerdings den ganzen Geschäfts- und Gesellschafts-Verkehr einer Nation so durchdringen, ja so zum herrschenden Nationalcharakter werden können, daß sie, weil allgemein geübt, das Brandmal entehrender Schlechtigkeit verlieren, ja zu einer preis- und ruhmwürdigen Kunst erhoben werden — und doch vor Gott ebenso wie der gemeine Diebstahl, die gemeine Lüge, der gemeine Meineid verworfen bleiben. Vor ihnen

und in der Verbindung mit -ל, -אל: נתקו כפות רגלי הכהנים אל החרבה Josua 4, 18.: ein Entfernen von Einem Standpunkte und sofortiges Uebergeben zu einem anderen): ein vom reinen Verbot-Charakter gelöstes und in ein Gebot übergehendes Verbot. Es wird auch לא תעשה שיש בו קום עשה genannt. Ein solches לאו הניתק לעשה ist z. B.: לא תותירו וגו׳ והנותר וגו׳ באש תשרפו (2. B. M. 12, 10.) לא תקח האם על הבנים שלח תשלח את האם (5. B. M. 22, 7.) und sonst. Durch diese Ueberleitung eines Verbots in ein Gebot wird die absolute Strafbarkeit desselben alterirt. Mit der Erfüllung des nach der Uebertretung obliegenden Gebotes entfällt die sonstige Strafe. Makkoth 15, b. ff. sind über dieses Verhältniß zwei Auffassungen. Nach der einen ist nur die Folge der Uebertretung an das Gebot geknüpft, das Verbot ist übertreten und strafbar, allein man kann der Strafe durch Erfüllung des Gebotes entgehen; diese Auffassung wird durch die Formel: קיימו ולא קיימו ausgedrückt, die Strafe ist von Erfüllung oder Nichterfüllung des nunmehr obliegenden Gebotes abhängig, das עשה ist תקונו של לאו, ist ein Wiedergutmachen der Uebertretung. Nach der anderen ist die Uebertretung selbst an das Gebot geknüpft, sie ist erst vollendet, und daher auch erst strafbar, wenn man nach Uebertretung des Verbotes auch die Erfüllung des Gebotes vereitelt, z. B. das betreffende Objekt vernichtet; diese Auffassung wird durch die Formel: ביטלו ולא ביטלו ausgedrückt, die Vollendung des Verbrechens, daher auch die Strafe, ist von Vereitelung oder Nichtvereitelung der Geboterfüllung bedingt. Die erste Auffassung ist die recipirte.

Diese Verpflichtung zu לקט שכחה ופאה liegt jedem Ackerbesitzer, also auch dem Armen von seinem Felde auf. Er muß von seinem Felde diese Gerechtsame anderen Armen überlassen (Chulin 131, a. b.).

Erwägen wir, daß פאה מן התורה kein שיעור למטה, keine Minimalgränze hat, somit selbst mit dem Geringsten die Pflicht erfüllt wäre, daß das Vorhandensein der anderen Spendenverpflichtungen dem Zufall überlassen ist, so können diese Gesetze unmöglich eine materielle Versorgung der Armen direkt bezwecken. Muß doch der Arme selbst sein לקט שכחה פאה ועוללות von seinem Acker und Weinberg anderen Armen lassen! Vielmehr ist es offenbar, daß diese Gesetze sofort bei der Erndte, in dem Augenblick, der dem Menschen über Das, was die Natur für ihn geleistet und was er mit seiner Arbeit nun heimführt, das stolze und so folgenreiche Wort „mein" in den Mund legt, jeden Bürger des Nationalganzen erinnern und von ihm eine Bekenntnißthat fordern sollen, daß dieses „Mein" für Jeden zugleich die Pflicht der Sorge für die bedürftigen Anderen einschließt, daß Acker und Weinberg nicht nur für ihn ihren Ertrag geliefert (פאה ועוללות), und daß seine Hand nicht nur für ihn zu arbeiten habe (לקט ופרט), daß im heiligen Gottesstaate die Sorge für „Arme und besitzlose Fremde" nicht einem mehr oder minder lebhaften sympathischen Mitgefühle, nicht einer mehr oder minder lebhaft vorschwebenden Angst vor der aus der Verzweiflung der Armen dem Besitze des Besitzenden drohendenen Gefahr, kurz nicht dem Mitleid und nicht der Klugheit überwiesen sein soll, sondern zu einem von Gott ertheilten Recht für die Armen und zu einer von Gott geregelten Pflicht für die Besitzenden erwächst, von Gott, der über Alle sein: אני ד׳ אלקיכם ausspricht und damit Allen die gleiche Vertretung in Seiner Persönlichkeit sichert, Alle mit Einer Liebe und Einem Recht umfaßt, sie Alle zu gleichem Recht und gleicher Liebe

כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי יְהֹוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

den Beeren-Abfall deines Weinbergs nicht auflesen; dem Armen und dem Fremden sollst du sie lassen; Ich, Gott, euer Gott.

---

selbst wenn ihn der Arme dazu als seinen שליח bestellt hätte, obgleich sonst selbst ohne ausdrückliche Bestellung Jeder zu Gunsten des Anderen als sein Stellvertreter für ihn ein Rechtsobjekt erwerben kann, זכין לאדם שלא בפניו, weil er hier חב לאחרים ist, weil er hier durch seine Intervention andere Gleichberechtigte beeinträchtigt, und תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה und keine durch einen Anderen, (nicht für sich Berechtigten,) vollzogene Beschlagnahme zu Gunsten Eines Gläubigers Rechtsgültigkeit hat, wo noch andere Gläubiger vorhanden sind. Wohl aber kann Ein Armer für den anderen Armen diese Feld-Armenspenden auflesen und sind sie sofort mit seinem Auflesen Eigenthum des Anderen, für welchen er sie aufgehoben, ebenso wie auch Einer mit Rechtsgültigkeit für den Anderen einen Fund aufheben kann: המגביה מציאה לחבירו קנה חברו, beides aus dem Rechtsgrunde: מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, eine Rechtsbefugniß, die man für sich ausüben kann, kann man auch rechtsgültig zu Gunsten eines Andern ausüben. (Baba Mezia 9, b. 10, a.). — Es fließt ferner aus dem wiederholten תעזוב אותם, daß selbst wenn das Verbot: לא תכלה, übertreten worden, die Gerechtsame der Armen nicht verloren gegangen, vielmehr: לא הפריש מן הקמה יפריש מן העמרים לא הפריש מן העמרים יפריש מן הכרי, und wenn, nach dem von רבא (Themura 4, b. ff.) aufgestellten Kanon: כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, daß eine vom Gesetz verbotene Handlung keine rechtsgültigen Folgen haben könne, dies sich von selbst versteht, so geht aus den wiederholten תעזוב-Ausdrücken hervor, daß diese Pflicht selbst nicht durch zeitweilige Preisgebung (הפקר) des ganzen Feldes umgangen werden könne, vielmehr המפקיר כרמו והשכים לבקר ובערו חייב בפרט וכו׳, und, daß selbst eine bleibende völlige Umgestaltung des Stoffes שנוי שאינו חוזר לברייתא, שנוי דלא הדר, die sonst den sachlichen Anspruch verloren gehen läßt, שנוי קונה (siehe zu K. 5, 24.), hier den Armen ihr Recht aufrecht erhält, und selbst wenn bis zur Teigbereitung פיאה nicht gegeben wäre, מפריש מן העיסה ונותן לו (Baba Kama 94, a. תוספ׳ das.).

Die Beachtung dieser Gerechtsame der Armen vom Felde ist somit hier durch ein Verbot und ein Gebot zur Pflicht gemacht. לא תכלה, לא תלקט, לא תעולל verbietet an die letzte Ecke, an den Schnitt- und Winzer-Abfall, an die in der Traubenbildung zurückgebliebenen Beeren Hand zu legen; לעני ולגר תעזוב אותם gebietet, sie den Armen und Fremdlingen zu überlassen, und zwar ist dieses Gebot nicht nur מעיקרא משמע, nicht nur als gleichzeitig mit dem Verbot obliegende Pflicht, nicht etwa also zu fassen, לא תכלה כי׳ לא תלקט וכו׳, nicht abschneiden, nicht auflesen u. s. w., sondern lassen sollst du אם תעזוב die Feldecke u. s. w.; sondern: השתא משמע, vielmehr nachdem das Verbot übertreten ist tritt für ihn das Gebot ein, das widerrechtlich Genommene für die berechtigten Armen wieder hinzulegen. (Joma 36, b.) Ein solches Verbot, auf dessen Uebertretung eine gebietende Pflicht folgt, heißt לאו הניתק לעשה (von נתק, losreißen, נתוק וכרות K. 22, 24.

10. und deinem Weinberg die unfertigen Trauben nicht entnehmen und

10. וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט

---

halten läßt in לקט das Aufnehmen von Gegenständen erkennen, die sonst ihrer Beschaffenheit und Lage zufolge uns entgehen würden. Daher insbesondere das Aufsammeln vereinzelt liegender Dinge, das Pflücken vereinzelt stehender Kräuter und Blumen u. s. w. לקט קציר sind daher im Momente des Schnittes der Sense oder der Hand vereinzelt entfallende Aehren. Eine oder zwei zugleich entfallende Aehren werden als vereinzelt betrachtet und fallen unter den Begriff לקט, drei jedoch schon nicht (Pea 6, 5.). Solche vereinzelt deinem Schnitt entfallende Aehren לא תלקט, sollst du nicht auflesen.

V. 10. וכרמך לא תעולל. עולל: פיעל von עול oder עלל. Wie עויל, עולל und עולל der noch junge, in Entwickelung begriffene Mensch heißt, so heißt עוללה, ונשאר בו עוללות Jesaias 17, 6. die Frucht, die in ihrer Bildung zurückgeblieben ist, die nicht zur vollen Entwickelung gelangt ist. Beim Weinberg heißen so die Beeren, die nicht zur Traubenbildung gekommen. Der פיעל: עולל heißt nun wie סקל, דשן: dem Weinberg die עוללות entnehmen. Bei der Weinlese dürfen nur „Trauben" abgeschnitten werden, Beeren aber, die vereinzelt geblieben ohne zu einem Ansatz von Traubenbildung gelangt zu sein, sollen stehen bleiben. Es ist dies eine Pflicht, die beim Weinberg zu der פאה=Pflicht hinzukommt. Pea 7, 4. wird als Merkmal von עוללות angegeben: כל שאין לה לא כתף ולא נטף. An der vollendeten Traube gehen aus der Mittelaxe nach verschiedenen Seiten kleine Zweige mit Beeren tragenden Verästelungen aus, die nach unten immer weniger werden, bis zuletzt die kleinen Zweige aufhören und die Beeren unmittelbar aus der Axe hervorgehen. Sitzen nun die Beeren so gedrängt, daß die oberen auf den unteren lasten, von den unteren gleichsam auf den Schultern getragen werden, so heißen die Verzweigungen und Verästelungen: כתף, und die dicht nach einander aus der Axe hervorwachsenden Beeren am unteren Ende der Traube heißen: נטף. Wo beide Merkmale fehlen, heißen die Beeren: עוללות. (Siehe ר"ש zu Pea das. und כ"מ zu הל' מתנות עניים 4, 17.).

ופרט כרמך לא תלקט, פרט, verw. mit פרד u. s. w., einzelne während des Abschneidens abgefallene Trauben, ist bei כרם ganz Das, was לקט bei Getreide.

לעני ולגר תעזב אותם. Wiederholt steht bei diesen מתנות עניים nicht תתן אותם, sondern hier und K. 23, 22.: תעזב אותם und 5. B. M. 24, 20, 21.: לגר ליתום ולאלמנה יהיה, ebenso wie bei der dort V. 19. noch ferner ertheilten Pflicht der שכחה. Es steht nämlich bei diesen מתנות עניים: עוללות, פאה, שכחה, לקט, die טובת הנאה, d. h. die Dispositionsberechtigung nicht den בעלים zu. Es hat der Eigenthümer des Feldes nicht das Recht diese Abgaben von seinem Felde unter die Armen zu vertheilen. Ja er hat nicht das Recht auch nur Einem Armen Etwas davon zu geben; vielmehr תעזב אותם, er muß sie frei auf seinem Felde für jeden beliebigen Armen lassen. Während z. B. schon מעשר עני המתחלקת בתוך ביתו, das Armen=Zehnte, das im Hause zur Vertheilung kommt, יש בו טובת הנאה לבעלים (Chulin 131, a.). Es kann daher auch weder er, noch ein anderer Begüterter für einen Armen Etwas von diesen Feld=Armenspenden in Besitz nehmen,

Landes schneidet, sollst du die Ecke deines Feldes nicht vollends abschneiden, und sollst das Aufzulesende deines Schnittes nicht auflesen;

לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט׃

---

gewachsen vollends aberndten. Er soll einen Theil auf seinem Felde unberührt lassen, und zwar zunächst am Ende des Feldes. Dieses stehen zu lassende Pflichttheil, so wie die Verpflichtung dazu heißt: פאה. Die Verpflichtung erstreckt sich auf alle Boden-Erträgnisse, die unter den Begriff קציר fallen, d. h. auf alle Boden- und Baum-Früchte, in denen die eigentliche Jahres-Erndte des Landes erblickt wird. Die Merkmale dieses Begriffes sind, daß es אוכל: Nähr-Pflanzen, also z. B. nicht Farbstoffe, — נשמר: gehegte, nicht wildwachsende, nicht הפקר, (die auch schon durch den Begriff שדך ausgeschlossen sind, da שדה, lautverw. mit צדה, ein Stück Land ist, durch welches der Mensch Erderzeugnisse „einfängt"), — daß גדולו מן הארץ, daß sie mit ihrem Wachsen lediglich auf die Erde angewiesen sind, also z. B. nicht כמהים ופטריות, nicht Schwämme, Pilze, die auch zu ihrem Wachsen nicht der Erde, sondern nur der Feuchtigkeit bedürfen, und z. B. auch auf feuchtem Holz u. s. w. gedeihen, — daß לקיטתו כאחת: daß sie zu gleicher Zeit reifen und auf Einmal eingeerndtet werden, also z. B. nicht תאנים, Feigen, und ähnliche Baumfrüchte, die nach und nach abgepflückt werden, — endlich, daß sie מכניסו לקיום, daß sie nicht zum augenblicklichen Genuß, sondern zur Aufbewahrung eingebracht werden, also z. B. nicht ירקות, Kräuter. כלל אמרו בפיאה כל שהוא אוכל ונשמר וגידולו מן הארץ ולקיטתו כאחת ומכניסו לקיום (Peah 1, 4. Sabbath 68, a.). Alle diese Merkmale zusammen bezeichnen Früchte, in deren Gewinnst קציר ארצכם, die eigentliche Errungenschaft vom Lande zum Bewußtsein kommt. Ja nach תוספ' und ר"ש das. wäre מן התורה die Pea-Pflicht nur auf דגן תירוש ויצהר, auf Getreide, Wein und Oelbäume beschränkt und die Ausdehnung auf andere Boden- und Baum-Früchte nur דרבנן. Die פאה-Pflicht gehört übrigens מדאוריתא zu den דברים שאין להם שיעור, zu den Gesetzesobjekten für welche מן התורה kein Maaß bestimmt ist. Es giebt מן התורה für פאה kein שיעור למטה und kein שיעור למעלה, keine Minimal- und keine Maximal-Gränze. Mit dem geringsten Quantum, das man auf jedem seiner Felder von jeder Fruchtart stehen läßt, hat man מן התורה seine Pflicht erfüllt, und wenn Einer will, kann er, nachdem er Eine Aehre von seinem Felde geschnitten, das ganze übrige Feld zu פאה bestimmen, so daß es unter diesem Titel ganz den Armen zufällt und der תרומה ומעשרות-Pflicht nicht unterliegt (Pea 1, 1. Nedarim 6, b. ראש und תוספ' das.). מדרבנן ist dafür jedoch ein שיעור למטה, eine Minimalbestimmung gegeben: אין פוחתין לפאה מששים, nicht weniger als ein Sechszigstel des Ertrags läßt man als פאה auf dem Felde stehen (Pea 1, 2.). Es ist dies das Minimum; allein es wird erwartet, daß man je nach der Größe des Feldes, nach der Menge der Armen und nach der Fülle des Ertrags — לפי רוב השדה ולפי רוב עניים ולפי רוב הענוה (Letzteres wie ענבה, oder nach der Größe seines bescheidenen, selbstlosen Sinnes) — ein Mehreres thue. (Pea das. siehe ר"ש und רמב"ם).

ולקט קצירך לא תלקט. לקט: die Verwandtschaft mit לכד, fangen, erobern, an-

קֹ֥דֶשׁ יְהוָ֖ה חִלֵּ֑ל וְנִכְרְתָ֛ה הַנֶּ֥פֶשׁ הַהִ֖וא מֵעַמֶּֽיהָ׃

9. וּֽבְקֻצְרְכֶם֙ אֶת־קְצִ֣יר אַרְצְכֶ֔ם

tragen; denn er hat das Heiligthum Gottes entweiht; es wird diese Seele aus ihres Volkes Kreisen entwurzelt.

9. Und wenn ihr die Erndte eures

---

in ihm ganz eigentlich die Bedeutung der זביחה gipfelt, und daher זביחה und אכילה im engen zeitlichen Zusammenhange gehalten werden muß, also, daß nicht nur was wirklich über diese Zeit hinaus ungenossen geblieben, נותר, zu verbrennen ist, sondern daß wenn auch nur האכל יאכל וגו׳, wenn auch nur in dem Moment der זביחה eine zeitliche Trennung der אכילה von der זביחה beabsichtigt worden — מחשבת חוץ לזמנו — das ganze Opfer פגול wird, und von Demjenigen, der נותר, das wirklich außerzeitlich von der זביחה getrennt Gewordene, oder פגול, das nur durch beabsichtigte Trennung der זביחה von der אכילה verworfen Gewordene ißt, die schwerste, mit כרת verpönte Heiligthums-Entweihung begeht. נותר, d. i. אכילה ohne זביחה, ist Sanktionirung uncontrolirten Sinnengenusses, פגול, d. i. זביחה ohne אכילה, ist polytheistischer אלילים-Wahn, Beides ist blasphemirende Umkehrung des Gottesheiligthums in sein Gegentheil, ist חילול קודש ד׳, אוכליו עונו ישא. (Ueber פגול, נותר und פסול siehe ausführlich zu K. 7, 16, ff., wo auch unsere Stelle im Zusammenhange mit der dortigen erläutert worden.)

Wie bedeutsam steht hier gleich im Eingang des קדושה-Kapitels als drittes Fundamentalgesetz das שלמים-Opfer mit seinen נותר- und פגול-Gesetzen! Wie ist damit die jüdische Heiligkeit des Lebens charakterisirt als ebenso fern von einer „Tödtung des Fleisches", als von unbeherrschter Hingebung an Sinnengenuß! Eltern-Ehrfurcht und Sabbath-Heiligung sind die Erzieher zum heiligen Leben, ein reines Gottbewußtsein die Seele desselben, שלמים, die Durchgeistigung und Durchsittlichung selbst unserer sinnlichen Lebensfreude, daß selbst der Tisch unseres heiter frohen Familienlebens zum Gottesaltar werde und wir selbst genießend zu Gott aufschauen, das ist die Blüthe der jüdischen Lebensheiligung, die aber sofort, wenn sie ächt ist, die sociale Frucht brüderlicher Liebespflicht zeitigen muß. Zu שלמים gehören מתנות עניים. Wer vor Gott sein und seines Hauses Wohlstand froh genießen will, der muß in dieser Gottesnähe des eigenen Glückes frei geworden sein von jeder egoistischen Engherzigkeit, die nur sich und die nächsten Seinen zu den Ihrigen rechnet, in dem muß der jüdische צדקה-Geist lebendig werden, der in jedem von Gott gesegneten Glückestheil zugleich die Schuldanweisung erblickt, nach Kräften damit auch aller Derer Heil mit bauen und fördern zu helfen, die noch nicht שלמים sind, die noch an vollem Glück und an Lebensheiterkeit darben.

V. 9. ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה וגו׳, bedeutsam ist der Wechsel des Numerus. Das Land ist in tiefem Grunde das Land der Gesammtheit, ist auch nach der Theilung Keinem für egoistisch ausschließenden Selbstzweck verliehen, es ist ארצכם selbst in dem Momente, in welchem Jeder den Ertrag seines Antheils an dem gemeinsamen Boden einheimst, und es ihm ganz eigentlich שדך wird. Darum לא תכלה פאת שדך לקציר, darum soll auch Keiner das auf seinem Antheil Gewachsene als für ihn allein

5. Und wenn ihr Gott ein Friedensmahlopfer schlachtet, so schlachtet es zum Ausdruck eures Willens.
6. Am Tage eures Schlachtens soll es auch gegessen werden und auch am anderen Tage; was bis zum dritten Tage übrig bleibt soll in Feuer verbrannt werden.
6. Wenn es hat am dritten Tage gegessen werden sollen, so ist es ein Verworfenes, es wird darin nicht ein Entsprechen des göttlichen Willens erblickt.
8. Wer es ißt hat seine Sünde zu

5. וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים
לַיהוָה לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ׃
6. בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת
וְהַנּוֹתָר עַד־יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ
יִשָּׂרֵף׃
7. וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם
הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה׃
8. וְאֹכְלָיו עֲוֺנוֹ יִשָּׂא כִּי־אֶת־

---

schaffenden Wahns am schlagendsten hervortritt. Es sind Gebilde, die jeden Augenblick umgeformt werden können. Wir haben diesen Subjektivismus jedes gröberen oder feinern Heidenthums bereits zum מעשה עגל 2. B. M. 32, 1. dargestellt. Weder plastisch noch speculativ hat der Mensch, haben die Menschen, hat die Menschheit erst ihre Götter oder ihren Gott zu schaffen. Gott ist das Gegebene, ja, das einzige absolut Gegebene, der einzige wahrhafte „אני". Es hat der Mensch nicht von sich aus seinen Gott, sondern von Gott aus sich zu begreifen und zu gestalten. Denn Gott ist nicht nur nicht „אליל", keine dem Menschen-Dasein, Wirken und Gedeihen feindliche Macht, Er ist's vielmehr, in dessen ewigem Sein unser zeitliches Dasein wurzelt, aus dessen freiem persönlichen Willen und freier schöpferischer Macht unsere Freiheit, unsere Persönlichkeit, all unser sittlichfreies Wollen und Vollbringen stammt, und der uns nicht nur Einmal mit diesen höchsten Gütern des Lebens und Strebens ausgestattet, sondern der als ד' jeden gegenwärtigen und kommenden Moment unseres Lebens und Strebens giebt und segnet, in unserem gesegneten Gedeihen und in der Blüthe unserer sittlichen Vollendung eben die Verwirklichung seines Willens erblickt, und darum als ד' אלקינו ist, für dieses höchste, seligste Ziel unseres Seins all unser Thun regelt und all unsere Geschicke lenkt und in Dem auch, was er uns verbietet und versagt, ja, gerade oft in Dem seine höchste uns fürsorgende Liebe bewährt: אני ד' אלקיכם.

V. 5–8. וכי תזבחו וגו'. Wenn wir daher im Gefühle ungetrübten Glückes שלמים-Opfer bringen, so soll dabei keine Spur jenes heidnischen Wahns vorwalten, als gälte es, die dem ungestörten Menschenglück neidische Gottheit durch freiwillige Opferung mit unserem ungestörten glücklichen Zustande auszusöhnen; nicht Gottes Bedürfniß, unserem Bedürfniß gilt das Opfer: לרצנכם תזבחהו, gelobender Ausdruck unseres Willensvorsatzes zu sein ist unserer Opfer Bestimmung. (Vergl. Kap. 1, 3.).

ביום זבחכם יאכל וגו' וגו', und so wenig ist im Schlachten des Opfers eine Ertödtung, eine Vernichtung gemeint, daß vielmehr אכילה, der frohe Genuß des Opfers vor Gott im häuslichen Familienkreise wesentlich mit zu den Zwecken des Opfers gehört,

Guß machet euch nicht; Ich, Gott, euer Gott.

מַסֵּכָה לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם אֲנִי יְהֹוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

---

ginnen in die Arme führen. Solchen Vorstellungen sollt ihr in euren Gottesgedanken keinen Eingang gewähren. Für eure Gedankenrichtung soll es keine mit Göttermacht bekleidete menschenfeindliche Wesen geben. Die Idee ihrer Existenz sollt ihr bei euch nicht aufkommen lassen. Daher (Sabbath 149, a.): דיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה משום שנאמר אל תפנו אל האלילים מאי גמרא אמר ר׳ חנן אל תפנו אל מדעתכם, d. h. Götterbilder zu betrachten ist untersagt denn es heißt: Räumt den Gottesgedanken nicht weg aus eurem Sinne. (Siehe ערוך unter פן). Es wäre da das אל תפנו von פנה in der Bedeutung von אנכי פניתי הבית (1. B. M. 24, 31.) zu nehmen, wo פנה der Aufnahme von Gegenständen zugewendet, dafür bereit sein heißt (— siehe 1. B. M. zu 24, 31. —) wovon das rabbinische פנוי: ledig und פנאי: Muße, und hieße unser Satz: Gebet keinen Raum (in euren Gedanken) versagenden Mächten. Der Begriff: Räumen, setzt aber voraus, daß der Raum bisher von einem anderen Gegenstand eingenommen war, der ist nach ר׳ חנן hier der Gottesgedanke. Er soll unser Inneres stets und ganz erfüllen und selbst nicht durch eine augenblickliche Betrachtung von אלילים daraus auch nur vorübergehend verdrängt werden.

ואלהי מסכה וגו׳. Ueber die Auffassung der אלהי מסכה kann man zweifelhaft sein. Auf den ersten Blick würde man nur an die Bedeutung der Wurzel נסך: gießen, denken und in אלהי מסכה Götter aus Guß erkennen. In der That findet sich auch נסך für das Gießen eines Götterbildes: הפסל נסך חרש (Jes. 40, 19.). Nachdem jedoch die Form מַסֵּכָה ganz entschieden auch für: Decke und Schutz vorkommt, והמסכה צרה כהתכנס (Jes. 28, 20.) ולנסך מסכה ולא רוחי (das. 30. 1.) so auch קשות הנסך (4. B. M. 4, 7.) — auch in מַסֶּכֶת, dem Aufzug beim Gewebe tritt der Begriff übergießen und überdecken in נסך zusammen hervor, siehe zu 3. B. M. 13, 47. — dürfte es nicht fern liegen אלהי מסכה als Schutzgötter aufzufassen. Es würde dann namentlich hier die gegensätzliche Zusammenstellung klar hervortreten. Die Wahn-Vorstellung von אלילים, von dem Menschengedeihen feindlichen Göttergewalten, hat das andere Wahnbedürfniß von אלהי מסכה, von schützenden Göttergebilden erzeugt. Ihr aber: Glaubet nicht an die Existenz von אלילים und machet euch keine אלהי מסכה, Ich allein bin zugleich ד׳ und אלקיכם, bin Der, dem zugleich euer Vertrauen und eure Furcht ausschließlich zugewandt sein soll, der euch mit seiner Liebe segnet und mit seiner Gerechtigkeit Rechenschaft von eurem Verhalten und Verwalten seines Segens fordert.

Gleichwohl scheinen Stellen wie הבטחים בפסל האומרים למסכה אתם אלהינו (Jes. 42, 17.) mehr für die stoffliche Bedeutung: gegossene Bilder zu sprechen. אלהי מסכה wären dann Götter aus Guß und stünden hier überhaupt für von Menschenhänden geschaffene Götter. אלילים wären die Götter in der Vorstellung, אלהי מסכה deren plastische Darstellung. Irren wir dann nicht, so ist dann אלהי מסכה deßhalb als allgemeine Bezeichnung für Göttergestaltungen gewählt, weil eben darin der Subjektivismus alles götter-

4. Wendet euch nicht zu den verneinenden Göttern und Gottheiten aus

4. אַל־תִּפְנוּ אֶל־הָאֱלִילִם וֵאלֹהֵי

---

dem Kindesgehorsam gegen Eltern gezogen ist. יכול, heißt es in ת״כ, אם אמר לו אביו ואמו לעבור על אחת מכל המצות האמורות בתורה ישמע להם ת״ל ואת שבתותי תשמרו כולכם חייבין בכבודי, du könntest meinen, selbst wenn Eltern die Uebertretung eines göttlichen Gesetzes forderten, dürfest, ja müssest du gehorchen, darum heißt es sofort: und meine Sabbathe hütet, ihr Alle, Eltern wie Kinder, seid meiner Ehre verpflichtet. Eben ja nur als bestelltem Herolde des göttlichen Willens hat Gottes Gesetz dem Elternwillen eine solche Hoheit ertheilt. Naturgemäß tritt auch der Eltern Wille vor Gottes Willen zurück. Es ist hier der שבת, als Ursprung und Basis der ganzen jüdischen Bestimmung, exempflificatorisch für das ganze göttliche Gesetz gefaßt, wie er denn ja auch das ewige, sprechendste Zeichen unserer Huldigung Gottes über all unser Schaffen im Gebiete der Natur und der Menschengesellschaft ist. Erst indem das jüdische Kind seine Eltern „Sabbath halten" sieht, lernt es aus der Eltern Beispiel sich und seine Welt gehorsam Gott zu Füßen legen, führt der Gehorsam gegen Eltern zum Gehorsam gegen Gott. כבוד אב ואם ist der lebendige „Sabbath" für Kinder, und der Sabbath ist geistiger Vater und Mutter für Alle. Beide sind sie die Erzieher des jüdischen Menschen zu Gott. Es heißt aber hier nicht wie im Dekalog im Singular תירא, תשמור, sondern תיראו, תשמרו. Nicht nur von Einzelnen sollen diese beiden Grundinstitutionen der jüdischen Gesittung ihre Huldigung finden; durch כבוד אב ואם und שבת erhält der ganze jüdische Nationalcharakter sein Gepräge. Durch sie wird Gott „unser Gott", in ihnen tritt unsere Gotteshuldigung zu Tage, und so lange diese beiden Säulen der jüdischen Lebensheiligung aufrecht stehen, so lange hat überhaupt unser ganzes Verhältniß zu Gott seinen Boden, so lange spricht Gott: אני ד׳ אלקיכם. Die Erfahrung der Zeiten lehrt auch, daß die Erschütterung Einer dieser Säulen nicht ohne Erschütterung der anderen bleibt —

V. 4. אל תפנו אל האלילים. Während לא, von לאה ermüden, ermatten, kraftlos werden, die Verneinung überhaupt, auch die Verneinung des Seins, bedeutet, drückt אַל, von אלל, nur die Verneinung des Wollens und Sollens aus. Nie kann daher אַל mit dem Präteritum oder Präsens verbunden werden. אלל ist somit der Begriff der Versagung, daher אַלְלַי der Schmerzausdruck versagter Wünsche. So אם רשעתי אללי לי (Job 10, 15.) wörtlich: wenn ich gegen Gottes Willen gefrevelt, so kann ich nicht auf Erfüllung meiner Wünsche rechnen, so warten nichts als Versagungen mein. אלילים sind nun versagende Mächte, es ist der heidnische Gottesbegriff, der zunächst in seinen Göttern dem Gedeihen des Menschen-Willens feindliche Mächte fürchtend verehrte. Sich selbst überlassen fühlt der Mensch sich überall an der Gränze seiner Macht, sieht sich überall mit seinem Begehren und Wollen im Kampf mit höheren Gewalten, denen er die Gewährung abringen, oder abschmeicheln muß, eine Anschauung und ein Bedürfniß, die mehr als alles Andere die Götter des Heidenthums und deren Kult erzeugten und noch heute der jüdischen Gottes-Wahrheit fremd gewordene Gemüther heidnischem Wahn und Be-

3. Ehrfürchtet jeder seine Mutter und seinen Vater und meine Sabbathe hütet; Ich, Gott, euer Gott.

3. אִ֣ישׁ אִמּ֤וֹ וְאָבִיו֙ תִּירָ֔אוּ וְאֶת־שַׁבְּתֹתַ֖י תִּשְׁמֹ֑רוּ אֲנִ֖י יְהוָ֥ה אֱלֹהֵיכֶֽם׃

---

euer Wesen das Charaktergepräge seiner Heiligkeit zeige. (מחקה wie מְחֻקֶּה על הקיר Jechesk. 8, 10.)

Die Sätze dieses Kap. sind deutlich durch den V. 2. 3. 4. 10. 25. 31. 35. 36. sich findenden Schluß: אני ד' אלקיכם in ebenso viele Gruppen gesondert, wovon die Gruppen 11—25. 26—31. durch die Schlußworte einiger Sätze: אני ד', wieder in besondere Absätze getheilt sind.

Drei Fundamentalsätze bilden die Grundsäulen unserer Heiligung, sie betreffen: Eltern und Sabbath (V. 3.), die Reinheit unseres Gottbewußtseins (V. 4.), die Reinheit und sociale Fruchtbarkeit unserer Gottesbeziehungen (V. 5—10.).

V. 3. א״ש אמו ואביו תיראו וגו', Mutter und Vater-Ehrfurcht und Sabbath-Heiligung, das sind die Erzieher und Leiter des jüdischen Menschen zur jüdischen Lebensheiligung von seiner Wiege bis zum Grabe. יראת אם ואב ist der erste Schritt zur קדושה. Es ist dies nicht Ehrfurcht vor Vater und Mutter, wie wir in unserer Sprache gezwungen sind diesen Begriff wieder zu geben, und das leicht als ein Gefühl und eine Gesinnung gefaßt werden kann, die uns in Gegenwart der Eltern erfüllen sollen; יראה את־ ist vielmehr die stete Vergegenwärtigung einer Persönlichkeit und ihres für uns maßgebenden Willens (— ירא ist das geistige קרא, sich in's Bewußtsein rufen —), ihre allererste und wesentlichste Bethätigung besteht im Gehorsam, in vollständiger Unterordnung des eigenen Wollens unter den Willen Dessen, auf den die יראה gerichtet ist. Wir haben schon zu כבד את אביך ואת אמך im Dekalog (2. B. M. 20, 12.) die Bedeutung der Eltern anzudeuten versucht, welcher sie ihre hohe Stellung im Gottesgesetze verdanken. Wir haben sie nicht nur als die Vermittler des physischen Daseins, sondern als die Vermittler der jüdischen Bestimmung, als die Ueberlieferer der Geschichte und des Gesetzes aus Gottes Händen an jedes kommende Geschlecht begriffen, und haben uns gesagt, daß nicht das Maaß des von Eltern an Kinder Geleisteten, sondern die Größe und Hoheit der Bestimmung, die Gott den Eltern in Beziehung zu den Kindern ertheilt hat, es ist, in deren Namen Gottes Gesetz sein כבד את אביך ואת אמך spricht. Es ist Gott und der göttlichen Geschichts- und Gesetzoffenbarung, denen in der Eltern-Ehre und Ehrfurcht der Tribut der Ehre und Ehrfurcht gezollt wird. Hier, im Kapitel der קדושה, tritt diejenige Seite der Kindespflicht gegen Eltern hervor, die in allererster Linie: „Gehorsam" heißt. Die Ueberordnung des Eltern-Willens über den eigenen Willen, das heitere Aufgeben des Eigen-Willens um der Eltern Willen ist die erste, früheste und nachhaltigste Uebungsschule der Selbstbeherrschung, die den jungen Menschen aus dem ihn bindenden Triebleben zur Herrschaft über die Willenstriebe, zur Befreiung des Göttlichen im Menschen, zur sittlichen Freiheit führt, deren Meisterschaft eben den Charakter des קדוש bildet. Und bedeutsam steht unmittelbar ואת שבתותי תשמרו in einem Ausspruche mit כבוד א״וא zusammen. Es ist damit zuerst die einzige Gränze gewiesen, die

תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְהֹוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

heilig sollt ihr sein; denn heilig bin Ich, Gott, euer Gott.

---

ist an sich gut oder schlecht. Zu heilvollen, Gottes Willen auf Erden vollbringenden Zwecken sind sie ihm alle verliehen. Das göttliche Gesetz weist ihnen ein positives Ziel und eine negative Gränze an. Im Dienste dieses gottgewiesenen Zieles und innerhalb dieser von Gott gezogenen Gränze ist Alles heilig und gut. Abgewandt von diesem Ziele und außerhalb dieser Gränze beginnt das Gemeine und Schlechte. Virtuosität in dieser höchsten sittlichen Menschenkunst wird aber, wie in jeder Kunst, nur durch Uebung gewonnen, durch Uebung des sittlichfreien Willens vorhandene Neigungen zu beherrschen. Nicht aber das Gebiet des Unerlaubten ist mit diesen Uebungen zu betreten, wo ein Mißlingen schon Unrecht geschehen ließe, sondern auf dem Gebiete des Erlaubten hat sich der sittliche Willensvorsatz zu erproben und zu kräftigen, und an Machtübungen über erlaubte, dem unerlaubten verwandte Neigungsbefriedigungen sich die Meisterschaft zu erwerben, alle Kräfte und Anlagen sich für die reine Erfüllung des göttlichen Willens unterthänig zu machen. Das ist die von Jedem nach seiner individuellen Eigenthümlichkeit, still, nur ihm bewußt, im eigenen Innern am eigenen Innern durchzumachende sittliche Uebungsschule, deren Aufgabe die Weisen: פרישות, Enthaltsamkeit, nennen, und Jebamoth 20, a. in die Formel fassen: קד״ש עצמך במותר לך, erwirb dir die Heiligung deines Wesens auf dem Gebiete des dir Erlaubten. פרישות ist noch nicht קדושה, aber es ist eine Vorstufe zur Heiligkeit, wie die Aboda Sara 20, b. von Rabbi Pinchas b. Jair mitgetheilte Stufenleiter sittlicher Vollendung lehrt.

„כי קדוש אני ד׳ אלקיכם": die Ursache, daß ihr heilig sein könnet, und der Grund, weßhalb ihr heilig sein sollt, liegt darin, daß קדוש אני ד׳ אלקיכם, daß Ich קדוש bin, der ד׳ אלקיכם ist. Die קדושה, die von euch in sittlicher Freiheit anzustrebende Heiligkeit, ist in absolutester Wahrheit Attribut meines Wesens, und als ד׳ habe ich euch mit meinem Hauche einen Antheil an dieser Freiheit gegeben, und gebe euch fort und fort Kraft und Beistand zu allem Guten. In קדוש אני ד׳ liegt die Ursache eurer Fähigkeit zur קדושה. Und קדוש אני ד׳ אלקיכם, und derselbe der euch diese Fähigkeit zur קדושה verleiht, der ist auch derselbe, der אלקיכם ist, der der Lenker eurer Geschicke ist und der Leiter eurer Thaten sein will, der euch zur קדושה verpflichtet und von der Lösung dieser Pflicht eure Geschicke abhängig macht. In קדוש אני ד׳ אלקיכם liegt der Grund eurer Verpflichtung zur קדושה. Ja, wie es in ת״כ heißt: קדושים תהיו וגו׳ לומר אם מקדישים אתם עצמיכם מעלה אני עליכם כאלו קדשתם אותי, d. h. indem ich euer Gott bin, indem ihr mich euren Gott nennt und ich euch mein Volk nenne, hängt die Heiligung meines Namens im Kreise der Menschheit von der Heiligung eurer Sitten und eures Wandels ab. Durch eure Heiligung verkündet ihr meine Heiligkeit den Völkern. אבא שאול אומר פמליא למלך ומה עליה להיות מְחַקָּה למלך, die Umgebung des Königs hat das Sittengepräge des Königs zu tragen, d. h. eure Gottes-Nähe bedingt nicht nur, daß euer Wesen nicht im Widerspruch mit der Heiligkeit seines Wesens stehe, sondern, daß

2. Sprich zur ganzen Gemeinde der Söhne Jisrael's, und sage ihnen:

2. דַּבֵּ֞ר אֶל־כָּל־עֲדַ֧ת בְּנֵֽי־יִשְׂרָאֵ֛ל וְאָמַרְתָּ֥ אֲלֵהֶ֖ם קְדֹשִׁ֣ים

Gesittung, und setzt אם, die Mutter, voran. Denn nur wo der Mann das rechte Weib in gottgebilligter Ehe sich zugesellt, nur da finden die Kinder die rechte „Mutter" — die allererste „Bedingung" alles geistig sittlichen Menschthums — und nur da erzeugt sich das jüdische Verhältniß von Kindern zu Eltern, die Seele jenes Familienlebens, in welchem die Kinder zu Gott erblühen und alle Keime socialer Tugenden von der Wiege an die wirkungsreiche Wartung und Pflege finden. Darum sind auch diejenigen Aussprüche socialer Anforderungen, die in diesem משפטים-Kapitel charakteristisch neu enthalten sind, wie wir sehen werden, vorzugsweise Charakter-Tugenden, die die Aufrichtigkeit, Gewissenhaftigkeit, Brüderlichkeit, Versöhnlichkeit, die die Nächstenliebe als schützende und heilschaffende Genien des socialen Lebens einführen, deren Pflege keine Institution staatlicher Gewalt erzielen, deren Verletzung kein menschlicher Richter erreichen kann, deren Herrschaft rein nur durch den Charakter ihrer Glieder bedingt ist. Wenn es aber Etwas giebt, worin Beachtung oder Nichtbeachtung der עריות-Gesetze ihre heilvolle oder unheilvolle Bedeutung bewähren, so ist es die Charakter-Anlage der unter dem Einfluß der einen oder der anderen ihre Zukunft antretenden Menschenkeime.

V. 2. דבר אל כל עדת בני ישראל. Nur noch bei Ertheilung des allerersten Jsrael gewordenen Gesetzes, des Gebotes des Peßachopfers (2. B. M. 12, 3.), finden wir in ähnlicher Weise ausdrücklich den Auftrag, das Gesetz an die ganze Gemeinde auszusprechen. Es findet sich dies sonst bei keinem anderen Gesetzesabschnitte außer hier, und wohl dürfte in bedeutsamer Weise gerade die Anforderung: קדושים תהיו, die Anforderung der absolut höchsten Stufe sittlicher Menschenvollendung ausdrücklich an Jeden gerichtet sein. Kein Stand, kein Geschlecht, kein Alter, keine Geschickeslage schließt von dieser Berufung zum sittlich Höchsten aus, und an Keinen ist dieser Ruf in's Besondere gerichtet; קדושים, „heilig," sollen wir Alle sein.

קדושה, das absolute Bereitsein für alles Gute, setzt eine solche Durchsittlichung des ganzen Wesens voraus, daß dessen Gegensatz, die Hinneigung zum Schlechten keine Stätte mehr darin habe. Das Wort der Weisen im ת"כ, das die Anforderung קדושים תהיו durch פרושים תהיו erläutert, hebt eben diese negative Seite des Begriffs hervor und weist damit zugleich auf die Arbeit hin, die Jeder von uns an sich selber zu vollbringen hat, der das ihm gesteckte hohe Ziel der קדושה erreichen will. קדושה ist der Produkt der vollendeten, sie dem göttlichen Willen bereitstellenden, Herrschaft des göttlichen, sittlich freien Menschenwesens, über alle seine Kräfte und Anlagen und die damit verbundenen Reize und Neigungen. Diese Herrschaft über sich selbst, absolut die höchste von einem Menschen zu übende Kunst, besteht nicht in Vernachlässigung, Verkümmerung, Ertödtung, Vernichtung irgend einer Kraft und Anlage. Nicht eine einzige aller dem Menschen verliehenen Kräfte und Anlagen, von der geistigsten bis zur sinnlichsten aller sinnlichen herab,

יט 1. וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר:

Kap. 19. 1. Gott sprach zu Mosche:

Bestimmungen hervorgegangen, die שניות genannt werden. Es sind dies solche Verwandtschaftsgrade, die, wegen ihrer Aehnlichkeit und leichten Verwechslung mit den vom Gesetze verbotenen, מדרבנן verboten sind. Siehe Jebamoth 21.

מחקות התועבות, geschlechtliche Ausschweifungen hatten unter der kanaanitischen Bevölkerung nicht nur aufgehört תועבות zu sein, sondern sie hatten sogar eine durch Sitte und Religionskultus sie heiligende Sanktion erhalten, sie waren חוקות geworden, חלפו חוק, wie Jesaias 24, 5. die Zeit einer ähnlichen allgemeinen Entartung schildert: sie haben das Gesetz in sein Gegentheil umwandelt, d. h.: sie haben Unsittlichkeit zum Gesetz erhoben.

קדושים·

Kap. 19, 1. קדושים: אחרי מות, מצורע, תזריע, שמיני, צו, ויקרא! Zur Verwirklichung des aus dem unter Cherubimfittig ruhenden Gottes-Worte zu erzielenden sittlichen Lebens-Ideales, wie es im משכן und in den קרבנות der Abschnitte ויקרא und צו symbolische Vergegenwärtigung gefunden, müssen erst unter dem טומאה וטהרה-, מאכלות אסורות- und עריות-Regime der Abschnitte שמיני bis אחרי מות Menschen gezeugt und gezeitigt, geboren und genährt und erzogen sein, ehe zu ihnen gesprochen werden kann: קדשים תהיו כי קדוש אני ד׳ אלהיכם, seid heilig, denn Ich euer Gott bin heilig! In unmittelbarem Anschluß an das vorangegangene עריות-Kapitel folgt hier in kurzen Grund-Sätzen der Abriß eines heiligen jüdischen Lebens. Es sind die Grundzüge der משפטים eines unter dem Gottesrecht erblühenden socialen Lebens, auf welche gleich im einleitenden Worte der עריות-Gesetzgebung im Zusammenhange mit den חוקות hingewiesen ward und immer wieder und wieder hingewiesen wird — (K. 18, 4, 5, 26. 19, 37. 20, 22.) — augenfällig um zu sagen, daß nur in einem Volke, dessen Dasein in dem Boden dieser חוקות wurzelt, das Recht, die Selbstlosigkeit, die Bruderliebe, wie sie Gott fordert und wie sie allein das Menschen-Heil begründen, Verwirklichung erwarten dürfen. Spricht ja dieses משפטים-Kapitel nicht nur durch den Schlußsatz ושמרתם וגו׳ (V. 37.), verglichen mit V. 26. des vorigen und V. 22. des folgenden Kapitels, die Zusammenhörigkeit dieser Kapp. aus, sondern dieses Kap. erscheint geradezu als Einschaltung innerhalb der עריות-Gesetzgebung. Offenbar nämlich ist das 20. Kap. die unmittelbare Fortsetzung des 18. Erwägen wir dazu, daß der größere Theil der in diesem 19. Kap. enthaltenen Gesetze bereits anderweit ausgesprochen ist, so dürften wir wohl in der Auffassung nicht irren, es solle hier, wie im vorigen Kap. der negative Gegensatz zu den חקות התועבות einer kanaanitischen Welt, so hier der positive Gegensatz eines socialen Lebens gezeichnet werden, wie es nur auf dem Gottesboden eines sittenreinen geschlechtlichen Lebens sich erbauen läßt. Darum beginnt dies Kapitel auch mit כבוד אב ואם, dem Grundstein aller social menschlichen

30. Darum hütet das euch von mir zur Hut Uebergebene, daß Nichts von den abscheulichen Satzungen, die vor euch in Uebung waren, geschehe, auf daß ihr nicht unrein durch sie werdet; Ich, Gott, euer Gott.

30. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־מִשְׁמַרְתִּי
לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת מֵחֻקּוֹת הַתּוֹעֵבֹת
אֲשֶׁר נַעֲשׂוּ לִפְנֵיכֶם וְלֹא תִטַּמְּאוּ
בָּהֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃ פ

---

schlechtlichen Sittenreinheit unter das Rechts-Auge Gottes. Einige der hier verbotenen geschlechtlichen Verbrechen sind חייבי מיתות בית דין (siehe K. 20.). Alle aber werden sie hier mit der von Gott zu vollziehenden כרת-Strafe bedroht. Sie tritt ein wo sich das Verbrechen dem menschlichen Gerichte entzieht, und sie trifft הנפשות העושות, bei jeder Uebertretung beide Geschlechter in gleichem Maaße. (ת"כ). Wie hier in Beziehung auf כרת alle עריות zusammengefaßt sind, הוקשו זה לזה, so werden auch andere bei Einer derselben ausgesprochene gesetzliche Eigenthümlichkeiten durch diese zusammenfassende Gleichstellung (היקש) auf Alle übertragen. So hinsichtlich der Nullität von קידושין einer ערוה: (Kidduschin 67, b.): הוקשו כל העריות כולם לאחות אשה מה אחות אשה לא תפסי בה קידושין אף כל עריות כולם לא תפסי בם קידושין, und sonst.

V. 30. ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות וגו'. משמרתי ist die uns von Gott übertragene Gesetzeshut. Das Gesetz ist ein uns anvertrautes Gut, und jeder von uns ist sein שומר, sein bestellter Wächter, und zwar haben wir es in allererster Linie gegen uns selbst zu hüten, haben es vor Verletzung durch unsere absichtlichen oder unabsichtlichen Verirrungen zu schützen. Es heißt nun nicht: ושמרתם את משמרתי ולא תעשו וגו', sondern: ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות וגו'. Offenbar heißt dies: hütet die euch von mir übertragene Gesetzeshut dergestalt, daß ihr nicht dazu kommt das Gesetz zu übertreten. Das heißt aber nichts Anderes, als: unterlasset nicht nur jede Gesetzübertretung, sondern unterlasset auch Alles, was euch zur Uebertretung des Gesetzes führen könnte. Oder, wie dies Jebamoth 21, a. und Moed Katan 5, a. ausgedrückt ist: עשו משמרת למשמרתי, die Gesetzeshut selber sei ein Gegenstand eurer Hut, d. h. haltet Alles fern, was euch zu einer Verletzung eurer Gesetzeshüterpflicht führen könnte. Damit wird aber Jedem von uns die Gewissenhaftigkeit an's Herz gelegt, nicht nur das vom Gesetz Verbotene, sondern auch alles Das zu meiden, was durch Aehnlichkeit oder sonstigen Zusammenhang mit dem Verbotenen leicht zu diesem führen kann. Es ist dies der Begriff jüdischer Gewissenhaftigkeit, der unter dem Namen גדר und סייג, Umzäunung des Gesetzes gefaßt wird, und den die Formel ausdrückt: הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו, halte dich von allem sittlich Schlechten fern und von allem was ihm ähnlich ist. Wenn daher der tiefe Einblick der Weisen in die menschliche Natur und in die praktische Gestaltung der Gesetzerfüllung solche die Gesetzerfüllung schützende Anordnungen, גזרות, allgemein getroffen, so haben sie in Wirklichkeit damit nichts Anderes als Das geboten, was jeder einsichtsvolle gewissenhafte Jude, dem die Erfüllung des göttlichen Gesetzes am Herzen liegt, sich eigentlich schon von selbst zur lebenregelnden Gewöhnung machen müßte. Speciell in Beziehung auf die hier gegebenen עריות-Gesetze sind aus dieser Gesetzeshüter-Pflicht die

29. Denn Jeder, der von diesen Abscheulichkeiten Etwas übt, die es verübenden Seelen werden aus der Mitte ihres Volkes entwurzelt.

29. כִּי כָּל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת הָעֹשֹׂת מִקֶּרֶב עַמָּם׃

Wie das Volk „Gottes Volk" ist, so ist das Land „Gottes Land", er nennt es: ארצי und נחלתי (Jirmija 2, 6. und an vielen Stellen sonst). Wie einst die Gesammtmenschheit und die Gesammterde „Sein", ausschließlich „Ihm", der Erfüllung Seines Willens angehören werden, so ward der Grundstein zu diesem Ziele der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes mit diesem Volke und diesem Lande gelegt. Von der Erwählung Abraham's und des abrahamitischen Landes an nimmt das Land nicht geduldig jede Entartung seiner Bewohner hin, ist die Blüthe dieses Landes an die sittliche Blüthe des Volkes geknüpft, das es erzeugt, mit seinen Früchten nährt und mit seinen Schätzen reich macht. Was in dem Erdenschooß dieses Landes sich regt, was sein Boden trägt, was auf seinen Fluren sich bewegt, was unter seinem Himmel Thau und Regen tränken und was sein Sonnenstrahl belebt und zeitigt: Gottes Menschen-Gesetz gehört Alles an, für die Erfüllung des göttlichen Willens durch sittlich reine Menschen treibt jeder Keim, blüht jede Blüthe, reift jede Frucht, leuchtet der Strahl und tränkt der Thau. Des Landes ganzes physisches Leben soll als Träger eines vollendeten sittlich freien Volkslebens in dieser sittlich freien Menschenvollendung seine eigene Vollendung finden, und ist um den eigenen Daseinszweck gebracht, wenn die Menschengesellschaft auf ihm in socialer und sittlicher Entartung den Zweck ihres Daseins begräbt. Daher ist für eine social und sittlich entartete Bevölkerung auf diesem Boden keine Zukunft. Es sind ja seine, im Menschen-Nerv und Muskel lebendig frei gewordenen Erd-Kräfte des Gottes-Landes, die den Frevel gegen Gottes Gesetz vollbringen, seine, des Gotteslandes, Gott heilige Kräfte und Mittel, die in jeder Ab- und Ausschweifung mißbräuchlich vergeudet und verwendet werden. In ihrer טומאה wird es selber טמא, ihr Verbrechen wird sein Verbrechen. So lange Verbrechen und Ausschweifung individuell bleiben und Gottes Sittengesetz in der Gesammtheit seine Träger und rächenden Vertreter findet, geht der verbrecherisch entartete Einzelne durch Gottes- oder Menschen-Gericht aus der Mitte der Gesammtheit verloren, und die Gottes Gesetzen huldigende Gesammtheit findet weiter in dem Lande den Segensboden ihrer Entwickelung. Werden aber Verbrechen und Ausschweifungen allgemein, finden sie eben durch diese Allgemeinheit Entschuldigung, ja, als Nationalsitte Billigung und Heiligung, dann ist die in Gegensatz zum göttlichen Sittengesetze getretene Menschengesellschaft gleichzeitig in Gegensatz zu dem, dem göttlichen Sittengesetze heiligen Boden getreten, und, wie das dem Organismus fremdartig Gewordene, speit das Land seine Bewohner aus —

ושמרתם אתם וגו' ist, im Zusammenhange mit dem ולא תקיא וגו' des V. 28. wohl zunächst die Mahnung an die Gesammtheit, die Erfüllung dieser Gesetze zu überwachen.

V. 29. כי כל אשר יעשה וגו', stellt zugleich jeden Einzelnen hinsichtlich seiner ge-

מִכֹּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם׃

Fremder in eure Mitte Eingetretene, Nichts von allen diesen Abscheulichkeiten.

27. כִּי אֶת־כָּל־הַתּוֹעֵבֹת הָאֵל עָשׂוּ אַנְשֵׁי־הָאָרֶץ אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם וַתִּטְמָא הָאָרֶץ׃

27. Denn all' solche Abscheulichkeiten haben die Menschen des Landes, die euch vorangingen, geübt, und da ist das Land unrein geworden.

28. וְלֹא־תָקִיא הָאָרֶץ אֶתְכֶם בְּטַמַּאֲכֶם אֹתָהּ כַּאֲשֶׁר קָאָה אֶת־הַגּוֹי אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם׃

28. Daß euch nicht das Land ausspeie indem ihr es unrein machet, wie es das Volk ausgespien, das euch vorangegangen.

---

die Höhe erreichen kann, daß das Land, wie der Ausdruck ist, seine Bewohner „ausspeit." Die טומאה der Bewohner macht auch das Land טמא, ihr זנות auch es zur זונה, ihr חטא und עון der Bewohner wird auch das Land mit hineingerissen, es wird zur חנפה, zur „Heuchlerin", leistet das nicht, was es nach Begriff und Bestimmung verspricht. Im großen Ganzen ist uns dies auch von der Erde als אדמה, als Boden der Menschenentwickelung in ihrer Beziehung zur Menschheit gelehrt. So wie in der Genesis der erste Regentropfen auf den ersten Menschen wartet, so zeigen uns dort überhaupt die ersten Blätter der Menschen- und Erdwelt-Geschichte die Segensblüthe der Erde von der Stufe der Sittlichkeit der Menschen bedingt. Die Erde, insofern sie אדמה ist, trifft Unsegen in Folge der Verirrung des אדם, die אדמה, die das Bruderblut von der Hand des Brudermörders getrunken, versagt ihm ferner ihre Kraft, und die Ausschweifung, die השחתת דרך des Menschengeschlechts reißt alles Lebendige in diese השחתת דרך und in den Untergang mit dem entarteten Menschengeschlechte hinein, — und Gottes Völker-Gericht spricht sich durch Jesaias Mund (K. 24. 4, 5.) also aus: „die Erde trauert und ist welk geworden weil die Menschenwelt geknickt und welk ist, weil vor Allem die Höhenschichten der Erd-Gesellschaft geknickt sind. Die Erde ist zur Heuchlerin unter ihren Bewohnern geworden, weil diese was noch theoretisch gelehrt wird praktisch überschritten, weil sie das Sittengesetz in sein Gegentheil umwandelt und so den Bund der Ewigkeit zerstört". Eben darum aber auch „freut sich der Himmel, freut sich die Erde, freut sich das Meer und was es füllt, freuen sich die Felder und was sie umfassen, freut sich jeder Waldesbaum Gott entgegen, wenn Er kommt, wenn Er kommt die Erde zu richten, wenn Er der Menschenwelt die Basis des Rechts und den Volksgesellschaften die Ihm zu lösende Treue bringt —" Ps. 96, 11—13. und sonst an so vielen Stellen der Propheten und Psalmen.

Die Stellung aber, die die Erde im Ganzen zu dem sittlichen Verhalten des Menschengeschlechts im Allgemeinen einnimmt, hat Gott in noch viel innigerer engerer Beziehung dem Lande und dem Volke zu einander ertheilt, die Er beide zu Seinem Werkzeug der sittlichen Wiedergeburt der Menschheit in Mitte der Völkerentwickelung gewählt.

23. וּבְכָל־בְּהֵמָה לֹא־תִתֵּן שְׁכָבְתְּךָ לְטָמְאָה־בָהּ וְאִשָּׁה לֹא־תַעֲמֹד לִפְנֵי בְהֵמָה לְרִבְעָהּ תֶּבֶל הוּא׃

23. Und bei einem Thiere sollst du dein Lager nicht geben dich dadurch zu verunreinigen; und ein Weib soll nicht vor einem Thiere zur Begattung stehen; Entmenschung ist es.

24. אַל־תִּטַּמְּאוּ בְּכָל־אֵלֶּה כִּי בְכָל־אֵלֶּה נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר־אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם׃

24. Macht euch durch Keines von diesem allen unrein! Denn durch alles Dieses sind die Völker, die ich vor euch entsende, unrein geworden.

25. וַתִּטְמָא הָאָרֶץ וָאֶפְקֹד עֲוֺנָהּ עָלֶיהָ וַתָּקִא הָאָרֶץ אֶת־יֹשְׁבֶיהָ׃

25. Da ward das Land unrein, und ich suchte seine Sünde über es heim, und das Land spie seine Bewohner aus.

מפטיר 26. וּשְׁמַרְתֶּם אַתֶּם אֶת־חֻקֹּתַי וְאֶת־מִשְׁפָּטַי וְלֹא תַעֲשׂוּ

26. So hütet denn Ihr meine Gesetze und meine Rechtsordnungen, und übet, der Eingeborene und der als

---

„'אני ד", spricht Gott über deine Kinder, Mir, dem in sittlicher Lebenserfüllung die Menschenzukunft segnend vollendenden Gott der Barmherzigkeit und Gnade gehören sie an, mir erziehe Jedes, mir übergebe Jedes, in meinen Wegen führe Jedes, und überlasse es mir, Jedes in seiner Weise beglückt zum Lebensziele zu geleiten — לא תתן מזרעך להעביר למלך ולא תחלל את שם אלהיך אני ד'!

V. 23. תבל הוא. Wie von בלה das Substantiv תבלית: ואפי על תבליתם (Jes. 10, 25.) gebildet ist, so glauben wir auch in תבל eine Substantivform von der Wurzel בלה erblicken zu dürfen. בלה bedeutet aber die nach und nach sich vollziehende Verneinung des bisher Vorhandenen, daher mechanisch und physisch: durch Alter oder Gebrauch aufgerieben werden. Daher nun auch sittlich, תבלית und תבל: die durch Ausschweifungen sich fortschreitend vollziehende endliche Verneinung des ganzen sittlichen Wesens. So auch Jecheskel 23, 43. nach einer V. 37. mit כי נאפו beginnenden Schilderung der תועבות des israelitischen und jüdischen Reiches: וָאוֹמַר לַבָּלָה נִאֻפִים d. i. da sprach ich: zu solcher gänzlichen Entartung führen ehebrecherische Ausschweifungen! Wir haben daher תבל hier mit Entmenschung übersetzt.

V. 24—28. נטמאו הגוים וגו' ותטמא הארץ וגו'. So auch K. 19, 29. אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ. Ebenso vom Verbrechen des Mordes: 4. B. M. 35, 33. ולא תחניפו את הארץ וגו' כי הדם הוא יחניף הארץ, ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה וגו'. 5. B. M. 24, 4.: von מהזיר גרושתו משנשאת: ולא תחטיא את הארץ אשר ד' אלקיך נותן לך נחלה. In allen diesen Stellen ist von einem verderblichem Einflusse die Rede, den die Verbrechen des Mordes und der Unsittlichkeit auf das Land und auf dessen Beziehungen zu seinen Bewohnern üben, der bei geschlechtlichen Ausschweifungen

22. Und einem Männlichen sollst du nicht beiwohnen wie man einem Weibe beiwohnt; eine Abscheulichkeit ist dies.

שביעי (רביעי) 22. וְאֶת־זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה הִוא׃

---

den Regierer, Herrscher, sondern die Regierung, Herrschaft, und wir glauben darin den Begriff einer höchsten, über die Welt gebietenden Macht, glauben darin die Schicksalsmacht der heidnischen Weltanschauung zu finden, das Fatum, das als höchste Macht die Welt „regierte", an dem selbst die Götter nichts zu ändern, ja dessen Bestimmungen sie sich selber nicht zu entziehen vermochten. Danach erklärt sich denn auch die sonst auffallende Thatsache des מקצת זרעו und nicht כל זרעו. Das Schicksal ist vor Allem eine dem ungetrübten Menschenglück feindliche, neidische Macht. Durch freiwillige Selbsthinopferung eines Theils seines Glückes versöhnt man es und macht man es der Erhaltung und Segnung des Restes gewogen. So weihte man einen Theil seiner Kinder dem „waltenden Geschicke," und gab sie, indem man sie durch die Flammen führte, dem blinden, vernichtenden oder verschonenden, Ungefähr seines Einflusses preis, um sich die Uebrigen zu erhalten.

Wie sehr der Molech-Wahn einer solchen „Schicksalswaltung" selbst innerhalb eines vermeintlichen Gott-Bewußtseins, innerhalb und neben einer vermeintlichen Gottes-Verehrung, platzgreifen und sich geltend machen könne, dafür dürften selbst Ansichten aus heutiger Gegenwart noch Beweise liefern. Eine solche Ansicht aber entzieht entweder dem einig einzigen, in Liebe und Recht frei waltenden Gott die eigentliche weltgebietende Macht, oder macht ihn selber zu einer solchen heidnischen, leidenschaftlich neidischen, blinden Göttergewalt. Bei dem Einen wie bei dem Anderen besteht aber der reine jüdische Gottes-Gedanke, und das reine jüdische, nicht durch Vernichtung, sondern nur durch sittliche Heiligung und lebensvollen sittlich freien Thatgehorsam das göttliche Wohlgefallen uns und unseren Kindern sichernde Gottesheiligthum nicht mehr, und wir begreifen den Satz: ומזרעך לא תתן להעביר למלך ולא תחלל אלהיך אני ד'. (Siehe ferner zu K. 20, 1—6.)

Die Stellung, die aber dieses ומזרעך לא תתן u. s. w. in der Reihe der geschlechtlichen Gesetze erhalten, ist gewiß auch nicht minder bedeutsam. Mit dem unmittelbar Vorangehenden schließt die Reihe geschlechtlicher Verirrungen, in denen Kinder, זרע, Menschheit-Saat, Dasein erhalten können, und schon hat, wie wir glauben, das letzte dieser Reihe in dem: לזרע auf dieses hohe sittliche Ziel des menschlichen Geschlechtslebens mahnend hingewiesen. Daran schließt nun das Molech-Verbot mit dem Grundgedanken: Wie deine Kinder nicht Produkt blind physischen Triebes, wie sie sittlich erzeugt sein sollen, so sollen sie dir auch in Geschick und Leben nicht einer blind über sie würfelnden physischen Geschickesmacht angehören. Wie unter Gottes Gesetzes-Obhut und Weisung sittlich gewonnen, so gehören sie mit ihrem ganzen Lebensziel und Lebensglück dieser die sittliche Heilesentfaltung des Menschen erzielenden Gottes-Obhut und Weisung an,

21. Und von deiner Nachkommenschaft sollst du Nichts hingeben es dem Molech durch zu führen, und sollst den Namen deines Gottes nicht entweihen, Ich, Gott.

21. וּמִזַּרְעֲךָ לֹא־תִתֵּן לְהַעֲבִיר
לַמֹּלֶךְ וְלֹא תְחַלֵּל אֶת־שֵׁם אֱלֹהֶיךָ
אֲנִי יְהוָה׃

Menschthums, darum heißt auch die unmittelbare Folge: לטמאה בה, mit dem Verbrechen hat der Mann sein ganzes Wesen entsittlicht.

V. 21. ומזרעך לא תתן. Aus Sanhedrin 64, a. ist klar daß מולך לאו ע״ז הוא, daß מולך nicht unter den allgemeinen Begriff von ע״ז fällt. Ferner: daß zwei Momente, נתינה und העברה, dabei wesentlich sind. נתינה ist die מסירה למולך, die Uebergabe des Kindes an die Molech-Priester, העברה das Durchführen des Kindes durch Feuer, und zwar empfängt nach der Auffassung des רמב״ם der Vater das Kind wieder aus den Händen der Priester und führt es durch's Feuer. Wie dieses Durchführen geschah ist nicht ganz sicher. Jedenfalls ist es kein Verbrennen, und somit weit entfernt von Dem, was man gemeinhin unter dem „Moloch"-Dienst sich vorstellt. Die Halacha betont ferner das "מזרעך„ und nicht כל זרעך, so daß nur Der חייב ist, der einen Theil seiner Kinder dem Molech übergeben und durch's Feuer geführt, hat er aber dies mit all seinen Kindern, mit seinem einzigen Kinde gethan, העביר כל זרעו, so ist er פטור. Es ist ferner nicht nur Vater und Kind, sondern auch Großvater und Enkel, überhaupt ‚Nachkommen" hier gemeint; es heißt nicht מבניך ומבנותך, sondern: מזרעך (das.).

Erwägen wir alle diese Bestimmungen, bedenken wir zugleich, daß, wie sonst nicht bei ע״ז, מסירה והעברה למולך als חילול השם bezeichnet ist: ולא תחלל את שם אלקיך אני ד׳; daß dies K. 20, 3. als „טמא את מקדשי וחלל את שם קדשי" erklärt wird; daß dort ganz besonders die Nation, עם הארץ, die „Volksversammlung," der „Staat" zur Bestrafung des Unwesens verpflichtet wird; daß — wie wohl bei keinem Verbrecher sonst — vorausgesetzt wird, es könne die Nation ein Auge über dieses Verbrechen zudrücken, ואם העלם יעלימו u. s. w. und dann die ganze Schwere des göttlichen Strafverhängnisses bis zur Vernichtung des Mannes, seiner Familie und aller ihm und seinem Molechdienste zugeneigten angekündigt wird, ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והכרתי אתו את כל הזונים אחריו לזנות אחרי המולך מקרב עמם: so kommen wir nothwendig zu der Ueberzeugung, daß wir es hier nicht einfach mit einem Abfall von Gott zum Götzenthum, sondern mit einer solchen verbrecherischen Verirrung zu thun haben, die das Götzenthümliche in den Kreis der Gottes-Verehrung hineinträgt und dadurch eben מחלל ד׳ und מטמא מקדשו ist. Der עובר עבודה זרה läßt Gott und sein Heiligthum und wendet sich Anderem zu, der עובר למולך glaubt mit seinem Thun innerhalb der Sphäre Gottes und seines Heiligthums zu verharren und wird eben dadurch verführerisch und verderblich für die reine Auffassung und Huldigung Gottes und seines Heiligthums in der Nation.

Fragen wir das Wort מֹלֶךְ um seine Bedeutung, so ist die Form nicht wie מֶלֶךְ ein Personalbegriff, sondern ein Abstraktum wie קֹדֶשׁ, גֹּדֶל, und bezeichnet nicht sowohl

19. Und zu einer Frau in der Entfernungszeit ihrer Unreinheit sollst du dich nicht nähern, ihre Blöße zu enthüllen.

20. Und zum Weibe deines Nächsten sollst du dein Lager nicht geben das der Zeugung eignet, durch sie deine Reinheit zu verlieren.

19. וְאֶל־אִשָּׁה בְּנִדַּת טֻמְאָתָהּ לֹא תִקְרַב לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ׃

20. וְאֶל־אֵשֶׁת עֲמִיתְךָ לֹא־תִתֵּן שְׁכָבְתְּךָ לְזָרַע לְטָמְאָה־בָהּ׃

---

einer Frau, so tritt wieder in Beziehung zu dem noch lebenden ersten, dem sie als צרת ערוה schon Einmal אסורה geblieben war, ganz dasselbe Verhältniß wieder ein. Da er sie als אשת אח הראשון, als Frau des erstverstorbenen Bruders nicht in יבום heirathen darf, so ist ihm auch ihre Genossin אסורה, und es entfällt wiederum מצות יבום וחליצה, und so fort. Daher der Satz: חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום עד סוף העולם (Jebamoth 2, a.). Erwägen wir, daß, wenn der kinderlos verstorbene Bruder mehrere Frauen hinterlassen, יבום doch nur mit Einer derselben zu vollziehen ist und vollzogen werden darf, und gleichwohl nach der in den Ausdruck לצרור niedergelegten Halacha, wenn Eine derselben dem überlebenden Bruder gegenüber ערוה ist, יבום von ihm mit keiner derselben zu vollziehen ist: so sehen wir in diesem Ausdruck und dieser Halacha die innigste Einheit dieser Frauen statuirt. במקום מצות יבום, wo die Bedeutung des „Hauses" in so eminentem Grade in den Vordergrund tritt, wird, wo mehrere sind, das Haus nicht durch Eine, sondern durch sie alle als vollendete Einheit repräsentirt, so daß, wo Eine als ערוה der מצות יבום im Wege steht, da überhaupt für das ganze Haus diese מצוה wegfällt, und nicht nur sie פטורה מיבום ist, sondern sie auch פוטרת צרותיה u. s. w.

V. 19. Wie bei שאר בשר bleibend, so ist hier während der Dauer des Zustandes und seiner טומאה-Folgen eine geschlechtliche Annäherung: ערוה, nackte Thierheit. Abgesehen von den gewiß auch hier vorwaltenden, tiefen physiologischen Gründen, hebt kein Gesetz wie dieses das Geschlechtliche hinaus aus dem Bereiche niedriger Sinnlichkeit und reiht es ein in den Kreis sittlich reinen, geheiligten Menschthums. בנדת טומאתה: so lange der Zustand und seine טומאה-Folgen von מקדש וקדשים ausschließt, so lange ist auch die קריבה eine קריבה לגלות ערוה. Erst nach שבעת ימים וטבילה (K. 15, 19.), resp.: שבעת ימים נקיים וטבילה (das. V. 28.), erst dann, ואחר תטהר, wird sie gleichzeitig rein für Beides!

V. 20. לזרע, durch diese Beifügung — vergl. gleich das folgende: ומזרעך וגו׳, להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך (1. B. M. 17, 7.), כי ביצחק יקרא לך זרע (das. 21, 12.) ומה האחד מבקש זרע אלהים (Maleachi 2, 15.) und sonst so oft — dürfte auf das durch פרו ורבו (1. B. M. 1, 28. siehe das.) dem geschlechtlichen Eheverhältnisse gesteckte, es durch und durch heiligende, hohe, den sittlichen Menschheitbau fördernde Ziel hingewiesen sein, dessen unerläßliche Grundbedingung die unverbrüchliche Heiligkeit der Ehe bildet. תת שכבתו אל אשת עמיתו ist die schwerste Durchbrechung des sittlichen Fundaments des

ihres Sohnes Tochter und die Tochter ihrer Tochter sollst du nicht nehmen ihre Blöße zu enthüllen; Verwandtschaft sind sie, unzüchtige Sinnlichkeit ist es.

תְגַלֵּה אֶת־בַּת־בְּנָהּ וְאֶת־בַּת־בִּתָּהּ לֹא תִקַּח לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ שַׁאֲרָה הֵנָּה זִמָּה הִוא׃

18. Und eine Frau zu ihrer Schwester sollst du nicht nehmen; sie zusammen zu verbinden, ihre Blöße neben ihr bei ihrem Leben zu enthüllen.

18. וְאִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ׃

---

zwanzig mal in תנ"ך vor, darunter nur Einmal im guten Sinne (Job 17, 12.). Alle übrigen bezeichnen etwas sittlich Schlechtes und zwar überwiegend etwas Unzüchtiges. Da nun זמם das Sinnen auf Etwas bedeutet, so dürfte זמה denselben Begriff wie: Sinnlichkeit bedeutet, wo der Begriff „Sinn" auch auf die niedern Sinne beschränkt ist und die Hingebung an erregte niedere Sinne bedeutet.

V. 18. לצרור: צרר bezeichnet die engste Verbindung, ein enges Zusammengreifen und binden (— weßhalb ja auch im feindlichen Sinne: einengen, drängen —) so: צרור כספו (1. B. M. 42, 35.) צרור מים בעביו (Job 26, 8.) נפש אדוני צרורה בצרור החיים (Sam. I 25, 29.) Daher bezeichnet es auch die innigste einigste Verbindung zweier Frauen in dem Ehebunde Eines Mannes, und jede solche Ehefrau heißt daher in Beziehung zu ihrer Genossin צרה. Es ist hier nun gesagt: du kannst nicht zwei Schwestern zugleich heirathen, so daß sie in Einem Ehebund zusammen vereinigt seien. Wenn du daher die eine geheirathet hast, so kann die andere, so lange die erste lebt, nicht deine Gattin werden. Jeder geschlechtliche Umgang mit ihr ist daher nichts anders als: ערוה. Nur nach dem Tode der ersten ist die Heirath mit der zweiten erlaubt. אחות אשה ist der einzige Fall wo לאחר מיתה der איסור aufhört. אשת האב, אשת אחי האב, אשת אחיך sou (außer im Falle des יבום 5. B. M. 25, 5.), אשת ובתה, bleiben nach dem Tode des Vaters, des Onkels, des Bruders u. s. w. unverändert; nur bei אחות אשה ist der איסור durch בח״יה zeitlich beschränkt. גירושין würden auch hier keine Veränderung bringen.

Indem hier das Verhältniß zweier Frauen Eines Mannes durch den stärksten Ausdruck der Zusammenhörigkeit, לצרור bezeichnet ist, knüpft sich daran (Jebamoth 3, b.) die Halacha, daß, wenn im Falle des יבום (siehe 5. B. M. 25, 5.) der verstorbene Bruder zwei Frauen hinterlassen, von welchen die eine dem Ueberlebenden, dem יבם, als ערוה verboten und daher unzuläßig zum יבום wäre, sie wäre z. B. אחות אשתו, oder בתו u. s. w., daß dann überhaupt für diesen überlebenden Bruder מצות יבום dem Hause des Verstorbenen gegenüber wegfällt. Kann er die Eine der Frauen wegen ערוה nicht heirathen, so hat er auch die andere nicht zu heirathen, sie bleibt ihm als אשת אחיו verboten und darf ebenso wie ihre צרה, die ערוה, (wenn kein anderer Bruder da ist), ohne יבום und חליצה sich mit jedem Anderen verheirathen. Wird sie, die צרת ערוה durch יבום die Frau eines anderen Bruders, und stirbt auch dieser kinderlos mit Hinterlassung ihrer und noch

בַּת־אִמֶּךָ מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן׃ ס

10. עֶרְוַת בַּת־בִּנְךָ אוֹ בַת־בִּתְּךָ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן כִּי עֶרְוָתְךָ הֵנָּה׃ ס

11. עֶרְוַת בַּת־אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ אֲחוֹתְךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ׃ ס

12. עֶרְוַת אֲחוֹת־אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה שְׁאֵר אָבִיךָ הִוא׃ ס

13. עֶרְוַת אֲחוֹת־אִמְּךָ לֹא־תְגַלֵּה כִּי־שְׁאֵר אִמְּךָ הִוא׃

14. עֶרְוַת אֲחִי־אָבִיךָ לֹא־תְגַלֵּה אֶל־אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב דֹּדָתְךָ הִוא׃ ס

15. עֶרְוַת כַּלָּתְךָ לֹא תְגַלֵּה אֵשֶׁת בִּנְךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ׃ ס

16. עֶרְוַת אֵשֶׁת־אָחִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָחִיךָ הִוא׃ ס

17. עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא

deiner Mutter, einer Geburt des Hauses oder einer außerhäuslichen Geburt, deren Blöße sollst du nicht enthüllen.

10. Die Blöße der Tochter deines Sohnes oder der Tochter deiner Tochter, deren Blöße sollst du nicht enthüllen, denn deine Blöße sind sie.

11. Die Blöße der Tochter der Frau deines Vaters, der Geburt deines Vaters, sie ist deine Schwester; ihre Blöße sollst nicht enthüllen.

12. Die Blöße der Schwester deines Vaters, sollst du nicht enthüllen; sie ist die Verwandte deines Vaters.

13. Die Blöße der Schwester deiner Mutter sollst du nicht enthüllen; denn sie ist die Verwandte deiner Mutter.

14. Die Blöße des Brudes deines Vaters sollst du nicht enthüllen, seiner Frau sollst du dich nicht nähern, sie ist deine Tante.

15. Die Blöße deiner Schwiegertochter sollst du nicht enthüllen; sie ist die Frau deines Sohnes, du darfst ihre Blöße nicht enthüllen.

16. Die Blöße der Frau deines Bruders sollst du nicht enthüllen; sie ist die Blöße deines Bruders.

17. Die Blöße einer Frau und ihrer Tochter sollst du nicht enthüllen;

---

ist Substantiv und heißt das Erzeugte, das Geborene, oder vielmehr: die Geburt, wie מודעת: מודעתנו בועז (Ruth 3, 2.): unsere Bekanntschaft, Freundschaft.

מולדת בית וגו׳: בין שאומרין לו לאביך קיים בין שאומרין לו לאביך הוצא (Jebamoth 23, a.) sowohl wenn die Mutter dem Hause des Erzeugers angehört, als auch wenn sie dem Hause desselben nicht angehört, d. h. sowohl ehelich als unehelich.

V. 10. ערותך הנה: sie sind durch dich selber dir: ערוה. Durch Das, was du ihnen bist, können sie dir geschlechtlich nichts Anderes als ערוה sein.

V. 17. זמה היא. זמם: siehe 1. B. M. 11, 6. Die Form זִמָּה kommt einige

8. Die Blöße der Frau deines Vaters sollst du nicht enthüllen; sie ist die Blöße deines Vaters.
9. Die Blöße deiner Schwester, der Tochter deines Vaters oder der Tochter

8. עֶרְוַת אֵֽשֶׁת־אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה
עֶרְוַת אָבִיךָ הִוא׃ ס
9. עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ בַת־אָבִיךָ אוֹ

---

wird der Zug dieser Verwandtenliebe sein — da wird die Ehe nur einen schwachen Zuwachs an Liebe zu bringen haben und einen noch schwächeren bringen, da geht die Liebe voran und die Ehe bringt fast nur das Geschlechtliche hinzu, das an sich und für sich allein, ohne die sittliche Wunderwirkung der Liebes-Einigung beider Wesen, zur nackten ערוה hinabsinkt.

Und wiederum die Eltern-, Geschwister-, Kinder- und Verwandten-Liebe, überhaupt die Eltern-, Geschwister-, Kinder- und Verwandten-Aufgabe und deren Einfluß bilden an sich neben der Gatten-Liebe und der Gatten-Aufgabe und deren Einfluß zu bedeutsame, selbständige Faktoren, auf deren reine und zusammengreifende Wirksamkeit das von dem Gottesgesetze zu erzielende Familienleben zu sehr rechnet, als daß es das Verdrängen Eines dieser Faktoren billigen oder dulden sollte. Die Mutter kann nicht Gattin werden ohne aufzuhören Mutter zu sein, die Schwester kann nicht Gattin werden ohne aufzuhören Schwester zu sein, die Tante kann nicht Gattin werden, ohne aufzuhören Tante zu sein, u. s. w. u. s. w. Es soll aber die Mutter, die Schwester, die Tante u. s. w. u. s. w. nur Mutter, Schwester, Tante u. s. w. bleiben. Eine geschlechtliche Einigung mit ihnen, die sie nicht Gattinnen werden lassen könnte, bliebe aber nichts als nackte ערוה, und es spricht das Gottesgesetz: אמך היא לא תגלה ערותה! אחתך היא לא תגלה ערותה! u. s. w. Wir sind weit entfernt zu glauben mit diesen Andeutungen wirkliche Motive dieser Gesetze auch nur berührt, geschweige erschöpft zu haben. Allein wir glauben darauf hinweisen zu dürfen, wie selbst für unsere beschränkte Einsicht und auf dem dieser Einsicht zugänglicheren sittlich socialen Gebiete wohl erkennbare Folgen von tiefer Bedeutsamkeit an die Erfüllung und Nichterfüllung dieser Gesetze sich knüpfen.

Alle die in diesem Kap. verbotenen Ehen sind in dem Grade verboten, daß אין קדושין תופסין בם, daß eine Eheeingehung zwischen ihnen überhaupt unmöglich ist. Etwa stattgehabte קידושין sind null und nichtig und haben gar keine Folge. Sie sind daher ganz besonders unter dem Begriff ערוה verstanden. Der geschlechtliche Umgang ist eben nichts als: ערוה. Nur bei אשה נדה V. 19. sind קידושין תופסין, die קריבה ist hier ja auch nur während eines vorübergehenden Zustandes verboten (Jebamoth 49, a. b. Kiduschin 67, 68.).

לא תקרבו לגלות ערוה: jede zu גלוי עריות führende Annäherung soll gemieden werden.

V. 8. ערות אביך היא: sie ist durch deinen Vater dir: ערוה. Ebenso V. 14.: ערות אחי אביך.

V. 9. מולדת בית או מולדת חוץ: wie ומולדתך אשר הולדת (1. B. M. 48, 6.). Es

7. עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה אִמְּךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ׃ ס

7. Die Blöße deines Vaters und die Blöße deiner Mutter sollst du nicht enthüllen; sie ist deine Mutter, du darfst ihre Blöße nicht enthüllen.

---

der alles Sein schon im Keime des Werdens erblickt, und der das geheimnißvolle Band himmlischer Geister und irdischer Leiber gewoben und webt. Nicht von diesen Motiven, von den möglichen physiologischen Folgen einer Versündigung gegen diese Gesetze haben wir Einiges 1. B. M. S. 63. vermuthend anzudeuten gewagt. Hier, bei den die jüdische Geschlechtswahl ordnenden Gesetzen, wo der Begriff der die geschlechtliche Einigung untersagenden Verwandtschaft noch weiter gegriffen ist, wo er sogar zum Theil über den Begriff leiblicher Blutsverwandtschaft hinübergehend verbotene Verwandtschaftsgrade schon mit קידושין eintreten läßt, so daß in dem Momente, wo Mann und Frau durch קידושין einander angetraut sind, die entsprechenden beiderseitigen Verwandten gegenseitig אסור werden, dürften neben physiologisch tief eingreifenden Wirkungen wohl auch sittlich sociale Momente der Ehe und Familie Würdigung finden. Sei es gestattet auch in dieser Richtung einige vermuthende Andeutungen zu wagen.

Unter den Momenten, die Das, was sonst als ערוה dem nackten Thierleben angehören würde, in den Kreis sittlich geheiligter und heiligender Mizwoth erheben, dürfte das wohl nicht als das Geringste zu gelten haben, daß die leibliche Einigung der Geschlechter sofort der Boden der reinsten, innigsten, stärksten und mächtigsten seelischen Einigung des Geistes und Herzens zweier Wesen, daß sie Boden jener Blüthen wird, die unser Hochzeitssegen als אהבה אחוה שלום ורעות feiert, und die das sittliche Wesen jener hehren einzigen Gattenliebe bilden, die das jüdische Lied der Gatten- und der Gottesliebe als „stärker denn der Tod und als durch alle Sturmesfluthen der Geschicke nicht zu verschwemmen" preist, — kurz, das ודבק באשתו verliert alle ערוה-Sinnlichkeit und wird mit der höchsten sittlichen Weihe umkleidet, wenn es jenes Wunder aller sittlichen Wunder, wenn es jenes והיו לבשר אחד in Wahrheit bewirkt, auf dessen wirklicher Wahrheit alles Familien- und Staaten-Glück sich aufbaut.

Je fremder daher vor der ehelichen Geschlechtswahl sich Gatte und Gattin gewesen, je weniger bereits zwischen ihnen ein Band der Zuneigung und Anhänglichkeit, ja der Verwandtenliebe bestanden, je mehr jenes stärkste Liebesband, die „Ehe", erst aus der Ehe selber erwachsen, um so mehr wird auch das Geschlechtliche der Ehe als Grund legendes Moment in die ganze mit ihm beginnende und von ihm mit erwirkte sittliche Sphäre eines lieberfüllten und liebegetragenen Gattenlebens aufgehen und zum Reinsittlichen sich erheben.

Wo aber bereits Eltern- Geschwister- Kinder- und Verwandten-Anhänglichkeit schon durch die Bande der Natur Geister und Herzen miteinander und zu einander verknüpft hatte — und je reiner und wahrer im priesterlichen Gottesvolke das Familienleben seine sittlichen Siege über die Gemüther feiert, um so stärker und weiterreichend

6. Jeder, Jeder, zu aller Verwandtschaft seines Fleisches sollt ihr euch nicht nähern Blöße zu enthüllen, Ich, Gott.

ששי 6. אִישׁ אִישׁ אֶל־כָּל־שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה אֲנִי יְהוָה׃ ס

V. 6. שאר (siehe 1. B. M. 19, 1.). לא תקרבו: obgleich dies ganze Kapitel vom Standpunkt des Mannes gefaßt ist, so ist doch das warnende Verbot an beide Geschlechter gerichtet, und beide sind bei jeder Uebertretung Eines dieser Gesetze in ganz gleichem Maaße strafbar. (ת"כ). — לגלות ערוה: jeder geschlechtliche Umgang, dem durch das Verbot des Schöpfers der sittliche Charakter und die Weihe als sittlichfreie, Gott dienende That versagt ist, ist nackte Thierheit. Daher die generelle Bezeichnung jedes verbotenen geschlechtlichen Umgangs durch גלוי עריות. (Vergl. das 1. B. M. zu K. 2. V. 25. S. 70. K. 3, 7. S. 75. V. 21. S. 86. Bemerkte). Sofort, als Gott dem ersten Manne das erste Weib zuführte, auf deren freisittlicher Vereinigung, im Gegensatze zu dem blindphysischen Triebleben des Thieres, Er die Säulen der ganzen Menschenentwickelung, die Ehe, die Familie, die Gesellschaft, aufbaute, sprach Er wie in Seiner Grundbestimmung des Weibes עזר כנגדו, so auch in Seinem ersten Ausspruche für die sittliche Menschen-Ehe: על כן יעזב וגו' (siehe das.) die Weisung aus, daß nicht im Kreise enger Blutsverwandtschaft der Menschen-Mann sein Menschen-Weib zu suchen habe wenn der sittlich hohe Zweck der Menschen-Ehe erreicht werden soll. Es ist dies sein למינהו-Gesetz für das Menschengeschlecht, das im Kreise der Pflanzen- und Thiergeschlechter sich mit der Vollzugs-Allmacht seines Schöpferwortes wandellos vollzieht, das aber sein sittlich freies Geschöpf, sein Adam, sein Mensch, aus Seinem Munde zur sittlichfreien Erfüllung vernehmen sollte. Die vorsündfluthige Welt ging sittlich und social zu Grunde, seitdem bei der Geschlechtswahl die Menschen nicht dem Gotteswillen sondern nur der eigenen Willkühr gehorchten, und mit dem: ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו (1. B. M. 6, 2.) war das Ersterben des Gottesgeistes im Menschen und das Grab der Menschheit eingeleitet.

Zur Gewinnung einer priesterlichen Nation und eines heiligen Volkes in Mitten und zur Rettung einer sittlich und social verirrten Menschheit zog der Vater der Menschheit für dieses Volk die Grenzen dieser Geschlechtswahl noch enger, wie denn für die Priester dieses Priestervolkes wir im 29. Kap. noch engere Schranken gezogen finden. Zur Gewinnung veredelter Pflanzen- und Thiergeschlechter wird der menschliche Geschlechtsgärtner die Keimlegung für die zu gewinnenden Individuen nicht dem Zufall und dem Treffen der Willkühr überlassen, wird nicht Jedes mit Jedem und in jedem Zustande und in jeder Zeit verbinden wollen — und zur Gewinnung der edelsten Blüthe aus irdischem Stoffe, zur Gewinnung Gott ebenbildlicher irdischer Wesen, zur Gewinnung von „Menschen" sollte es überflüssig sein auf die Geschlechtswahl-Weisungen des Vaters und Erziehers des Menschengeschlechts hinzuhorchen?!

Die Motive Seiner Geschlechtswahl-Ordnungen liegen sicherlich tief in dem für den Menschen selbst unergründlichen Born der Menschennatur, sind gewiß nur Dem offenbar,

den Heilesblüthen und Früchte in das kurze Wort: וחי בהם zusammengefaßt. Nichts mehr und nichts minder wird durch ihre Erfüllung gewonnen, als וחי, als der in höchster Positivität verwirklichte Begriff des Lebens!

Sinnig spricht sich רמב"ן z. St. über das durch die Erfüllung der מצות zu gewinnende „Leben" also aus: „das in Erfüllung der מצות vom Menschen zu gewinnende Leben entspricht dem Verhältniß seiner Beziehungen zu ihnen. Wer die מצות nicht in uneigennütziger, sondern in der Absicht übt, Lohn dafür in dieser Welt zu ärndten, wird hinieden langes Leben, Reichthum und Ehre erlangen, und von einem Solchem heißt es (Prov. 3, 6.): in ihrer Linken Reichthum und Ehre, d. h. sie, die תורה, gewährt Denen, die mit ihr links (— das ist eben: nicht in der rechten Gesinnung —) wandeln, Reichthum und Ehre. Ebenso Diejenigen, die in Erfüllung der מצות thätig sind um durch sie das jenseitige Leben zu gewinnen, die Gott aus fürchtender Scheu dienen, erreichen ihre Absicht, frei zu bleiben von den der Schuldigen wartenden Gerichte, und ihre Seelen werden im jenseitigen Heile ruhen. Diejenigen, welche aus reiner Liebeshingebung nach gebotener Pflicht die מצות im hiniedigen Lebensverkehr erfüllen, wie die תורה im Abschnitt בחקתי schildert, es erreicht euch die Dreschzeit die Weinlese u. s. w., erreichen hinieden ein nach irdischer Weise glückliches Leben und wartet ihrer im Jenseits die vollendete Seligkeit. Die aber schon hinieden auf alles Irdische Verzicht leisten, als ob sie gar nicht Wesen leiblicher Sinnlichkeit wären, so daß all ihr Wollen und all ihr Denken nur in ihren Schöpfer aufgeht, wie wir das Beispiel im Eljahu haben, indem ihre Seele rein an Gott hängt, die werden leiblich und seelisch unsterblich: wie aus der Schrift von Eljahu erhellt und aus der Ueberlieferung bekannt ist — — — Darum auch gebraucht die Schrift zur Bezeichnung des Lohns der מצות Ausdrücke wie למען יאריכון ימיך, למען תחיה והארכת ימים; denn diese Ausdrücke umfassen alle Modalitäten des Begriffes „Leben" nach der Würdigkeit eines Jeden."

Gesetzlich knüpft sich an den Satz: וחי בהם noch der überlieferte Kanon, daß אין דבר עומד בפני פקוח נפש, daß zur Lebens-Rettung eine Gesetzübertretung nicht nur gestattet sondern geboten ist, וחי בהם ולא שימות בהם (Joma 85, b.) wie dies in Bezug auf שבת bereits zu 2. B. M. 31, 17. bemerkt ist. Spricht doch der Satz וחי בהם die Veredlung und Beglückung des hiniedigen Lebens als nächsten Zweck des göttlichen Gesetzes aus, und begreift sich's, wie vor der Möglichkeit noch ein an Pflichterfüllung reiches Leben zu retten eine momentane Verletzung des Gesetzes zurücktreten soll. Beschränkung erleidet jedoch dieser Kanon hinsichtlich der Abgötterei, Unkeuschheit und Mord, ע"ז ג"ע וש"ד, betreffenden Gesetze, deren Verletzung selbst zur Lebensrettung in keinem Falle gestattet ist. (Siehe zu 5. B. M. 6, 5. 22, 26.). Hinsichtlich dieser, die Spitzen unserer Pflichten gegen Gott, gegen unsere eigene Heiligkeit und gegen den Nebenmenschen bildenden Gebote, heißt es in jedem Falle: יהרג ואל יעבור (Sanhedrin 74, a.) Ferner auch wenn aus Feindschaft gegen das göttliche Gesetz man uns öffentlich durch Lebensbedrohung zur Gesetzübertretung zwingen wollte. Da fordert die Pflicht des קידוש השם und das Verbot des חילול השם freudig das Leben hinzugeben, und es auch nicht durch Uebertretung des kleinsten Gesetzes zu fristen. Siehe zu Kap. 22, 32.

in die Natur der Dinge gefundene und gefolgerte Resultate enthalten: so gewiß kann es für uns nur Eine maßgebende Wissenschaft und Wahrheit geben, der gegenüber alle anderen nur bedingte Geltung haben und nur von ihr aus von uns zu würdigen sind, so, daß wir auch bei der Beschäftigung mit anderen Wissensgebieten nie den Boden und die Ziele der תורה verlassen, denen allein alle unsere Geistesarbeit geweiht sein soll und von denen אינך רשאי ליפטר מתוכן —

אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. Es heißt nicht: אשר תעשו אותם ותחיו בהם, sondern: אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, und zwar nicht אדם, sondern: האדם d. h.: Jeder, der den hohen in diesem Urbegriff der Menschenbestimmung (siehe zu 1. B. M. 1, 26.) ausgesprochenen geistigen und sittlichen Menschencharakter durch Erfüllung der göttlichen Lebensordnungen in sich und an sich zu verwirklichen anstrebt. Daher in מנין אפי' נכרי ועושה את התורה הרי הוא ככ"ג ת"ל אשר יעשה ת"כ die bedeutsamen Sätze: אותם האדם וחי בהם, וכן הוא אומר וזאת תורת הכהנים והלוים וישראל לא נאמר כאן אלא וזאת תורת האדם ד' אלקים (Sam. II 1, 19.), וכן הוא אומר פתחו שערים ויבאו כהנים ולויים וישראלים לא נאמר אלא ויבא גוי צדיק שומר אמונים (Jes. 26, 2.), וכן הוא אומר זה השער לד' כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא צדיקים יבאו בו (Ps. 118, 20.), וכן הוא אומר רננו כהנים לויים וישראלים לא נאמר כאן אלא רננו צדיקים בד' (Ps. 33, 1.), וכן הוא אומר הטיבה ד' לכהנים ללויים ולישראלים לא נאמר כאן אלא הטיבה ד' לטובים (Ps. 125, 4.), הא אפי' גוי ועושה את התורה הרי הוא ככהן גדול d. h.: „Selbst ein Nichtjude, der das göttliche Gesetz erfüllt, steht dem hohen Priester gleich, denn es heißt: welche der Mensch erfüllt und Leben durch sie gewinnt. So heißt es auch: dies ist die Lehre des Menschen, und nicht: die Lehre der Priester, Leviten und Israels. Ebenso: Oeffnet die Pforten, daß Priester, Leviten und Israel eingehen, heißt es nicht, sondern: daß ein gerechtes, die Treue bewahrendes Volk eingehe. Ferner: dies ist die Pforte zu Gott, Priester, Leviten und Israel, heißt es nicht, sondern: Gerechte gehen in sie ein. So auch: Jauchzet Priester, Leviten und Israel, heißt es nicht, sondern: Jauchzet Gerechte in Gott. Endlich: Thue Gutes, Gott, den Priestern, Leviten und Israel, heißt es nicht, sondern: Thue Gutes, Gott, den Guten! Aus allem Diesen folgt, daß selbst ein Nichtjude, der das Gottesgesetz erfüllt, dem Hohenpriester gleichsteht." Leben, Lehre, Gottesnähe, Glückseligkeit und Heil ist somit nicht nur für Israel mit dieser Gesetzes-Lehre eröffnet, sondern Jedem, Jedem, der seine Welt- und Menschenanschauungen und Lebensgrundsätze aus ihr schöpft und durch Erfüllung ihrer חוקים und משפטים sich zur Höhe reinen Menschthums erhebt, ist damit die höchste, dem Menschen erreichbare Stufe der Vollendung und Glückseligkeit in der Gottesnähe zugesichert.

Zur gerechten Würdigung dieser חוקים und משפטים ist aber damit zugleich die Wahrheit niedergelegt, daß mit חקים und משפטים, mit allen das individuelle geistig sinnliche, wie das sociale Leben regelnden jüdischen Gottesgesetzen nichts etwa Exemptionelles, Ueber- und Außermenschliches, sondern eben nur, mit der jüdischen Menschenfamilie beginnend, die Stufe des Menschenthums wiedergewonnen und gesichert sein soll, die die Urbestimmung der gottebenbildlichen Menschheit war und bleibt, und zu der die Gesammtmenschheit hinanzuführen das Ziel aller menschengeschichtlichen Gotteswaltungen ist. Darum wird auch die Summe aller aus deren Erfüllung reifen-

מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי יְהוָה׃ ס

Rechtsordnungen, die der Mensch zu erfüllen hat und Leben durch sie gewinnt; Ich, Gott.

ת"כ enthält noch die für das Studium des göttlichen Wortes bedeutsamen Sätze: ללכת בהם עשם עיקר ואל תעשם טפלה, ללכת בהם שלא יהא משאך ומתנך אלא בהם שלא תערב בהם דברים אחרים בעולם, שלא תאמר למדתי חכמת ישראל אלמוד חכמת אומות העולם ת"ל ללכת בהם אינך רשאי ליפטר מתוכן, d. h. „ללכת בהם: in ihnen soll das Ziel deines ganzen Strebens liegen, sie sollen dir das Hauptsächliche, Absolute, nicht aber das Nebensächliche, Bedingte sein; es bewege sich all dein geistiges Aufnehmen und Schaffen nur in ihnen, daß du nimmer fremdartige Dinge in sie hinein mischest, daß du nicht sagest: ich habe nun die jüdische Wissenschaft gelernt, jetzt will ich die Wissenschaft anderer Völker lernen, darum heißt es: ללכת בהם, du darfst nicht aus ihrer Sphäre weichen." Verstehen wir diese Sätze recht, so ist durch den an die Spitze derselben gestellten Satz: עשם עיקר ואל תעשם טפלה der Auffassung vorgebeugt, als ob durch die folgenden Sätze ein völliges Ignoriren aller in außerjüdischen Kreisen gewonnenen und gepflegten oder nicht direkt auf die Gesetzeskunde sich beziehenden Kenntnisse und Wissenschaften gefordert werde. Indem עשם עיקר ואל תעשם טפלה geboten wird, ist ja bereits die Beschäftigung auch mit anderen Gebieten der Erkenntniß als gestattet vorausgesetzt. Nur soll uns die Wissenschaft der תורה und die aus ihr zu schöpfende Erkenntniß das Hauptsächliche und das absolut Gegebene und Feststehende sein. Nur als Hülfswissenschaft, und nur in so fern sie dem Studium der תורה-Wissenschaft wahrhaft helfend dienen und sich als טפל dem עיקר unterordnen, sollen auch sie gepflegt werden. Die תורה aber und die in ihr gegebenen Wahrheiten sei überall und immer das unbedingt Gegebene und bilde den Maaßstab für alle auf anderem Wissensgebiete zu schöpfenden Ergebnisse. Nur das den Wahrheiten der תורה Gemäße sei für uns wahr. All unser geistiges Aufnehmen und Schaffen bewege sich immer auf dem Standpunkte der תורה und in den von ihren Doktrinen gewiesenen Bahnen, so daß wir nur Das an- und aufnehmen, was ihnen adäquat ist, und nichts Fremdartiges, aus anderen Voraussetzungen Erwachsenes, in unsere aus der תורה zu schöpfende Wissenschaft hineinmischen. Nicht paritätisch sollen wir die תורה-Wissenschaft anderen Wissensgebieten nur beiordnen, daß uns die תורה nur auch eine Wissenschaft in der Zahl aller anderen Wissenschaften wäre, es für uns eine jüdische Wissenschaft, eine jüdische Wahrheit, ebenso aber auch und in gleicher Bedeutung und Autorität nichtjüdische Wissenschaften, nichtjüdische Wahrheiten gäbe, wir, nachdem wir die jüdische erschöpfend in uns aufgenommen glauben, auch im gleichen Sinne uns zur Aneignung der nichtjüdischen wendeten, und so Wissenschaft neben Wissenschaft, Wahrheiten neben Wahrheiten in Geist und Gemüth zu einander beiordnend gesellten, und so ganz sicherlich, jeder einheitlichen Ueberzeugung und Anschauung bar, in zwiespältigem Wissen und Meinen geistig und sittlich zu Grunde gingen. Vielmehr, so gewiß die תורה Gottes ist, alle andere bei Menschen gefundene Wissenschaft und Weisheit nur menschliches Erzeugniß sind und nur von der und nach der beschränkten Menschen-Einsicht

5. Hütet meine Gesetze und meine | 5. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־חֻקֹּתַי וְאֶת־

---

gegen wird es sich gerne mit dem bloßen Studium genügen und auf deren Erfüllung nicht allzugroßen Werth legen, da das Heilsame ihrer Erfüllung so wie das Verderbliche ihrer Vernachlässigung nicht so offen an der Oberfläche liegt. Daher spricht das göttliche Wort allerdings zuerst: את משפטי תעשו; denn einige Erfüllung göttlichen Rechts ist auch vor dem positiven Erlernen der geoffenbarten Rechtsordnung möglich. Ein allgemeines Rechtsbewußtsein von Dem, was vom Menschen dem Menschen gebührt, ist jedem Unverderbten eingepflanzt und dieses allgemeine Rechtsbewußtsein ist auch Gottes Stimme. Allein die Rechtsordnungen, aus welchen allein das menschengesellschaftliche Heil erblüht, und das Recht, wie Gott es schaut, die wollen doch nicht minder als die חוקים aus dem Offenbarungsworte studirt sein. Weit ab von dem reinem Gottes-Rechte liegen alle Rechtsordnungen menschlicher Staatsschöpfung. Meist in äußeren Zweckmäßigkeitgründen wurzeln diese und sind oft höchstens mit weiser Mäßigung ausgetheilte Rechtskürzungen, um durch den Sporn des Interesses das gesellschaftliche Ganze zu erhalten. משפטי ד' aber, die Rechtsaussprüche Gottes, אמת, sind die Wahrheit der Dinge und Verhältnisse, fließen aus dem inneren Wesen, aus dem Begriff und der Bestimmung der Dinge, sind darum צדקו יחדיו, sie verkürzen nicht wechselweise das Eine zu Gunsten des Andern, sie werden in jedem Falle Jedem gerecht, sichern harmonisch Jedem die Stellung und fordern von Jedem die Leistung, die dem Rechte seines Wesens und seines Verhältnisses gemäß sind. Gottes Recht ist nichts als die angewandte Wahrheit. Darum nicht nur חוקים, sondern auch ומשפטים בל ידעום singt der jüdische Sänger von den Völkern im Gegensatz zu dem Volke des Gottesgesetzes. Und daher fordert allerdings das göttliche Wort für seine חוקים zuerst שמירה, eingehendes festhaltendes Studium, ואת חקתי תשמרו, ohne deren Offenbarung durch Gottes Wort wird von ihnen die Beschränktheit des Menschengeistes auch nicht das erste Bewußtsein haben. Allein es fügt sofort hinzu ללכת בהם. שמירה, das Studium selbst muß von vornherein die Erfüllung als Ziel im Vorsatz mitbringen, לא המדרש עיקר אלא המעשה, nicht das Studium, die praktische Verwirklichung des Gesetzes ist die Hauptsache, oder wie es im ת"כ heißt: תשמרו ללכת בהם לא המשנה נגוד אלא המעשה נגוד, nicht das Lernen ist das in's Auge zu fassende Ziel (נגוד von נגד, das gegenüber, in den Zielpunkt einer Richtung Gestellte), sondern die Thaterfüllung ist es; des Thorastudiums Werth ist nur deßhalb so groß, גדול תלמוד, weil מביא לידי מעשה, weil es zur Praxis führt. Ja das wahre Studium, die rechte und wahre Erkenntniß gelingt nur Dem, der von vornherein mit dem Vorsatz der Erfüllung lernt: שכל טוב לכל עושיהם, ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם, das Verständniß des Guten erschließt sich nur Dem, der die göttlichen Gesetze nicht nur lernt, sondern erfüllt. Es faßt daher auch das göttliche Wort schließlich beide zusammen, fordert שמירה und עשיה für חקים und משפטים, weil nur wenn durch beide der Geist erleuchtet ist, und beide im socialen und Einzelleben ihre Verwirklichung finden, das dem Menschen gesteckte höchste Lebensziel menschlicher Vollendung erreicht wird.

חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לָלֶכֶת בָּהֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

meine Gesetze hütet um in ihnen zu wandeln, Ich, Gott, bin euer Gott.

---

und den anderen Kategorien des Gesetzes genannt werden, stehen hier bei Ertheilung der heiligsten und wichtigsten חוקים gerade משפטים voran, wohl um zu sagen, daß die sociale Ordnung selbst nicht ohne diese sittliche Ordnung bestehen könne, und die Rechtsordnungen, die Gott als Basis seiner Menschengesellschaft geachtet und geübt wissen will, Menschen voraussetzt, die unter dem Regime seiner sittlichen Geschlechts- und Familien-Ordnungen erzeugt, geboren und erzogen sind und leben. In ת״כ werden משפטים als דברים הכתובים בתורה שאלו לא נכתבו בדין היה לכתבן erklärt, deren Bestimmungen selbst nach allgemeinem menschlichen Urtheil als nothwendig und entsprechend erkannt werden. חקים aber als solche שיצר הרע משיב עליהם ואומות העולם משיבין עליהם, gegen welche die Sinnlichkeit und die nichtjüdische Welt remonstriren. Im tiefen Grunde sind die Einen wie die Anderen die Aussprüche der allerhöchsten Rechtsweisheit. Nur weil die Gegenstände und Verhältnisse, die durch משפטים ihre Ordnung erhalten, wie die socialen Beziehungen von Personen und Sachen, nach ihrem Wesen, ihrer Berechtigung und ihrer Bestimmung im Gesellschaftskreise der menschlichen Erkenntniß leicht zugänglich sind; die Gegenstände und Verhältnisse, welche in חוקים ihre Regelung finden, wie die leiblich geistige Natur des inneren Menschenwesens und der aus ihr sich entwickelnden Verhältnisse des sinnlichen Lebens und dessen Beziehungen zur geistig sittlichen Bestimmung des Menschen, sich dem klaren Einblick des Menschen entziehen und nur Gott, ihrem Schöpfer, offenbar sind: darum sind משפטים nach ihren Motiven leichter erkennbar und einleuchtend, und werden חוקים von oberflächlichem Sinne jüdischer und nichtjüdischer Denker als grund- und zwecklos verkannt. Tief bedeutsam ist daher das Wort im ת״כ, das darauf hinweist, wie zuerst V. 4. עשיה für משפטים und שמירה für חקים gefordert wird, dann aber V. 5. zusammengefaßt שמירה und עשיה für חקים und משפטים gefordert werden. Wie nämlich bereits wiederholt bemerkt, begreifen die Weisen als erste Aufgabe der geforderten Gesetzeshuth, der שמירה: die Theorie, das Gesetzesstudium, das hingebungsvolle, klare und umfassende „Lernen" der תורה. Denn das Gesetz, das nur in Büchern ruht, aber der Kenntniß und dem Verständniß der Geister entzogen ist, dessen Erfüllung ist von vornherein um ihre allererste Vorbedingung gebracht. Ein oberflächliches Urtheil wird nun das Studium der Rechtskapitel des göttlichen socialen Gesetzes für weniger nothwendig, ja, vielleicht für überflüssig halten, sind dies doch, wie man meint, מצות שכליות, deren Bestimmungen bei einigem Nachdenken sich von selbst ergeben; dagegen wird es auf deren Erfüllung ganz besonders dringen, ja sie vielleicht als das einzig Nothwendige achten, da hier das social Schädliche der Nichterfüllung auf der Hand zu liegen scheint. Hingegen wird dasselbe oberflächliche Urtheil das Studium der חוקים, wenn diese überall Beachtung finden sollen, für unerläßlich erklären. Es sind dies doch, wie man das nennt, שמעיות, Offenbarungsgesetze, die nur aus der Offenbarung zu schöpfen, nimmer aber aus dem bloßen Nachdenken des menschlichen Geistes zu finden wären; da-

4. meine Rechtsordnungen übet und — 4. אֶת־מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ וְאֶת־

weiter oder enger gezogenen Kreise, innerhalb deren die Strebungen der Menschen Befriedigung finden mögen. Daher hier in erster Linie die V. 30. חקות התועבות אשר נעשו לפניכם genannten kanaanitischen Grundsätze geschlechtlicher Ausschweifungen, die, das thierische Triebleben vergötternd, den Menschen bis zur viehischsten Unnatur führten und führen mußten. Im Thiere ist auch dieser Trieb durch die Schöpfermacht des למינהו-Gesetzes gebunden. Dem Menschen ist auch dieser mächtigste seiner Triebe zur sittlich freien Beherrschung und Erhebung zu heiliger, sittlichfreier, Gott dienender That gegeben. Diese Freiheit selbst, die unerläßliche Bedingung seiner auch in dieser sinnlichsten Sphäre und eben in ihr zu bewährenden sittlichen Hoheit, setzt unabweislich die Möglichkeit, ja die Lust zu Ab- und Ausschweifungen voraus. Die Reize zur Ab- und Ausschweifung sind ihm gegeben, auf, daß er sie beherrsche, und eben in ihrer Beherrschung seine sittliche Freiheit bethätige. (Siehe zu 1. B. M. 4, 7.) Diese Reize aber nicht zur Beherrschung, sondern thiergleich zur Befriedigung gegeben betrachtet, wie dies die חקות der kanaanitischen Mensch- und Welt-Anschauung lehrten, mußten naturgemäß den Menschen weit unter das Thier hinab in den ganzen Pfuhl sinnlicher Entartung treiben.

Im weiteren Sinne umfaßt aber das חקתיהם alle Sitten, Gebräuche und Uebungen, deren Motive auch nur entfernt mit jenen unjüdischen Welt- und Menschen-Anschauungen zusammenhängen, oder doch bei sonst völlig unbekannten Motiven mit diesen im Zusammenhang stehen können, und denjenigen, der sie beobachtet und übt, als einen Bekenner solcher unjüdischen Anschauungen kennzeichnen. So im ת״כ: יכול לא יבנו בניינות ולא יטעו נטעיות כמותם ת״ל ובחקותיהם לא תלכו לא אמרתי אלא בחוקים החקוקים להם ולאבותיהם ולאבות אבותיהם, d. h. nicht, daß wir nicht etwa bauen und pflanzen dürften wie die Völker, sondern nur von solchen feststehenden Gebräuchen ist die Rede, die als aus unvordenklichen Zeiten herabgeerbt bei ihnen in Uebung sind. Aboda Sara 11, a. und Sanhedrin 52, b. wird das als חוקת הגוים Verbotene unter dem allgemeinen Begriff דרכי האמורי gefaßt, und giebt es nach תוספו׳ das. zwei Kategorien חוקות הגוים: a. solche Bräuche und Uebungen, die mit nichtjüdischen polytheistischen oder unsittlichen Zwecken und Vorstellungen zusammenhängen; deren Nachahmung ist unbedingt verboten, selbst wenn ihr Ursprung ein reiner, jüdischer gewesen. Die Behauptung daher, daß z. B. die Orgel ursprünglich ein jüdisches Instrument und unter מנים zu verstehen wäre, würde daher in keiner Weise die Einführung derselben in den jüdischen Gottesdienst plausibler machen können, nachdem unstreitig dieses Instrument einen specifisch gottesdienstlichen Charakter nichtjüdischen Bekenntnisses erhalten. b. Nichtjüdische Bräuche und Uebungen, für welche kein erkennbarer vernünftiger und erlaubter Grund vorliegt. Im engeren Sinne wird unter דרכי האמורי das unter dem Begriff ניחוש Verbotene verstanden. Siehe zu Kap. 19, 26.

V. 4. 5. את משפטי וגו׳, mein, und nur mein Gesetz soll euer sociales und sittliches Leben regeln. Während überall sonst in der Regel חוקים und חוקות vor משפטים

יְשַׁבְתֶּם־בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ־כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תֵלֵכוּ׃

sollt ihr nicht handeln, und nach dem Verfahren des Landes Kenaan, wohin ich euch bringe, sollt ihr nicht handeln, und sollt in ihren Satzungen nicht wandeln;

---

des Staates, diese weniger durch Gesetzgebung, als vielmehr durch Normen, die durch Brauch und Sitte ihre Heiligung gefunden. In jenen, den socialen Beziehungen des Menschen-Verkehrs, sprechen sich die Rechtsanschauungen und die staatlichen Begriffe eines Volkes aus. Die Motive und Grundsätze, aus denen sie hervorgehen, ob lauter oder unlauter, ob wahr oder falsch, sind doch in der Regel durchsichtig klar und aus den Verhältnissen, die sie regeln, und in den Zielen, die sie erreichen sollen, erkennbar. Das individuell Menschliche des privaten und Familienlebens, und eben so auch, s. v. v., das individuell Nationale, d. h. das, worin sich eine Nation als Gesammteinheit äußert, steht in der Regel unter dem Einflusse mehr oder minder dunkler Vorstellungen und Ahnungen von den Menschen- und Völker-Beziehungen zu dem Uebersinnlichen, dessen meist feindliche Macht die Menschen als störenden Eingriff in ihre Bestrebungen gewahren, und dessen fördernde Gunst, oder doch geschehen lassende Ruhe bei ihren Unternehmungen zu gewinnen und zu sichern, eine Rücksicht und Absicht geworden, in deren Namen sich Sitten regelnde, Götter verehrende und sie vermeintlich günstig gestaltende Normen im Menschen- und Völkerleben eingebürgert haben. Jenes sind die משפטים, dieses die חוקות der Völker. Jene hatten im egyptischen Staate alle Menschenwürde und Menschenfreiheit begraben, diese in Kanaan sittliche Ausschweifung bis zur viehischen Verthierung geheiligt. Wie aber השחתת דרך und חמס in der vorsündfluthigen Welt sich die Hand zum Verderben gereicht, wie der im Bette des todten Meeres begrabene sodomitische Städte-Verein zugleich רעים und חטאים gewesen, so stehen überall משפטים und חוקים in Wechselwirkung, so geht überall Sittenverderbniß und sociale Gewaltthätigkeit Hand in Hand, nur ein sittenreines Familienleben wird die Wiege eines für Recht und Liebespflicht einstehenden freien Volkes, und nur in einem von Recht und Pflicht getragenen freien Volke gedeiht die Himmelsblume sittenreinen Menschenseins. Im socialen Sclaven erstirbt auch der sittlichfreie Mensch.

Auf die sociale und sittliche Entartung, wie sie in Egypten und Kanaan am Tage lag, weist daher die Einleitung der das geschlechtliche Leben und den sittlichen Familienbau regelnden Gesetze hin, und spricht: nicht Mizrajim's und Kanaan's Beispiel lasset einen gestaltenden Einfluß auf euer sociales und sittliches Leben üben, nicht aus Mizrajim und Kanaan holt eure משפטים und חוקים, vielmehr: את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו u. s. w.

ובחקתיהם לא תלכו: חקות im Gegensatz zu משפטים sind nicht selbst zu schaffende, aus dem Wesen der Dinge und Verhältnisse zu schöpfende, sondern von Außen her gegebene Normen und Regeln des Gestatteten und Nichtgestatteten. Es sind zunächst die

Kap. 18. 1. Gott sprach zu Mosche:

1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

2. Sprich zu Jisrael's Söhnen und sage ihnen: Ich, Gott bin euer Gott!

2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

3. Nach dem Verfahren des Landes Mizrajim, in welchem ihr gewohnt habt,

3. כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ־מִצְרַיִם אֲשֶׁר

Kap. 18. 1. Das ungezügelte Trieb-Leben des Thieres nicht zum Menschen-Ideale zu erheben, und dem Thier-Wesen keinen Eingang in das Menschenwesen zu gestatten, das haben wir als Inhalt der שחוטי חוץ-, כיסוי דם- und נבלת עוף טהור-Gesetze, und des Blutgenußverbotes zu erkennen geglaubt, die im vorigen Kap. gegeben waren. Die gewaltigste Seite dieses thierischen Trieblebens, über welche sittlich freie Meisterschaft im Dienste Gottes zu bewahren und zu üben den Grundstein menschlicher und staatlicher Gesittung und Blüthe bildet, ist aber das geschlechtliche Leben, dessen göttliche Regelung den Inhalt der in diesem Kap. enthaltenen Gesetze bildet, zu welchen die V. 1—4. einleiten.

V. 2. דבר וגו' ואמרת וגו', sprich sie zu ihnen und erläutere ihnen den ganzen, großen Inhalt der drei Worte: אני ד' אלק'כם! Wie die Worte: אנכי ד' אלקיך an der Spitze der ganzen Gesetzgebung stehen, so steht hier wiederholt dieser Ursatz des ganzen Judenthums an der Spitze dieser Gesetze des geschlechtlichen Lebens und drückt ihnen von vornherein den ganzen Ernst ihrer Bedeutsamkeit auf. Sie bilden die allererste Voraussetzung des jüdischen Lebens, ganz so wie mit Mila, mit der Meisterschaft über die fleischliche Seite des Menschenwesens, der Grundstein zum jüdischen Gottesbunde gelegt wurde. Und zwar dem Ernste dieser Bedeutung entsprechend, nicht: אנכי, sondern: אני, die nöthigenfalls in Gegensatz zu der Welt und eurem Ich tretende Persönlichkeit, ד': von dem jeder kommende Moment eures Seins und Werdens bedingt ist, und der allein euch zu dem Heilesziele eurer Zukunft bringen kann und erziehen will: der ist אלק'כם, ist euer Schöpfer und Gesetzgeber und Richter; wie ihr von ihm euer geschöpfliches und nationales Dasein habt, so habt ihr auch nur von Ihm das Gesetz für die Entwickelung und den Gebrauch eures Daseins hinzunehmen.

V. 3. כמעשה וגו' לא תעשו ובחקת'הם לא תלכו. Wir haben schon zu 1. B. M. 6, 9. bemerkt, wie durch פעל und עשה vorzüglich das sociale Verhalten, durch הלך jedoch der individuell sittliche Wandel ausgedrückt wird. So wird auch 2. B. M. 18, 20. die Summe aller Lebensaufgaben in: הדרך ילכו בה und המעשה אשר יעשון zusammengefaßt. Auch hier scheint מעשה ארץ מצר'ם und מעשה ארץ כנען die socialen Handlungsweisen zu bezeichnen, die in Mizrajim und Kanaan das Verhalten der Menschen zu einander kennzeichneten, das לכת בחקת'הם aber die individuellen und privaten Lebensbeziehungen, die sich im Einzel- und Familienleben vollziehen. Jene finden ihre Regelung durch Gesetze

16. Wenn er nicht wäscht und seinen Leib nicht badet, so hat er seine Versündigung zu tragen.

16. וְאִם לֹא יְכַבֵּס וּבְשָׂרוֹ לֹא יִרְחָץ וְנָשָׂא עֲוֺנוֹ׃ פ

---

oder wie der gewöhnliche Ausdruck ist: נבלת עוף טהור מטמא בגדים אבית הבליעה, und zwar nur im Momente der אכילה, d. h. im Momente der Berührung des Schlundes, nicht vorher und auch nicht nachher, wo es als טומאה בלועה als nicht vorhanden betrachtet wird, nicht בתוך הפה und nicht בתוך המעיים, sondern בבית הבליעה, obgleich dies für die Berührung jeder anderen טומאה, als בית הסתרים, nicht empfänglich ist, (ת"כ, Nidda 42, b.). Siehe K. 22, 8. —

Wenn unsere Auffassung nicht irrig ist, daß טומאת נבלה deßhalb auf Land-Säugethiere beschränkt ist, weil deren Körperbildung der menschlichen am Aehnlichsten ist und deren Leichnam auch das Bild der dem Tode erlegenen Menschenleiche vergegenwärtigt, und daher auch Vögel von טומאת נבלה ausgeschlossen sind: so dürfte doch eben dasselbe Motiv, das für Vögelblut so eben durch כסוי דם eine besonders markirte Scheidung des Menschen- und Thier-Wesens statuiren ließ, auch dieser charakteristischen טומאה בבית הבליעה zu Grunde liegen. Der Vogel-Leib ist nur um Eine Stufe weiter vom Menschenorganismus, als der der Säugethiere entfernt, und wenn deßhalb auch sonst die Berührung eines todten Vogels nicht טומאה hervorruft, so dürfte doch eben deßhalb im Momente seines Eingehens in den Menschen-Leib das טומאה- und טהרה-Gesetz seine Stimme vernehmen lassen, da ja von anderer Seite das Lebensbild des Vogels, wie dies bei כסוי דם zu Tage tritt, durch sein ursprünglich dem controllosen Triebleben angehöriges Naturell eine besondere Warnung für die Menschensinnlichkeit nothwendig macht. Wir haben ferner geglaubt, daß מגע בית הסתרים deßhalb nicht טמא mache, um die der טומאת מגע zu Grunde liegende Menschenähnlichkeit nur als einen äußerlichen Schein zu kennzeichnen. נבלת בהמה und auch נבלת חיה mußte daher von טומאה בבית הבליעה frei bleiben, und sie konnte eben nur bei נבלת עוף eintreten, bei welcher alle sonstige טומאת מגע nicht stattfindet, und hatte eben nur bei נבלת עוף טהור einzutreten, dessen Gattungscharakter für den Menschengenuß der Gleichstellung mit dem menschlichen Körperwesen Vorschub leistet. So scheint es לענ"ד.

Diese der נבלת עוף טהור eigenthümliche, durch Berührung des בית הבליעה eintretende טומאת אכילה hat aber ganz die Folge wie טומאת משא, weil sie eben wie diese über blos äußere Berührung hinübergeht und auch den Menschen in gesteigerter Potenz, die Menschen-Nahrung in Beziehung zum sittlichen Momente seines Wesens, begreift und daher den Menschen in seinem ganzen sittlichen Wesen, seiner persönlichen Erscheinung und seiner Thätigkeit, בגדיו וכליו, vor טומאה-Gedanken zu wahren hat.

ונשא עונו: wenn er בטומאת הגוף das מקדש betritt oder קדשים ißt, oder wenn er כלים טמאים in's מקדש bringt, und zwar ist Ersteres mit כרת und Letzteres mit מלקות verpönt. (ת"כ).

15. Und jede Seele, welche Gefallenes und Entrissenes ißt, unter dem Eingeborenen und unter den Fremden, hat ihre Kleider zu waschen, sich im Wasser zu baden, bleibt unrein bis zum Abend und wird dann rein.

15. וְכָל־נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעֶרֶב וְטָהֵר׃

---

wieder Gestaltung gewinnen, in עפר מגדל צמחים gehört es ganz eigentlich hin. Daher die doppelte Bestimmung: Alles was unter den Begriff עפר fällt, und Alles, was מגדל צמחים ist, ist zum כסוי הדם tauglich.

Daß die Erfüllung dieser מצוה die Vergegenwärtigung eines Gedankens, nicht aber ein bloßes äußerliches Blutzudecken bezweckt, ist durch alle näheren Bestimmungen klar. So: daß die Pflicht bei נבלה וטרפה wegfällt, daß כסה ונתגלה פטור, daß nach der recipirten Halacha des ר׳ יהודה das Zudecken auch nur eines Theils des Blutes, דמו ואפי׳ מקצת דמו, genügt, daß überhaupt nicht nur ein Zudecken, sondern ein Mischen in עפר vorgeschrieben ist, עפר למטה ועפר למעלה.

V. 15. Die Gruppe dieser Gesetze schließt mit einer Ergänzung der K. 11, 24—40. gegebenen טומאת-Gesetze, die um so mehr hier ihre Stelle findet, da sie der Ueberlieferung zufolge nur von נבלת עוף טהור, von der נבלה eines reinen Vogels spricht, der eben, עוף אשר יאכל, hinsichtlich seines Blutes, V. 13. eine charakteristische Gesetzesbestimmung erhalten hat. טומאת נבלה war im K. 11. nur auf בהמה וחיה טהורה וטמאה beschränkt und für diese טומאת מגע ומשא, und zwar מגע nur an den äußeren Körpertheilen, nicht aber בבית הסתרים statuirt. Durch die letztere Beschränkung würde אכילה einer נבלה als Berührung im Schlund, בבית הבליעה, keine טומאה bringen, wenn dieselbe nicht schon durch מגע oder משא, (letzteres selbst בבית הסתרים, siehe Nidda 42, b.), eingetreten wäre, und darüber, daß gleichwohl dort V. 40. והאוכל מנבלתה וגו׳ neben הנוגע und הנושא besonders besprochen ist, siehe das. Wenn somit hier eine טומאה für אכילת נבלה ausgesprochen ist, so kann sich dies nur auf ein solches Objekt beziehen, für welches nach K. 11. keine טומאת מגע ומשא stattfindet, und das ist eben נבלת עוף, und zwar kann hier nur von נבלת עוף טהור die Rede sein, da der Fall hier ein combinirter ist: eine נבלה, die zuvor lebend טרפה geworden war. Der Begriff טרפה findet aber nur bei טהורים Statt, שיש במינה טרפה. Es dürfte aber der Fall hier combinirt gewählt sein, um zugleich zu lehren, daß טרפה an sich nicht מטמא ist. Der Vogel, der טרפה geworden, bringt nur טומאה wenn er nachher als נבלה gestorben, findet er aber durch שחיטה den Tod, so ist שחיטתה מטהרה אותה מידי נבלה. Ganz so wie dies bei בהמה טרפה der Fall ist. Siehe K. 11, 39. 40. (כן נראה לפרש אליבא דר׳ יוסי ששחטה שהלכה כמותו Sebachim 69, b.)

Es ist hier also bestimmt, daß das Essen der נבלה eines reinen Vogels טמא mache, und zwar so, daß auch die בגדים שעליו בשעת אכילה oder die כלים, die er in demselben Augenblick berührt, wie er selbst, ראשון werden, ganz so wie bei משא נבלה (siehe S. 271.)

Seele alles Fleisches, sie ist sein Blut, Jeder derer, die es essen, wird entwurzelt werden.

כָּל־בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא כָּל־אֹכְלָיו יִכָּרֵת׃

ועֵרום יכסה כנגד (das. 18, 7.) כסו הרים צלה (Ps. 80, 11.). — עפר — (siehe zu 1. B. M. 32, 25.) — ist im eigentlichen Sinne fruchtbare Erde. Chulin 85, a. wird hier עפר exemplificatorisch zur Bezeichnung jedes zum erfolgreichen Einpflanzen von Gewächsen tauglichen Stoffes gefaßt, כלל אמר ר' ש'ב'ג': דבר שמגדל צמחין מכסין בו ושאינו מגדל צמחין אין מכסין בו Es wird jedoch (das. 88, b.) auch Asche und Goldstaub für tauglich zum כיסוי erklärt, weil beide auch unter dem Namen עפר vorkommen, עפר שרפת החטאת (4. B. M. 19, 17.) und עפרות זהב לו (Job 28, 6.). (Der Satz: וכסהו בעפר unterliegt aber nicht der hermeneutischen Regel: כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט so daß die Ausführung des וכסהו nur auf עפר zu beschränken wäre, weil hier der כלל: וכסהו des כסוי's פרט's: בעפר zu seiner begrifflichen Erläuterung bedarf, כלל הצריך לפרט, um das כסוי nicht als ein bloßes Ueberdecken mit einem Deckel und dgl., sondern als ein solches zu definiren, bei welchem der zu deckende Stoff sich völlig mit dem Deckenden mischt. Das. 88, b.) — Es lehrt ferner die Halacha daß das Bedecken nur Einmal zu geschehen habe, daher כסהו ונתגלה פטור מלכסות; dagegen wenn es der Wind bedeckt hatte und es wieder blosgelegt worden, die Pflicht des Bedeckens vorhanden sei, כסהו הרוח חייב לכסות (das. 87, a.). Endlich braucht nicht alles Blut bedeckt zu werden, es genügt wenn nur ein Theil desselben bedeckt worden, דמו ואפילו מקצת דמו (das. 88, a.). —

Der Gesichtspunkt, aus welchem der in diesen Gesetzesbestimmungen sich aussprechende Gedanke zu finden ist, dürfte in den einleitenden Worten ואיש וגו' אשר יצוד ציד וגו' gegeben sein, die Thiere, חיה ועוף, die das Objekt des Gesetzes bilden, sind damit als ihrer ursprünglichen Natur nach der Macht des Menschen entzogene, Thiere der Waldfreiheit, Thiere „על פני השדה" bezeichnet. Der Kreis dieser Thiere war aber in den שחוטי חוץ-Gesetzen, die den damit zusammenhängenden Blutgenußverboten vorangehen, als ein solcher zu erkennen gegeben, in welchem das Thierideal thierischen Trieblebens am Verlockendsten für die Sinnlichkeit des Menschen zu Tage tritt. Begreiflich ist es, daß in dem Momente, wo Thiere dieses Kreises zur Menschen-Nahrung genommen werden, das Blut-Verbot und die damit gegebene Scheidung des Thier-Wesens vom Menschen-Wesen eine noch besonders markirte Bestimmung erhalten. Die tiefste Scheidung dieser beiden Wesen ist, wie wir dies 1. B. M. 2, 7. im Vergleich zu 1, 24. erkannt, daß beim Thiere nicht nur der Leib, sondern auch das Leben, die נפש, der Erde entstammt, beim Menschen aber nur der Leib עפר מן האדמה ist, seine נפש חיה jedoch, seine lebendige Seele, nicht dem עפר angehörig, sondern ein Gottes-Hauch ist. In dem Momente, wo dieser Thiere Leib Theil des Menschenleibes werden soll, — beide ja im עפר verwandt — wird das Blut, das Wesen, die נפש dieser Thiere von der Schwelle des Menschen-Wesens zurückgewiesen und in עפר mischend gedeckt, dem es, im Gegensatz zur נפש האדם angehört; und nicht hinauf zum Menschen kann das דם, die נפש בהמה gelangen, sondern, vom Thier-Leib freigelassen, kann es nur hinab, in den Kreis der vegetabilischen Organisationen

13. וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וּמִן־הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד
צֵיד חַיָּה אוֹ־עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ
אֶת־דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר׃
14. כִּי־נֶפֶשׁ כָּל־בָּשָׂר דָּמוֹ
בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל
דַּם כָּל־בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ כִּי נֶפֶשׁ

13. Und Jeder, Jeder von Jisrael's Söhnen und von dem Fremden, der in ihre Mitte eingetreten ist, welcher einen Fang an Wild oder an Vogel gemacht, welcher zu essen ist, der hat dessen Blut hinzugießen und es in Erd-Staub zu bedecken.

14. Denn die Seele alles Fleisches ist sein von seiner Seele beherrschtes Blut, weßhalb ich zu Jisrael's Söhnen gesprochen: Blut von irgend welchem Fleisch sollt ihr nicht essen, denn die

---

gegenzutreten, sondern zugleich einer konkreten Gefährdung des seelischen Menschencharakters vorzubeugen. Die ganze Schwere der Warnung V. 10.: ונתתי פני בנפש האכלת את הדם וגו׳, so wie das Dringliche der wiederholt und wiederholt ausgesprochenen Mahnung, 5. B. M. 12, 23. 24. 25.: רק חזק לבלתי אכל הדם u. s. w., לא תאכלנו u. s. w., לא תאכלנו למען ייטב לך u. s. w., spricht dafür, daß der Thierblutgenuß eine wirkliche Gefährdung, jedenfalls eine solche Depravirung des Menschenwesens herbeizuführen geeignet sei, die den mit Thierblut Genährten für die sittliche Höhe der vom Gottesgesetze gestellten jüdischen Menschenbestimmung der Tüchtigkeit zu berauben im Stande wäre.

אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא תאכל דם: in dieser Fassung liegt die Verpflichtung Aller für die Beachtung des Blutgenußverbotes auch durch Andere, daher Jebamoth 114, a.: להזהיר הגדולים על הקטנים. Siehe zu K. 11, 42.

V. 13. Im engsten Zusammenhange, wie V. 14. lehrt, mit dem Blutgenuß-Verbot steht hier das fernere Gebot des כיסוי הדם, d. h. die Pflicht, das Blut eines zum Genuß gestatteten, geschächteten Wildes oder Vogels, חיה ועוף טהורים וכשרים, mit עפר zu bedecken. Diese Pflicht findet nur bei חיה ועוף und zwar nur bei חולין nicht aber bei מוקדשין statt, die ja durch חיה ausgeschlossen sind, von welcher Gattung ja kein Thier zum Opfer taugt, und daß sie טהורים וכשרים, also nicht טמאים und nicht נבלה וטרפה sein müssen, ist durch die Bedingung אשר יאכל gegeben, die die gesetzliche Tauglichkeit zum Genuß voraussetzt (Chulin 83, b. 85, a.). Ebendas. wird gelehrt, daß das יצוד nicht strikte zu nehmen sei, das Blutbedecken vielmehr בחיה ועוף מזומן ובשאינו מזומן, also auch bei solchen stattfindet, die nicht erst durch Fang in den Menschenbesitz gekommen, sondern bereits im Hause geboren waren.

וכסהו בעפר: nach der Halacha (Chulin 83, b.) nicht mit עפר, sondern in עפר, es muß unterhalb und darüber עפר geschüttet werden, צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה. In der That, sollte עפר nur das Bedeckungsmittel sein, so hätte וכסהו עפר genügt. Der Ausdruck des Mittels bedarf ja keiner Präposition. So ואכסך משי (Jechesk. 16, 10.)

כָּל־נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא־תֹאכַל דָּם
וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא־יֹאכַל
דָּם׃

euch soll kein Blut essen, und der Fremde, der in eure Mitte eingetreten, soll kein Blut essen.

Das Verbot des Blutgenusses haben wir bereits zweimal verbunden mit dem des חלב in Zusammenhang mit den Opfergesetzen gehabt: K. 3, 17. und K. 7, 26. 27. Hier tritt das Blutverbot nochmals für sich in ganz besonderem Ernst hervor. Wie im 1. B. M. 9, 4. ff. für die noachidische Welt das אבר מן החי-Verbot im Zusammenhange mit dem Menschenmorde im Ideenkreise der der Menschenseele im Gegensatz zur Thierseele zu vindicirenden specifischen höheren Dignität zum Ausspruch kommt, so war hier für die jüdische Welt V. 4. שחוט׳ חוץ als ideeller Menschenmord, als Einreihung, ja, als Unterordnung des Menschen unter das Thier-Ideal bezeichnet worden. Daran schließt sich nun unmittelbar eine Wiederholung des Blutgenußverbotes aus dem Gesichtspunkte der Verneinung einer jeden Identificirung der Thierseele und Menschenseele an. נפש הבשר בדם הי׳א, die נפ״ש des Leibes, dieses unsichtbare Wesen, in welchem die eigentliche Thier-Individualität und Menschenpersönlichkeit beruht, ist im Blute gegenwärtig. Vermittelst des Blutes, dieses den ganzen Leib in allen Theilen durchströmenden Mediums, regiert die empfindende, erkennende und wollende Seele Nerven und Muskeln, die nur die Organe ihrer Thätigkeit sind. Das im Körper allgegenwärtige Blut ist der allgegenwärtig sichtbare Bote der im Körper unsichtbar allgegenwärtig herrschenden Seele. Es ist somit der sichtbare Repräsentant der Seele und daher ganz geeignet im Opfer die Erhebung und Hingebung der Seele an Gott, so wie deren treues Beharren bei Gott zum symbolischen Ausdruck zu bringen.

ואני נתתיו לכם על המזבח. Auf dem Altare, für die Symbolik des Opfers, hat Gott es uns zum Ausdruck für unsere Seele gegeben, dort bedeutet das Blut: בנפ״ש יכפר, daß Sühne nur mit unserer Seele erwirkt werden könne. Wie der Priester das Blut an den Altar hinanschwingt, oder mit ruhigem Finger ihm auf den Höhen des Altares seinen Platz anweist, so hat unsere Seele unser Blut auf's Neue zu Gott hinan emporzuheben, oder mit erneuter Kraft der Besonnenheit ihm seinen bleibenden Stand auf den Gottes-Höhen zu festigen, wenn eine verfehlte Vergangenheit gesühnt und eine neue gottnahe Zukunft angebahnt werden soll. בנפ״ש יכפר kann nämlich nicht heißen: es bewirkt Sühne für die Seele. ב־ bei כפר bezeichnet überall nicht den Gegenstand, sondern das Mittel der Sühne. So K. 7, 7.: הכהן אשר יכפר בו לו יהיה, und 4. B. M. K. 5, 8.: איל הכפורים אשר יכפר בו עליו.

Eben aber die Natur des Blutes und seine enge Beziehung zur Seele, die das Thierblut zum symbolischen Ausdruck für die Menschenseele befähigen, verbietet seine konkrete Aufnahme in die Leibessphäre der Menschenseele, und zwar, wie es scheint, nicht nur um einer durch diese Opfersymbolik begünstigten, für das Bewußtsein des Menschen verderblichen, Thierseele und Menschenseele identificirenden Wahnvorstellung ent-

10. וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל
וּמִן־הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל
כָּל־דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת
אֶת־הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב
עַמָּהּ׃

11. כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא
וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל־הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר
עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי־הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ
יְכַפֵּר׃

12. עַל־כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל

10. Und Jeder, Jeder vom Hause Jisrael's und von dem Fremden, der in eure Mitte eingetreten ist, welcher irgend Blut ißt, gegen die Blut essende Seele richte ich mein Angesicht und lasse sie aus ihres Volkes Mitte entwurzeln.

11. Denn die Seele des Fleisches ist im Blute gegenwärtig, und habe ich es euch darum dem Altare bestimmt Sühne über eure Seelen zu erwirken; denn das Blut bedeutet: mit der Seele erwirkt man Sühne.

12. Darum habe ich zu Jisrael's Söhnen gesprochen: Jede Seele von

---

Hervorhebung des גר in diesem Verse, während er oben V. 3. stillschweigend unter dem Begriff בית ישראל mitverstanden ist. Spricht, der von uns gefolgten Annahme gemäß, der erste Abschnitt dieses Kap. V. 3—7. zunächst von שחיטת חולין בחוץ, d. h. von איסור בשר תאוה, und erst V. 8 und 9. von קדשים בחוץ, so dürfte Beides seine Erklärung finden. Der erste Abschnitt verpönt eine שחיטה, die als ein זבח לשעירים על פני השדה begriffen werden könnte, eine Verirrung, deren Verneinung nicht erst mit dem Judenthum beginnt. Hier ist es selbstverständlich, daß das Verbot die גרים wie die Einzelnen des Hauses Israel trifft. Das V. 8 und 9. enthaltene Verbot spricht jedoch, wie bemerkt, ja ganz eigentlich von einem Opfer לד׳, der Gottesgedanke ist wesentlich gewahrt, allein die Beziehung zum Gottesgesetze, zur תורה, ist nicht nur nicht gewahrt, sondern ist durch die הקרבה חוץ בשעת איסור במה geradezu verneint. Die Beziehung zur תורה beginnt aber erst im Judenthum, ja macht erst den Menschen zum Juden, hier waren die גרים ganz besonders zu nennen, und spricht das ואלהם תאמר den Gedanken aus: Du hast soeben die Priester und alle Volksangehörige vor Verirrungen im Gottesgedanken gewarnt; sage ihnen aber, daß, um Jude zu sein, es nicht genüge die Wahrheit von „Gott" in sich zu tragen, sondern daß des Juden Beziehung zu Gott sofort seine Beziehung zur תורה bedinge, und eine Verleugnung dieser letzteren der Verleugnung Gottes ganz gleich stehe, Beides in ganz gleicher Schärfe כרת, die Entwurzelung aus dem nationalen Dasein nach sich ziehe.

V. 10—12. Wir haben bereits zu 1. B. M. 9, 4. die in diesen Versen und V. 14. wechselnden Ausdrücke für die Beziehung des Blutes zur Seele und die darin liegende Zurückweisung materialistischer Anschauung dieses Verhältnisses erläutert, und verweisen darauf.

Auch hier ist גר hervorgehoben; denn auch das Verbot des Blutgenusses beginnt erst mit dem Judenthum, obgleich אבר מן החי auch dem Noachiden verboten ist.

יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַיהוָה וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו׃

zeltes es Gott zu vollziehen, der Mann wird aus seines Volkes Kreisen entwurzelt.

Gesetze aus. Sobald dieses Gesetz seine dauernde Stätte gefunden, בשעת איסור במות, spricht der המקריב קרבן לד׳ בחוץ durch diese Darbringung seines Gott geweihten Opfers außerhalb des Gesetzesheiligthums die Ueberzeugung aus, er könne sich in Beziehung zu Gott setzen, könne die „Gottes-Nähe" finden ohne Vermittelung der תורה, ohne den Weg des göttlichen Gesetzes zu betreten, er könne dem Gesetze den Rücken und doch das Angesicht Gott zuwenden. Damit hat er aber sich selbst und seine Zukunft aus dem jüdischen Boden ausgerissen, wie dies das ונכרת האיש ההוא מעמיו faktisch über ihn und seine Nachkommen verhängt. Denn für den im Judenthum Geborenen und den als גר in's Judenthum Eingetretenen führt der Weg zu Gott nur über die Wege seines Gesetzes. Der Bund mit Gott ist für den Juden nichts Anderes als das Bündniß mit seinem Gesetze.

Es sind aber העלאה und שחיטה zwei gesonderte Begriffe: שחיטה ist die Verneinung, das Aufgeben des eigenen Seins, העלאה die Hingebung an die von Gott gewiesenen Zwecke. העלאת קדשים לד׳ בחוץ wäre Hingebung an selbsterdachte, nicht von der תורה gelehrte Zwecke als an von Gott gebotene Ziele. שחיטת קדשים לד׳ בחוץ, nicht בפתח אהל מועד, nicht im Hinblick auf die von der תורה gesetzten Aufgaben, wäre heidnischer Wahn Gott gefälliger Selbstvernichtung. שחיטת קדשים להדיט בחוץ fiele aber in den Anschauungskreis der זביחה לשעירים על פני השדה, innerhalb dessen der שחיטת קדשים להדיט איסור בשר תאוה במדבר steht und begreiflich für immer einer verblieb, und daher selbst nach der Auffassung daß בשר תאוה nie verboten war, doch jedenfalls für שחיטת קדשים להדיט בחוץ den durch das Verbot zu beseitigenden Gedanken bildete, da nach dieser Auffassung ja das ולא יזבחו עוד וגו׳ des V. 7. sich ausschließlich auf שחיטת קדשים בחוץ bezieht. Ja, wir haben bereits des Satzes in ח״ב gedacht, der einen jeden זובח בבמה, also auch einen זובח לד׳ בשדה als einen זובח בשדה begreifen lehrt. In der That, indem wir in unsern Beziehungen zu Gott der תורה den Rücken wenden, indem wir uns mit unserem Opfer außerhalb des Kreises der תורה stellen, sagen wir uns nicht nur von dem Kreise eines von Gott angewiesenen Pflichtlebens los, sondern die ganze Reinheit und Wahrheit unseres Gottbewußtseins ist gefährdet. Was wir Gott nennen, und dem wir mit unserm Opfer nahen, mag eben nichts Anderes sein, als על פני השדה von der Menschen-Anschauung gefundener Natur-Gott, nicht aber der Eine freie persönliche Gott der תורה, und wird dies um so mehr sein, je mehr die reine und wahre Consequenz eines solchen Bewußtseins uns eben innerhalb des Pflichtkreises des von ihm offenbarten Sittengesetzes halten würde, außerhalb dessen wir eben mit unseren שחוטי חוץ treten.

Schwierig bleibt jedoch der Begriff der Bestimmung, daß שנים ששחטו בחוץ פטורים, zumal da eine solche שחיטת קדשים בפנים כשרה wäre, שנים שוחטין זבח אחד (Chulin 30, a.).

Bemerkenswerth sind die den Vers 8. einleitenden Worte: ואליהם תאמר, so wie die

in ihre Mitte eingetreten sein wird, der ein Emporopfer oder ein Mahlopfer darbringt,

9. und bringt es nicht zum Eingang des Zusammenkunftbestimmungs-

אֲשֶׁר־יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר־יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ־זָבַח׃

9. וְאֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא

---

anderen ähnlichen Stellen darunter verstanden wird, hat ja bleibend seine Stelle in Mitte der jüdischen Gemeinschaft genommen. Offenbar hat hier die Radix גור die Bedeutung von „גר“ sein, oder als „גר“ eintreten erhalten, und in diesem Sinne haben wir übersetzt. Ohnehin glauben wir ja, wie (1. B. M. S. 227.) bemerkt, als ursprüngliche Bedeutung von גור die „Bodenlosigkeit“ erkennen zu dürfen. Insofern steht גר dem אזרח gegenüber. Er ist von einem anderen Boden hierher verpflanzt. Er hat auch kein ursprüngliches Anrecht am Boden und kann unter Einfluß des יובל-Gesetzes auch schwerlich zu einem dauernden Bodeneigenthum gelangen, zumal wenn ירושת הבעל nicht דאוריתא ist.

העלאת קדשים בחוץ, hier ist entschieden אשר יעלה עולה או זבח ואל פתח וגו׳, das Darbringen Gott geweihter Opfer außerhalb des מקדש zur Zeit des איסור במות verpönt, und wie העלאה, d. i. הקטרה, so ist auch שחיטה und זריקה in das Verbot mit einbegriffen (Sebachim 106, a. ff.). Offenbar ist ferner חיוב כרת nur für die Darbringung solcher Opferobjekte ausgesprochen, die ראוין לבא אל פתח אהל מועד, die ראוים לפנים, die für die Darbringung im מקדש tauglich sind, ausgeschlossen somit alle פסולי מוקדשים (das. 112, a. ff). שחיטה und העלאה differiren, jedes hat eine eigenthümliche חומרא. חומר בשחיטה: שהשוחט להדיוט חייב והמעלה להדיוט פטור, wer ein Opferobjekt מקטיר בחוץ ist, ist nur חייב wenn die Darbringung לד׳ geschieht, השוחט קדשים בחוץ ist jedoch auch dann חייב wenn die שחיטה auch blos zum Profangenuß geschieht. חומר בעלייה: שנים שאחזו בסכין ושחטו פטורים אחזו באבר והעלו חייבין, die העלאה ist verpönt selbst wenn sie durch Zwei vollbracht wird, שחיטה jedoch nur wenn Einer sie allein vollbringt (das. 108, a.), worauf das wiederholte לאיש ההוא, האיש ההוא bei der שחיטה, V. 4. hinweist (das.). Das einfache ההוא, welches gewöhnlich bei כרת steht, ונכרת האיש ההוא, setzt bei כרת-Straffälligkeit, die volle bewußte, aus freier Willenskraft handelnde Persönlichkeit voraus: למעוטי שוגג אונס ומוטעה (das. b.). שחיטה und העלאה sind als zwei selbständige איסורים zu begreifen, so daß השוחט והמעלה בחוץ חייב על השחיטה וחייב על העליה (das. 106, a.). Das. 108, a. wird ferner gelehrt: העלאת קדשים בחוץ, אינו חייב עד שיעלה לראש המזבח, daß nur strafbar ist, wenn sie auf einem dazu erbauten Altare geschieht, nicht aber על הסלע או על האבן.

Vergegenwärtigen wir uns diese gesetzlichen Thatsachen, daß שחיטת והעלאת קדשים בחוץ verpönt sind, wenn sie לד׳ geschehen, העלאה sogar eben nur wenn sie לד׳, nicht aber wenn sie להדיוט geschieht, daß ferner das Objekt ראוי לפנים, und die הקרבה auf einem מזבח geschehen sein muß, so spricht sich offenbar in שחוטי חוץ nicht wie in ע״ז ein Abfall von Gott, wohl aber ein Abfall von seinem im מקדש ruhenden

8. Und ihnen sage ferner: Jeder, Jeder vom Hause Jisrael's und von dem Fremdling, welcher aus der Fremde

חמישי (שלישי) 8. וַאֲלֵהֶם תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן־הַגֵּר

---

benden דב״ר, seine ausschließende Stätte gewonnen — בשעת איסור במות — ward daher jedes nicht in dessen Heiligthumskreis gebrachte Opfer als dem dort göttlich bezeugten Sittengesetze abgewandt, als ein זבח בשדה betrachtet (ת״כ, und Sebachim 106, b. siehe V. 3.) und war unter כרת verpönt. Siehe zu 5. B. M. 12, 13.

Nach der Ueberlieferung des ר׳ ישמעאל (siehe zu V. 3.) war aber in der Wüste nicht nur ein Opfer, sondern jedes Schlachten eines שור כבש ועז, selbst zum bloßen Fleisch-Genuß, בשר תאוה, als ein זבח על פני השדה, als ein זבח לשעירים verpönt. Wir haben schon wiederholt zu bemerken Gelegenheit gehabt, wie ganz besonderes die Thatsache der Nahrung des menschlichen Leibes durch Thierfleisch das Bewußtsein höherer menschlichen Dignität zu trüben und die Einerleiheit von Thier- Nerv und -Muskel und Menschen- Nerv und -Muskel nahzulegen geeignet sei. Leben Menschen nun noch in Mitte des eigentlichen Thier-Bereichs, במדבר, על פני שדה, שעירים ירקדו שם סו, wo sie das Thierleben in seiner fessellosen Ungebundenheit imponirend umgiebt, da dürfte leicht, und vor Allem in dem Momente wo sie Thierleben zur Nahrung ihres Lebens schlachten, sich ihrer Sinnlichkeit der Drang nach gleicher thierischer Entfesselung bemächtigen, so daß sie זונים אחרי השעירים, lüstern nach dem Thierleben, dem sittlichen Menschthum sich abwenden, und יזבחו זבחיהם לשעירים וגו׳, und in jedem Schlachten eines Thieres zum Menschenmahl eine Huldigung des Thierideales begehen. Diese Erwägungen dürften es begreifen lassen, wie gerade in der Wüste בשר תאוה verpönt sein und den שחוטי חוץ aller Zeiten gleichstehen konnte. Jedes zum gewöhnlichen Genuß bestimmte Thier mußte demnach in der Wüste שלמים werden, es mußte לפני משכן ד׳ als קרבן לד׳, die Gottesnähe in Hinblick auf sein Gesetz zum Strebeziel haben, und, dem Bereich der blos physischen Natur entnommen, mußte seinem Wesen das Hinanstreben zu Gott, (וזרק הכהן את הדם וגו׳) und seinem Wollen das Wohlgefallen Gottes, (והקטיר החלב לריח ניחח לד׳), als Bestimmung ertheilt sein, ehe es als Nahrung in das Menschen-Wesen eingehen durfte.

זאת: חקת עולם תהיה זאת להם לדרתם, das Verbot לזבח זבחים לשעירים, das in der מדבר sich selbst auf איסור בשר תאוה erstreckte und für alle Zeit seine Consequenz im איסור שחוטי חוץ und im איסור במה findet. Nach Chron. II, 11, 15. finden wir im jerobeamischen Abfall במות und שעירים zusammengepaart: ויתמד לו כהנים לבמות ולשעירים ולעגלים אשר עשה, wie denn Sanhedrin 63, b. allgemein der Satz ausgesprochen ist: יודעין היו ישראל בע״א שאין בה ממש ולא עבדו ע״א אלא להתיר להם עריות בפרהסיא, von der Nichtigkeit des heidnischen Götterdienstes war man in Jsrael vollkommen überzeugt, sie ergaben sich ihm nur weil er ihnen zugleich einen Freibrief zur öffentlichen Fröhnung der Sinnlichkeit gewährte.

V. 8. 9. ומן הגר אשר יגור בתוכם. Es ist mißlich, das יגור in diesem Zusammenhange mit: sich aufhalten, weilen zu übersetzen. Der גר צדק, welcher hier und in

7. so daß sie nicht ferner ihre Schlachtmähler den Böcken schlachten, denen sie von mir abfallend nachhängen. Ein ewiges Gesetz sei dies ihnen für ihre Nachkommen.	7. וְלֹא־יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה־זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם׃

זבחיהם . וזבחו זבחי שלמים לד׳ אותם: die Thiere, die sie für den ganz gewöhnlichen Genußbedarf schlachten wollen, das sind ja die זבחיהם אשר הם זובחים וגו׳, sollen sie, so lange sie in der Wüste wandern, zuvor aus dem Freien hinein לד׳ אל פתח אהל מועד אל הכהן bringen, und sie nur als שלמים schlachten. Siehe zu V. 7.

V. 7. ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים וגו׳. Im vorigen Kap. begegneten wir bereits einem שעיר als Repräsentanten einer der מדבר, nicht aber dem sich um das Gottesheiligthum seines Sittengesetzes aufbauenden Menschenkreise, angehörigen, in controlloser Ungebundenheit sich hinauslebenden sinnlichen Thierheit. Auch Jesaias 13, 21.: ושעירים ירקדו שם, sowie 34, 14.: ושעיר על רעהו יקרא, sind שעירים charakteristische Thiere der Wüsten- und Waldfreiheit. Es giebt somit keinen größeren Gegensatz zu dem göttlichen Menschenideal des Sittengesetzes, in dessen Huldigung sich der Mensch Gott naht, als: שעירי השדה. Ein Mensch, der sein Opfer, das ja Ausdruck seiner Persönlichkeit ist, statt לד׳ אל פתח אהל מועד אל הכהן, statt, um Gott nahe zu werden, in das Heiligthum seines Gesetzes zum Dienen seines Gesetzes, das Er als Bedingung und Vermittelung seiner Nähe gesetzt, den שעירים על פני השדה bringt, der setzt damit die controllos sich hinauslebende Thierheit als sein Menschenideal, der leugnet den göttlichen Charakter des Menschen als specifisches Scheidungsmerkmal zwischen Mensch und Thier, der setzt mit den Materialisten unserer und aller Tage in Thier-gemäße Sinnlichkeit das Ein und All' der Menschenbestimmung, der löst sich mit letzter Wurzelfaser aus dem Daseins-Boden seines gotteigenen Menschenkreises ונכרת האיש ההוא מקרב עמו. Er begeht damit einen geistigen Menschen-Mord, דם יחשב לאיש ההוא דם שפך. (V. 4.) Eben ja die Achtung der durch ihre Gott-Ebenbildlichkeit specifisch hoch über dem Thiere stehenden, durchaus anderartigen Menschennatur, die Achtung des צלם אלקים im Menschen, hat ja Gottes Wort (1. B. M. 9, 6. siehe das.) als Motiv des den Menschen-Mord im Gegensatz zu der erlaubten Thiertödtung zum höchsten Frevel stempelnden Gesetzesverbotes verkündet. Wer ein zum symbolischen Ausdruck der Menschenpersönlichkeit, (oder einer Seite derselben wie מנחה), bestimmtes Opfer einem Thierideal opfert, der begeht im Geiste einen solchen Mord-Frevel an der צלם אלקים-Natur des Menschen, דם יחשב לאיש ההוא דם שפך!

Nicht in dem blos physischen Naturleben, das sich על פני השדה vollzieht, und dem der Mensch nur seinem Leibe nach verwandt ist, sondern in dem Diktat des göttlichen Sittengesetzes, das zu dem freien Gottesgeiste im Menschen spricht, und zu dessen Vollbringung ihm die freie Herrschaft über seinen physischen Leib, und dafür auch über seine physische Welt verliehen ist, nur in diesem Diktate des Gottesgesetzes haben wir das Wort für unsere Bestimmung zu suchen. Sobald dieses „Wort" seine blei-

4. וְאֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַיהוָה לִפְנֵי מִשְׁכַּן יְהוָה דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ׃

4. und hat es nicht zu dem Eingange des Zusammenkunftbestimmungszeltes gebracht, es als Opfer Gott nahezubringen vor der Wohnungsstätte Gottes: dem Manne wird es als Blut geachtet, Blut hat er vergossen; und es wird dieser Mann aus seines Volkes Mitte entwurzelt.

5. לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַיהוָה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל־הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַיהוָה אוֹתָם׃

5. Damit, daß Jisrael's Söhne ihre Schlachtmähler, die sie auf freiem Felde schlachten, hineinbringen und sie Gott bringen zum Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes, zum Priester hin, und sie Gott als Frieden-Mahlopfer schlachten.

6. וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת־הַדָּם עַל־מִזְבַּח יְהוָה פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה׃

6. Und der Priester gießt das Blut an Gottes Altar im Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes hinan und läßt das Fett Gott zum Willfahrungs-Ausdruck aufdampfen,

---

במחנה או וגו' מחוץ למחנה. V. 5. wird dieses Thier-Schlachten als ein Schlachten על פני השדה charakterisirt und eben darin das Motiv des Verbotes angedeutet. Es war daher nothwendig zu sagen, daß nicht nur außerhalb des Lagers, im wirklichen freien Gebiete der Wüste, sondern selbst in der Umgränzung des Lagers jedes Schlachten außerhalb des משכן's während der Wanderung in der Wüste als ein זבח על פני השדה betrachtet wird. So wird auch in ת"כ, wo unsere Stelle in der Ansicht ר"ע's auf שחיטת קדשים בחוץ bezogen wird, jedes במה-Opfer als ein Opfern על פני השדה erklärt: מלמד שכל הזובח בבמה כזובח בשדה. So auch Sebachim 106, b.

V. 4. דם יחשב וגו'. Das Thierschlachten על פני השדה ist als ein Menschen-Mord zu begreifen. Siehe zu V. 7.

V. 5. למען אשר יביאו וגו'. Dieses: אשר יביאו ist Gegensatz zu dem: על פני השדה. בוא ist nämlich ganz eigentlich ein Eingehen aus dem Freien in die Umgränzung. Es steht hier das יביאו absolut, und durch die Wiederholung: והביאום, wo erst die Zielergänzung: לד' וגו' beigefügt ist, erscheint das hier gegebene Gebot in seine beiden Momente zerlegt vorgeführt; es ist das negative, die Entfernung aus dem mit verderblicher Gedankenverirrung behafteten פני השדה-Kreise: יביאו, und sodann das positive, die im Gegensatz dazu zu vollziehende Hingebung an ד' und sein Heiligthum: והביאום לד' וגו'. —

3. אִ֥ישׁ אִישׁ֙ מִבֵּ֣ית יִשְׂרָאֵ֔ל
אֲשֶׁ֨ר יִשְׁחַ֜ט שׁ֥וֹר אוֹ־כֶ֛שֶׂב אוֹ־עֵ֖ז
בַּֽמַּחֲנֶ֑ה א֚וֹ אֲשֶׁ֣ר יִשְׁחַ֔ט מִח֖וּץ
לַֽמַּחֲנֶֽה׃

3. Jeder, Jeder vom Hause Jisrael's, der einen Ochsen, oder ein Schaaf, oder eine Ziege im Lager schlachtet, oder der sie außerhalb des Lagers schlachtet,

---

zunächst an Aharon gerichtet; dieses, das Bewußtsein sittlicher Menschenwürde zu schützen bestimmte, richtet sein Wort an alle Schichten der Nation.

זה הדבר אשר צוה ד׳. Die hohe Bedeutsamkeit des folgenden Gesetzes ist schon durch diese einleitenden Worte angekündigt. Nur noch einmal finden wir dieselbe Formel der Mittheilung geboten, bei צנצנת המן 2. B. M. 16, 16. wo der speciellen Fürsorge Gottes durch Bewahrung einer Flasche Manna ein ewiges Denkmal gestiftet werden soll, und auch sonst nur bei bedeutsam hervorragenden Institutionen im Munde Moses', wie bei תרומת המשכן (2. B. M. 35, 4.), מלואים (3. B. M. 8, 5. 9, 6.). נדרים (4. B. M. 30, 2.) und נחלה (das. 36, 6.). Als gebotene Form der Mittheilung steht es nur hier und beim מן.

V. 3. Chulin 16, b. 17, a. differiren ר׳ ישמעאל und ר׳ עקיבא. Nach Ersterem war während des ganzen Aufenthaltes in der Wüste בשר תאוה, d. h. das Schlachten von שור כבש ועז lediglich zum Fleischgenusse untersagt, vielmehr mußte alles zu שלמים geweiht und als solche im משכן geopfert werden, wo dann das Fleisch den בעלים zum Genuß ward. Erst mit dem Eintritt in's Land הותר להם בשר תאוה und bezieht sich hierauf die gestattende Vorschrift 5. B. M. 12, 20, 21., und wäre dann, nach רש״י Chulin das., das Verbot des בשר תאוה in der Wüste hier in unserer Stelle V. 3—7. enthalten. Nach ר״ע jedoch בשר תאוה לא איתסר כלל, wäre das Schlachten und Genießen von חולין בהמת auch in der מדבר unverboten gewesen, das Gesetz 5. B. M. 12, 20, 21. enthielte nur das Gebot der שחיטה, die vor dem Eintritt in's Land nur für קדשים geboten, חולין jedoch durch bloße נחירה dem נבלה-Charakter enthoben gewesen wären. (Siehe zu 5. B. M. das.). Dieser Auffassung gemäß spräche dann unsere Stelle ganz so wie die folgenden Vorschriften V. 8. u. f. nur von קדשים בחוץ. רמב״ם הל׳ שחיטה 4, 17. adoptirt ר״ע's Ansicht. Allein Ramban zu unserer Stelle bemerkt, daß in der Mehrheit der uns von den Weisen überkommenen Aeußerungen die Ansicht des ר׳ ישמעאל hervortritt, welchem auch der Wortlaut unserer Stelle am nächsten entspricht. Vergleicht man die Fassung der VV. 3. 4. mit VV. 8. 9. so spricht Alles dafür, daß in den ersten Versen von חולין und in den letzten von קדשים die Rede ist. V. 3. sind die Objekte שור כשב ועז, V. 8. עולה או זבח. Wir hätten somit hier das Verbot, שור כשב ועז, also opferfähige Thiergattungen, als חולין, als Nichtopfer, außerhalb des משכן-Vorhofes zum Profangenuß zu schlachten; vielmehr soll ein jedes solches Thier nur als שלמים im חצר אהל מועד geschlachtet und dargebracht werden. Durch 5. B. M. 12, 20. כי ירחיב וגו׳ בכל אות נפשך תאכל בשר ist sodann dieses Verbot des כשר תאוה auf den Aufenthalt in der Wüste beschränkt und hört mit dem Eintritt in's Land auf.

Kap. 17. 1. Gott sprach zu Mosche:

יז רביעי 1. וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

2. Sprich zu Aharon und zu seinen Söhnen und zu allen Söhnen Jisrael's und sage ihnen: Dies ist das Wort, welches Gott geboten:

2. דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בָּנָיו וְאֶל כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר־צִוָּה יְהֹוָה לֵאמֹר׃

---

jedem Nachfolger im Priesteramte vom Anbeginn der Priesterwirksamkeit in Israel die ernste Warnung vor jeder Ueberhebung entgegen. Im Sinne dieser Warnung erfüllte Aharon die Dienst-Gesinnung, daß er nur in Gehorsam gegen das von Gott durch Moses ihm ertheilte Gebot jeden Schritt seines Priesterwirkens vollbrachte. So im ת״כ: מנין שאין אהרן לובש בגדים לגדולתו אלא כמקיים גזירת מלך ת״ל ויעש כאשר צוה ד׳ את משה, nicht zu seiner Erhebung, sondern als Erfüllung eines königlichen Befehles trug Aharon die Priestergewänder.

Kap. 17. 1. 2. Dem vorigen Kapitel lag die Warnung vor jener Verirrung zu Grunde, die in Verkennung des hohen Ideals sittlicher Vollendung, und gleichzeitig der Unzulänglichkeit der bereits erlangten Wirklichkeit, die Kluft übersieht, die uns noch von einer Würdigkeit der Gottesnähe trennt, die, den Priesterjünglingen gleich, die gehobene Stimmung eines Weihemoments als Creditiv bereits erreichter Vollendung feiert, und nicht sieht, daß nicht Lichtaugenblicke dem Gewöhnlichen enthebender Begeisterung, sondern eben der gottheilige Inhalt des alltäglichen, in emsiger Pflichttreue arbeitenden Lebensganzen zu der Moria-Höhe eines gottnahen Seins geleitet. Daher legt dieses Kapitel den prüfenden Einblick in das zurückgelegte Lebensganze als Eintritts-Bedingung vor die Schwelle des Allerheiligsten nieder, läßt vor dem im Gesetzes-Allerheiligsten leuchtenden Lebensideale den stolzen Wahn irgend bereits erlangter Größe ablegen, und ihm nur mit dem erneuten Willen ewigen Hinanstrebens zu dem hochgesteckten Ziele demüthig nahen.

Diesem Kapitel liegt die Warnung vor der entgegengesetzten Verirrung zu Grunde, die des Adels sittlicher Menschenwürde sich entkleiden, dem im Heiligthum von Gott bezeugten sittlichen Menschenideale als täuschender Ueberhebung den Rücken kehren möchte, und den Menschen nicht in seiner Verwandtschaft mit Gott den Boden und in der Erfüllung des göttlichen Sittengesetzes das Ziel seines Daseins erkennen lassen, sondern ihm seine Verwandtschaft mit dem Thiere zu dem Boden seiner Weltstellung und thiergleiche Sinnlichkeit zu dem Ideale seiner Bestimmung machen will.

Beides, ideale Ueberschätzung unseres Wesens, so wie thierische Unterschätzung, entrückt uns die Wahrheit unseres Seins und Sollens und macht uns der Erreichung unserer Bestimmung verlustig. Jenes, das vor idealer Ueberschätzung warnende Kapitel, war

33. Er sühnt zunächst die Heiligkeitsstätte des Heiligthums, und das Zusammenkunftbestimmungszelt und den Altar sühnt er, und vollzieht über die Priester Sühne und über alles Volk der Gemeinde.

34. Und es bleibe euch dies zu ewigem Gesetz, über Jisrael's Söhne Sühne von allen ihren Verirrungen zu erwirken Einmal im Jahre; er that wie Gott Mosche geboten.

33. וְכִפֶּר֙ אֶת־מִקְדַּ֣שׁ הַקֹּ֔דֶשׁ וְאֶת־אֹ֧הֶל מוֹעֵ֛ד וְאֶת־הַמִּזְבֵּ֖חַ יְכַפֵּ֑ר וְעַ֧ל הַכֹּהֲנִ֛ים וְעַל־כָּל־עַ֥ם הַקָּהָ֖ל יְכַפֵּֽר׃

34. וְהָֽיְתָה־זֹּ֨את לָכֶ֜ם לְחֻקַּ֣ת עוֹלָ֗ם לְכַפֵּ֞ר עַל־בְּנֵ֤י יִשְׂרָאֵל֙ מִכָּל־חַטֹּאתָ֔ם אַחַ֖ת בַּשָּׁנָ֑ה וַיַּ֕עַשׂ כַּאֲשֶׁ֛ר צִוָּ֥ה יְהֹוָ֖ה אֶת־מֹשֶֽׁה׃ פ

---

dieser Beurtheilung der Würdigkeit die sittliche Charakterwürdigkeit, ממלא מקומו ביראת חטא, den Ausschlag. חכמה, die erforderliche theoretische Befähigung, wenn noch mangelhaft, kann erlangt werden. Wo aber יראת חטא fehlt, ist der Anspruch verloren. (Siehe Kethuboth 103, b. רמב"ם, Melachim 1, 7.). Dies Prinzip „bedingter Erblichkeit" vereinigt die Vortheile des Erb- und Wahlrechts ohne die jedem derselben gesondert eigenthümlichen Nachtheile. (Siehe R. G. A. חתם סופר, א"ח 12, 13.).

ולבש את בגדי הבד בגדי הקדש, der Priester also, der gewürdigt worden als Hoherpriester mit den symbolischen Gewändern der sittlichen Vollendung bekleidet zu sein, in welcher das ideale Jsrael seinen Ausdruck findet, hat am י"כ-Tage, an welchem seine und seines Volkes כפרה-Bedürftigkeit, somit der Gegensatz ihres wirklichen „Sein's und Lebens" zu dem im Heiligthum aufgestellten hohen Ideale durch Einstellung nährenden Genusses und zu schaffenden Werkes das Tagesbewußtsein bildet, die Gewänder sittlicher Vollendung abzulegen und sich in die V. 4. bezeichneten Gewänder erst noch zu erstrebender sittlichen Reinheit zu kleiden, und in solcher Erscheinung zuerst:

V. 33. וכפר את מקדש וגו׳, durch die מתנות בפנים, על הפרכת, על מזבח הזהב, die Reinheit des in דביר und היכל zur Darstellung gebrachten תורה- und ישראל-Jdeal's aus dessen Trübung durch den Gegensatz der ישראל-Wirklichkeit sühnend wieder herzustellen, und mittelbar dadurch — siehe 2. B. M. S. 470. — sowie unmittelbar durch שעיר המשתלח über Priester und Volk zusammen Sühne zu vollbringen.

V. 34. והיתה זאת לכם, in diesem זאת sind wohl die durch jeden Einzelnen in עינוי und איסור מלאכה zu erfüllende Begehung des י"כ, so wie die עבודות im מקדש in einem Begriff zusammengefaßt. Alles zusammen ist חקה, ist nichts subjektiv Erdachtes: ist von Gott vorgezeichnete Forderung, hat nur als solche Bedeutung und ist nur als solche von uns und an dem von Gott bestimmten Tage Einmal im Jahre zu begehen, an welchem Gott unserer Erfüllung gegenüber כפרה verheißen.

ויעש כאשר צוה ד׳ את משה. Das Motiv dieses Schlußsatzes ist nicht ganz klar. Vielleicht blickt er auf das einleitende Wort V. 1. 2. zurück. Der Tod der Söhne Aharon's, an welchen die Warnung: ואל יבא בכל עת geknüpft war, hält Aharon und

אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת־יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת־בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ׃

mächtigen wird an der Stelle seines Vaters Priesterdienst zu verrichten, und er bekleidet sich mit den leinenen Gewändern, den Gewändern des Heiligthums.

Mitte hat — vermittelst des gottesdienstlichen Nationalrepräsentanten, des כה"ג, durch die כפרה-Handlungen im Gesetzesheiligthum, die von jedem Einzelnen zu begehenden איסור מלאכה- und עינוי-Bekenntnisse ergänzend, seinen national-öffentlichen Ausdruck finden. Daher וכפר הכהן, hat auch der כה"ג an diesem durch שביתה und עינוי von der Nation zu begehenden כפרה-Tage כפרה im Heiligthum zu vollziehen. Es wird der כה"ג als derjenige bezeichnet, אשר ימשח אתו und אשר ימלא את ידו. Aus 2. B. M. 29, 29. wissen wir, daß die Einsetzung in's Hohepriesteramt durch משיחה und ריבוי בגדים, durch Salbung und Bekleidung mit den שמנה בגדים geschah. משיחה war die heiligende Aussonderung aus der Mitte der Nation, und ריבוי בגדים das Bekleiden der Persönlichkeit mit dem symbolischen Ausdruck der Qualificationen, die das ideale Israel in Verwirklichung des Gesetzes bethätigen soll. Dieses ריבוי בגדים ist das eigentliche מלא יד, die positive Befugnißertheilung zur hohenpriesterlichen Funktion. Es genügte ja auch allein, wenn und seitdem das שמן המשחה nicht mehr vorhanden. Das Subjekt von ימשח und ימלא ist entweder, wie auch sonst wohl, das allgemeine: man, oder es ist ד', Gott, V. 30., auf den dem ganzen Zusammenhange nach wohl zurückgeblickt sein kann, und wäre es dann das סנהדרין, das im Namen Gottes und seines Gesetzes die Einsetzung des כה"ג zu vollziehen hatte. Indem es aber hier einerseits heißt: לכהן תחת אביו, andererseits: ואשר ימלא את ידו, so ist nach ת"כ z. St. hier das bedeutsame große Princip bedingter Erblichkeit ausgesprochen, das vom Königthum bis hinab zu dem geringsten, mit irgend einer Verwaltungsmacht bekleideten Gemeindeamte, מינוי שיש בו שררה, im jüdischen Rechte seine Geltung hat. לכהן תחת אביו מלמד שהבן קודם לכל אדם, die Bestimmmung לכהן תחת אביו statuirt das Erbvorrecht des Sohnes auf das Amt des verstorbenen Vaters. יכול אף על פי שאין ממלא מקומו של אביו ת"ל ואשר ימלא את ידו בזמן שהוא ממלא מקומו של אביו הוא קודם לכל אדם ואם אינו ממלא מקומו של אביו יבא אחר וישמש תחתיו, ohne weitern Beisatz wäre dieses Erbvorrecht ein unbedingtes, es ginge das Amt des Vaters auf den Sohn auch dann über, wenn dieser nicht geeignet wäre den Platz des Vaters auszufüllen. Indem aber der Antritt dieses Erbrechts von einer besonderen „Bevollmächtigung," אשר ימלא את ידו, abhängig gemacht ist, so ist offenbar das Erbrecht auf Amt und Würden in Israel nicht ein so unbedingtes wie das Güter-Erbrecht auf eine Verlassenschaft, die ohne Weiteres dem Erben zufällt; es ist vielmehr nur ein bedingtes, bedingt durch Würdigkeit und Befähigung des Erben. Die Nation, resp. die Gemeinde, hat diese Würdigkeit und Befähigung des Sohnes zu prüfen. Hat er die Fähigkeit למלא מקום אביו, so ist er קודם לכל אדם, so gebührt Amt und Würde des Vaters ihm, und Nation oder Gemeinde hat sie keinem Andern zu verleihen. Fehlt ihm diese Würdigkeit, so hat man statt seiner einen Anderen zu wählen. Und zwar giebt bei

31. Ein durch Thätigkeitseinstellung zu begehender Sabbath ist es euch, und ihr lasset eure Lebensgeister darben, als ewiges Gesetz.

32. Aber auch der Priester vollzieht Sühne, den man salben und bevoll=

31. שַׁבַּ֨ת שַׁבָּת֥וֹן הִיא֙ לָכֶ֔ם וְעִנִּיתֶ֖ם אֶת־נַפְשֹׁתֵיכֶ֑ם חֻקַּ֖ת עוֹלָֽם׃

32. וְכִפֶּ֨ר הַכֹּהֵ֜ן אֲשֶׁר־יִמְשַׁ֣ח

כפרה aufblicken, bevor wir nicht den Nebenmenschen befriedigt und Verzeihung von ihm erstrebt. Und ferner: האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה אחטא ויה״כ מכפר אין יה״כ מכפר, wer, mit dem sich vertröstenden Hinblick darauf, sich später zu bessern, sündigt, der gelangt nicht zur Besserung; wer im Hinblick auf die am יה״כ zu erlangende כפרה sündigt, dem bringt יה״כ keine כפרה (das.).

V. 31. שבת שבתון היא לכם. Der Sabbath der Schöpfung, שבת בראשית, heißt immer שבת לד׳ (2. B. M. 16, 25. 20, 10. 3. B. M. 23, 3. 5. B. M. 5, 14.) שבתות ד׳ (3. B. M. 23, 38.); denn dessen שביתה ist eine Huldigung der Gottesherrschaft, ist Ausdruck der Gotteshörigkeit der Welt. So auch der שבת הארץ (3. B. M. 25, 2.), dessen שביתה Ausdruck der Gotteshörigkeit des jüdischen Landes und Staates ist (siehe das.). Vom י״כ aber heißt es שבת שבתון היא לכם; denn seine שביתה ist Ausdruck unserer Rechtlosigkeit, so auch K. 23, 32. שבת שבתון הוא לכם. Es heißt nun שבת שבתון היא לכם ועניתם את נפשתיכם. Wäre es ein שבת לד׳, so genügte שביתה ממלאכה, es gälte nur vor der Huldigung der Gottesherrschaft die eigene Herrschaft zu sistiren. Allein es ist שבת לכם, es gilt durch שביתה die eigene Unwürdigkeit auszudrücken; die erstreckt sich nicht nur auf den Verlust der Berechtigung zur Machtstellung des Menschen, sondern selbst auf den Verlust der Berechtigung zum Dasein. Daher ועניתם את נפשתיכם! In diesem Zusammenhange, in welchem hier עינוי nur als der erweiterte Begriff der שביתה gefaßt wird: nicht nur שביתה ממלאכה, sondern sogar שביתה מאכילה ושתיה, — nicht nur „Aufhören“ zu schaffen, sondern „Aufhören“ zu sein — erklärt sich's daher auch wie (Joma 74, a.) die hier gegebene Beifügung שבתון als maßgebend auch für עינוי gefaßt wird, daß nämlich so wie für מלאכה איסור durch den Begriff שבתון die Erweiterung der Werkeinstellung auch auf solche Thätigkeiten geboten ist, die nicht eigentlich den מלאכה=Charakter tragen, אין שבתון אלא שבות (siehe 2. B. M. S. 196.), so hier auch die Beifügung שבתון den Begriff עינוי über Enthaltung von אכילה ושתיה hinaus auch auf die anderen zu V. 29. genannten עינויים als שבות von עינוי erweitert. Heißt doch שבת an sich nur das Einstellen von Thätigkeiten und kann daher ebensowohl genießende als schaffende Thätigkeit in sich begreifen. (Siehe רש״י Joma das.).

V. 32. וכפר הכהן וגו׳. Durch שביתה von מלאכה und Genuß tritt zunächst nur unsere כפרה=Bedürftigkeit Gott gegenüber zu Tage. Daß aber unsere Versündigungen gegen Gott immer nur in Versündigungen gegen dessen in seinem Gesetze offenbarten Willen bestehen können, unser Gegensatz zu Gott daher immer sich in einem Gegensatze zu seinem Gesetze manifestire, so wie jede unsere Rückkehr zu Gott sich in nichts Anderem als in unserer Rückkehr zu seinem Gesetze bethätigen müsse: das soll — wenn dieses Gesetz und seine Anforderungen eine symbolische Darstellung in dem Gottesheiligthum in unserer

zum reinen Wesen im Innern, entspricht איסור מלאכה und עינוי, mit welchen der Tag der כפרה seine Begehung von uns erwartet. Wie am שבת das Einstellen jeder Werkthätigkeit das Bewußtsein bethätigt, daß wir nicht aus uns ein Anrecht auf Beherrschung der Welt um uns besitzen, so drückt איסור מלאכה am י״כ das Bewußtsein aus, daß wir das von Gott uns verliehene Menschen-Recht auf Beherrschung der Welt um uns zu unseren Zwecken verloren, so wie dem sich anschließend עינוי die Selbsterkenntniß zum Ausdruck bringt, daß wir das von Gott verliehene Geschöpfes-Recht auf Fristung des Daseins durch Nahrungsgenuß eingebüßt. Beides zusammen spricht das Bekenntniß durch That aus, daß wir durch verfehlte Vergangenheit das Recht auf genießendes Dasein und schaffendes Leben verscherzt, ohne Dazwischentreten der göttlichen Gnade aufhören müßten zu leben und zu sein. Jenes, איסור מלאכה, ist das der zu erringenden כפרה entsprechende Thatbekenntniß: durch Versündigung gegen die Welt um uns und durch Mißbrauch unserer Machtstellung zur Natur und Gesellschaft (לחי מלאכות und הוצאה siehe 2. B. M. S. 577.) ist das Band für uns zerrissen, mit welchem des Schöpfers Wort seine Erdwelt dem Menschen zu Füßen gelegt, und der Gedeihen bedingende Segen eingebüßt, den der König der Menschenwelt jedem rechtschaffen Strebenden in Mitte des Ringkampfes der Gesellschaft verheißen. Natur und Gesellschaft stehen empört gegen uns, und nur die vor Gott und von Gott zu erlangende כפרה kann uns die Macht- und Segensstellung in Natur und Gesellschaft wieder verleihen. עינוי aber ist das der wiederzuerlangenden טהרה entsprechende Bekenntniß: durch Dahingebung an die Reize des nur für Gott dienende Weltzwecke uns verliehenen Genussesleben haben wir unser physisches Dasein des sittlichen Charakters, des Charakters der Reinheit entkleidet, sind wir mit unserer sittlichen Freiheit in die Gebundenheit physischer Sinnlichkeit untergegangen und haben damit den Boden menschenwürdiger Fortexistenz eingebüßt. לפני ד׳ תטהרו, nur von Gott, dem reinen Urquell aller Freiheit und aller reinen sittlichen Kraft, können wir aus den Banden dieser Sinnlichkeit erlöst, kann unsere Wiedergeburt, unser Neuentstehen zur Reinheit vollbracht werden.

אשריכם ישראל, ruft daher ר׳ עקיבא zu unserer Stelle aus, אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרין מי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר מקוה ישראל ד׳ מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב״ה מטהר את ישראל „Heil euch Israel, vor Wem erstrebt ihr Reinheit! Wer macht euch rein: euer Vater im Himmel! Ich, heißt es, gieße reine Wasser über euch und ihr werdet rein! Israel's Reinheitsquell ist Gott, wie der Quell die Unreinen reinigt, so macht Gott Israel rein." (Joma 85, b.)

So ist איסור מלאכה und עינוי am י״כ eine den ganzen Tag fortgesetzte וידוי, die das חטאתי עויתי פשעתי tiefer noch als das Wort mit allen ihren Folgen in bedeutungsvoller Thatbegehung zum lauten Ausdruck bringt.

Es lehrt aber die Halacha (Joma das.) daß nur עבירות שבין אדם למקום יה״כ מכפר, nur persönliche Versündigungen gegen Gott, durch welche keiner unserer Mitmenschen gelitten, כפרה am יה״כ erlangen, und knüpft diese Lehre ebenfalls an unseren Satz: מכל חטאתיכם לפני ד׳ תטהרו. Jedoch עבירות שבין אדם לחבירו אין יה״כ מכפר עד שירצה את חברו, wo wir uns gegen den Nebenmenschen versündigt, können wir zu Gott nicht um

לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְהֹוָה תִּטְהָרוּ׃

nigen; von allen euren Verirrungen sollt vor Gott ihr rein werden.

---

soll, so oft er wiederkehrt, das Allmachtswunder der Gottesgnade auf's Neue an uns vollziehen. Darum, weil das Wesen des Tages auf nationalgeschichtlichem Grunde beruht, ist wohl im vorangehenden Verse ausdrücklich האזרח והגר וגו' hervorgehoben, um auch den nicht durch Abstammung, sondern durch freien Anschluß Jude gewordenen גר צדק mit in die Bedeutung des Tages und die daraus resultirenden Pflichten einzuschließen.

כי ביום הזה וגו': die durch den י"כ zu erlangende כפרה und טהרה ist das Motiv des gebotenen איסור מלאכה und עינוי. י"כ soll uns כפרה bringen, wörtlich: soll uns vor den Folgen einer sündhaften Vergangenheit „decken" und die unmittelbare Wirkung dieser כפרה ist לטהר אתכם, ist טהרה, die Wiedergewinnung der sittlichen Freiheit, die durch jede Versündigung getrübt wird. Jede Sünde hat eine doppelte Folge: Unheil im äußeren Leben, Verunlauterung des inneren. Ohne Intervention des Allmachtswunders der göttlichen Gnade würde in der auf Recht und Wahrheit gebauten Gotteswelt jedes Unrecht in seinen Folgen den Untergang des Sünders herbeiführen und jede erste Sünde die reine Seele fortschreitend immer vertrauter und geneigter zur Sünde, immer sündhafter werden lassen. Jenes ist die oft spät erfolgende äußere Strafe, dieses die sofort eintretende unheilvolle Folge für das innere Leben, שכר עברה עברה. Das Leben um uns und das Leben in uns bewegt sich nach Gesetzen, die, in sich unwandelbar, nur für Den nicht unabänderlich sind, dessen freier allmächtiger Wille sie gesetzt, dessen freier allmächtiger Wille sie bestehen läßt, der aber seinem Menschen verheißen, für ihn mit seinem freien allmächtigen Willen in jedem Augenblick bereit zu sein eine ganz neue Zukunft des äußeren und inneren Lebens einzuleiten, unabhängig von den in die Vergangenheit gestreuten Saatkeimen der Zukunft, und sich ihm daher nicht nur als אלקים, als den Setzer der weltordnenden Gesetze, sondern auch als ד' verkündet hat, als Den, durch den nicht nur alles Seiende einmal geworden, sondern von dessen freiem allmächtigem Willen jeder kommende Augenblick bedingt ist, und der in seiner Menschen erziehende Liebe bereit ist, für jeden Menschen in jedem Augenblick eine neue Zukuft beginnen zu lassen. Daher das große כפרה-Wort: מכל חטאתיכם לפני ד' תטהרו, „was auch eure Vergangenheit gewesen sein mag, worin und wohin ihr euch auch verirrt haben möget: לפני ד', vor ד', vor Gott, dem Inhaber und Spender aller Zukunft, könnt ihr und sollt ihr zu einer neuen, reinen Zukunft erstehen. Vor Ihm und von Ihm werdet ihr erlöst von den Keimen des Unsegens, die ihr mit euren Sünden in den Schooß der Zukunft gelegt, und von den Banden sittlicher Unfreiheit, in welche ihr durch eure Sünden gerathen, und ersteht vor Gott mit einem neuen Geist und einem neuen Herzen, mit einem neuen reinen Sinn, der wieder empfänglich ist für das Göttliche und jedem Reinen und Guten aufjauchzend entgegenwallt. Dieser Gewinnung einer neuen Zukunft vor Gott mit dem doppelten Angebinde, der כפרה: des Schutzes im äußeren Leben, und der טהרה: der Wiedergeburt

im siebtem Monat, am Zehnten des Monats lasset ihr eure Lebensgeister darben und vollbringet keinerlei Werk, der Eingeborene und der Fremdling, der aus der Fremde in eure Mitte eingetreten.

30. Denn an diesem Tage soll er Sühne über euch bringen euch zu rei-

בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת־נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל־מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם׃

30. כִּי־בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם

---

somit lediglich durch die Erfüllung des עינוי und der שביתה bedingt. Gleichzeitig aber soll durch den כה״ג im מקדש die כפרת הקדש והעם in Opfern begangen werden, V. 32, 33. wie dies V. 3—28. angeordnet ist. Der von der ganzen Nation durch עינוי und שביתה zu begehende יום הכפורים führt auch deren symbolische Repräsentanz, den כה״ג, in das קדש הקדשים vor die בדי הארון. Wie am י״כ jedes jüdische Individuum sein ganzes Sein und Leben im Geiste an dem Maßstabe des göttlichen Gesetzes zu prüfen hat, und die Consequenz dieser Prüfung in עינוי und שביתה ihren Ausdruck findet, so hat die Nation in symbolischer Einheit vor das Zeugniß dieses Gesetzes hinzutreten, und die Consequenz dieser ביאת אהרן אל הקדש findet ihren Ausdruck in den בבגדי לבן zu begehenden Opferhandlungen, wie wir dies im Bisherigen zu zeichnen versucht.

בחדש השביעי בעשור לחדש: siehe zu K. 23, 27. —

תענו את נפשתיכם. Aus Jesaias 58, 3. 5. ist die Identität von עינוי נפש und צום, Fasten, ersichtlich, so wie dort V. 10., ונפש נענה תשביע, עינוי נפש als Gegensatz von שובע erscheint. Es heißt wörtlich: die נפש arm sein lassen, der נפש die Mittel ihrer Existenz versagen. Es ist somit das Verbot des Essens und Trinkens. Ausdrücklich lehrt die Halacha Joma 74, b. יכול ישב בחמה או בצינה כדי שיצטער וכו׳, daß darunter nicht irgend ein positives Peinigen, Schmerz erregen, sondern lediglich ein Versagen von Genüssen, wie איסור מלאכה ein Versagen des Werkschaffens, zu verstehen sei. Höchst ungeeignet und irreführend erscheint daher der Ausdruck: kasteien, dem, nach seinem Ursprunge von castigare, die Vorstellung des Züchtigens, Peinigens innewohnt. Außer אכילה ושתיה umfaßt der Begriff עינוי im weiteren Sinne noch andere Versagungen, als רחיצה סיכה נעילת הסנדל ובעילה. Es steht jedoch nicht ganz fest ob diese Erweiterung des Begriffes דאוריתא oder דרבנן ist. — וכל מלאכה לא תעשו: das מלאכה-Verbot am י״כ ist ganz so umfassend wie am שבת und ist nicht wie an anderen מועדים nur auf מלאכת עבודה beschränkt. Daher der Satz: אין בין שבת לי״כ אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בכרת (Megilla 7, b.) Sie unterscheiden sich nur in der Strafbarkeit. מלאכה ist am י״כ nur mit כרת verpönt, während sie am שבת mit סקילה verboten ist. — האזרח והגר וגו׳. Siehe zum folgenden Vers,

V. 30. כי ביום הזה יכפר עליכם. Subjekt von יכפר kann nur der im vorangehenden Verse genannte עשור לחדש, zehnte Tischri sein. Es ist der Tag selbst, der כפרה bringen soll. Der zehnte Tischri, der zuerst das Faktum der כפרה, wie alle großen jüdischen Wahrheiten, durch geschichtliche Erfahrung zur Ueberzeugungsgewißheit begründete,

לַעֲזָאזֵל יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי־כֵן יָבוֹא אֶל־הַמַּחֲנֶה׃

entsendet, hat seine Kleider zu waschen und er badet seinen Leib im Wasser; nachher kommt er wieder hinein in's Lager.

27. וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת ׀ שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר הוּבָא אֶת־דָּמָם לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ יוֹצִיא אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרְפוּ בָאֵשׁ אֶת־עֹרֹתָם וְאֶת־בְּשָׂרָם וְאֶת־פִּרְשָׁם׃

27. Den Entsündigungsstier und den Entsündigungsbock aber, dessen Blut hineingebracht worden im Heiligthum Sühne zu vollziehen, läßt er außerhalb des Lagers hinausbringen, und sie verbrennen ihre Haut, ihr Fleisch und ihren Mist im Feuer.

28. וְהַשֹּׂרֵף אֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי־כֵן יָבוֹא אֶל־הַמַּחֲנֶה׃

28. Der aber, der sie verbrennt, hat seine Kleider zu waschen, und er badet seinen Leib im Wasser; nachher kommt er wieder hinein in das Lager.

29. וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם

29. Es sei euch zu ewigem Gesetz:

---

präsentant der טומאה, die keine Stätte haben soll במחנה ישראל. Die Idee der sittlichen Unfreiheit, die Idee der טומאה ist es daher, deren Eindruck der משלח so lange er מתעסק בשלוחו ist, in sich empfängt. Daher seine טומאה, טבילה und שמ"ש הערב, bevor er wieder mit קדש in Berührung kommt.

V. 27. 28. Siehe zu K. 4. 11. 12.

V. 29. והיתה לכם וגו': das Folgende. Gewiß nicht ohne Grund unterscheidet sich die Fassung des יו"כ Gesetzes augenfällig von der bei den anderen Fest-Gesetzen üblichen. Analog mit diesen hätten wir sofort am Eingang des Gesetzes die Bestimmung des Monats und Tages, so wie Charakter und Bedeutung desselben erwarten dürfen, etwa: בחדש השביעי בעשור לחדש יום הכפורים יהיה לכם ובא אהרן לכפר בקדש בזאת יבא אהרן אל הקדש וכו', oder ähnlich. Dann aber würde das Wesen des יום הכפורים in den durch Opfer im Heiligthum zu vollziehenden כפרות liegen, diese Opfer hätten ihren Grund in dem כפורים-Zweck des Tages, und dieser fände eben in ihnen seine Verwirklichung. In der Fassung jedoch wie das Gesetz vorliegt, bilden alle diese Opferhandlungen nur die Bedingung und die Consequenz der ביאת אהרן אל הקדש, alles von V. 3. bis V. 28. Vorgeschriebene ist lediglich von dem בזאת יבא אהרן אל הקדש des V. 3. abhängig und wird erst nun mit dem יו"כ in Verbindung gesetzt. Dieser aber erhält seinen כפרה-Charakter selbständig und unabhängig von den Opfern.

Er wird V. 29—31. als יום ענוי ואיסור מלאכה, beides wiederholt als חקת עולם erklärt, und seine Bestimmung als יום הכפורים (V. 30.) ausgesprochen. Diese כפרה ist

24. Zuvor aber badet er seinen Leib im Wasser an einer heiligen Stelle und zieht seine Kleider an, geht hinaus und vollbringt sein Emporopfer, das Emporopfer des Volkes, und vollzieht Sühne für sich und für das Volk.

25. Und das Fett des Entsündigungsopfers giebt er zum Aufdampfen dem Altare hin.

26. Der aber den Bock als Asasel's

24. וְרָחַ֨ץ אֶת־בְּשָׂר֤וֹ בַמַּ֙יִם֙ בְּמָק֣וֹם קָד֔וֹשׁ וְלָבַ֖שׁ אֶת־בְּגָדָ֑יו וְיָצָ֗א וְעָשָׂ֤ה אֶת־עֹֽלָתוֹ֙ וְאֶת־עֹלַ֣ת הָעָ֔ם וְכִפֶּ֥ר בַּעֲד֖וֹ וּבְעַ֥ד הָעָֽם׃

שלישי (שני) 25. וְאֵ֛ת חֵ֥לֶב הַֽחַטָּ֖את יַקְטִ֥יר הַמִּזְבֵּֽחָה׃

26. וְהַֽמְשַׁלֵּ֤חַ אֶת־הַשָּׂעִיר֙

Gott wiedererlangten sittlichen Auferstehung ruft erst auch die Gegenwart hinein in den Anblick des allerheiligsten ewigen Jsrael=Ideals, um erst auf dem Granitboden der von der Vergangenheit bezeugten כפרה=Erfahrung den כפרה=Boden für die Gegenwart zu gewinnen; עולתו ועולת העם, der איל des Priesters und des Priestervolkes, kann nur erst der durch עבודת היום vollzogenen כפרה nachfolgen, und diese selbst muß erst durch חטאת חומש הפקודים ihre Ergänzung gefunden, der שעיר הנעשה בחוץ, von dem es in חומש הפקודים heißt: מלבד חטאת הכפורים, sich erst dem שעיר הנעשה בפנים angeschlossen haben. Der שעיר הנעשה בפנים ist nämlich wesentlich כפרת הקדש und nur indirekt כפרת העם (siehe 2. B. M. S. 470.), der שעיר הנעשה בחוץ jedoch ist ganz eigentlich כפרת העם מטומאת מקדש וקדשיו, in ihm betritt Jsrael wieder die Altarhöhe der dem Gesetzesheiligthum gegenüber bewußtvoll zu wahrenden Reinheit, von deren „Gipfelhörnern" es nie hätte gedankenlos herabsinken sollen.

Bevor der כה"ג nach Beendigung der עבודת פנים zu den im folgenden V. eingeleiteten עבודות חוץ schritt, las er, wie bei den מלואים die פרשת מלואים (3. B. M. 9, 6. siehe das.), die פרשת אחרי מות und ובעשור im חומש הפקודים vor, wodurch eben das Vollzogene und noch zu Vollziehende als Erfüllung gottgebotener Vorschrift proklamirt und damit jeder Schein irgend eines subjektiven Ersinnens zurückgewiesen ward. (Siehe Joma 68, b. רש"י).

V. 24. ורחץ וגו' ויצא וגו' siehe zu V. 23.

V. 25. ואת חלב החטאת וגו': die אימורים der פר ושעיר הפנימיים, siehe zu K. 4, 8—10.

V. 26. והמשלח את השעיר וגו' יכבס בגדיו. Es ist dies der איש עתי, der den שעיר in die Wüste bringt. Er ist מטמא בגדים וכלים שנוגע בהן בשעת שלוחו, wie der נושא נבלה im Moment des Tragens, von dem Moment שיצא חוץ לחומת ירושלים (Joma 67, a.). Der שעיר המשתלח selbst ist nicht מטמא (Sebachim 105, a.). Jn dem Momente des Entsendens des שעיר aus dem מחנה tritt er in letzter Prägnanz als jene verfehlte Lebensrichtung auf, die das göttliche Geschenk der freien Selbstbestimmung zur Dahingebung an die Herrschaft der Sinnlichkeit mißbraucht, und das zur Huldigung der sittlichen Freiheit Verliehene in Huldigung der sinnlichen Unfreiheit verkehrt, wird er Re=

es das freudige Emporopfer seines nationalen Berufes am Tage des Gottes-Moed nicht bringen, ohne damit zugleich das חטאת-Gelöbniß für die Zukunft zu erneuen, fortan mit שעיר-gleicher Festigkeit allen inneren und äußeren Verlockungen Widerstand zu leisten, die es von der reinen Altarhöhe seines heiligen Berufes in Geschick und Leben herabziehen möchten. Obgleich daher sonst חטאת dem עולה vorangeht, folgt es im מוסף-Opfer den עולות. Es ist eine Folge des in diesen erneuten Israel-Bewußtseins (Sebachim 90, b.).

Auch י"כ, der 10. Tischri (V. 29.), ist Moed, ja, ist Moed in ganz eminentem Sinne. Wenn am fünfzehnten Nissan Israel Gottes Nähe in Gründung seiner nationalen Existenz erfuhr, und daher jeder wiederkehrende fünfzehnte Nissan im frohen Bewußtsein der Fortdauer dieser Gottes-Nähe Israel Gott, dem Schöpfer seines nationalen Daseins entgegenführt; wenn am Tage der Gesetzgebung Gott sein Wort, den Boten seiner Gegenwart, unmittelbar an jede Seele in Israel hinaufsandte und ihm die Bestimmung seines nationalen Daseins, die Aufgabe seines Lebens im Dienste seines Gottes ertheilte, und daher jeder wiederkehrende Gedenktag dieser Gesetzgebung im frohen Bewußtsein des noch fortdauernden Besitzes dieses Wortes, als des einzigen Pfandes seiner Verbindung mit Gott, Israel zu Gott, zu dem Spender seiner nationalen Bedeutung, zu dem Ertheiler seines Lebensinhaltes hinaufführt: so war bereits vor dem ersten zehnten Tischri der jüdischen Nationalexistenz Beides verscherzt, verscherzt durch Israel's größte geschichtliche Verirrung, die Verhöhnung der jüdischen Aufgabe hatte die Vernichtung der jüdischen Existenz diktirt, und es hatte zu allen großen geschichtlich bezeugten Wahrheiten, die das jüdische Leben tragen, der zehnte Tischri noch die geschichtliche Bezeugung der größten aller großen Wahrheiten gefügt, daß Gott nicht nur Einmal Existenz gewährt und die Aufgabe für die Existenz ertheilt, sondern immer wieder und wieder bereit ist, eine durch verhöhnte Aufgabe verscherzte Existenz auf's Neue zu gewähren, und mit Erneuung des alten gebrochenen Gesetzes für künftig treue Erfüllung die Vergangenheit zu „begraben" und eine ganz neue verjüngte Zukunft einzuleiten. Ist פסח das מועד für das Allmachts-Wunder der jüdischen National-Schöpfung, für welche שבועות das bedingende Faktum brachte, so ist יום הכפורים das מועד des Wunders aller Allmachts-Wunder, der Tilgung aller Consequenzen aus der Vergangenheit, der Wiederschöpfung einer bereits der Vernichtung verfallenen Existenz, das מועד der כפרה, der geistigen, sittlichen, socialen Wiedergeburt durch Gottes Gnaden-Allmacht, des Auferstehens aus geistigem, sittlichem und socialem Tode. Daher: לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיוה"כ (Baba Bathra 121, a.), daher zählte יום הכפורים zu den freudigsten Moed-Tagen, die Israel hatte, und daher gesellte sich auch am יום הכפורים zu dem Morgen-Opfer des Thamid Israel als der wiedererstandene פר, als das wieder zum Dienste Gottes Erstandene, als die wiedererstandenen שבעה כבשים, als die wiedererstandene Gottesheerde, die bereits Einmal ihren Lebenshirten verloren und Ihn für immer wieder gewannen.

Aber dem איל-Gedanken, als den gottgesegneten Widder an der Spitze der Gottes-Menschheit-Heerde priesterlich, Weg weisend voranschreitend sich zu fühlen, tritt am י"כ das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit, der Unzulänglichkeit aller bisherigen Lösung der Israel-Aufgabe in den Weg, und das Gedächtniß der einstigen vor Gott und von

lichen Dahingebung an dessen Führung in allem gegensätzlichen Wandel des irdischen Daseins ladet, und diese Huldigung und Hingebung im Thamid-Opfer ihren Ausdruck findet: so ladet jeder durch geschichtliche Erinnerung als Gedenktag der besonderen, Jsrael gewordenen Gottesführung und Bestimmung ausgezeichnete Tag auch noch zur besonderen Huldigung desselben Einen Einzigen als geschichtlichen Schöpfers, Lenkers und Leiters Jsrael's, und zum erneuten Ausdruck von Jsrael's Beziehungen zu Jhm, wie das תמיד-Opfer Jhm als Schöpfer und Regierer der Welt huldigt. Es sind dies die Tage, die Gottes besondere Beziehung zu Jsrael und Jsrael's besondere Beziehung zu Jhm geschichtlich erfahren, und die Gott daher für alle Zeit zu מועדים bestimmt, zu „Zusammenkunfts-Zeiten", in welchen Gott sein Volk in erneuter Bundes-Jnnigkeit erwartet. Der Grund-Moed aller Moadim ist der ראש חדש, der Neumondstag, dessen kosmische Moed-Erscheinung sofort bei Jsrael's Erstehung zum Gottesvolke zum ewig wiederkehrenden Denkmal der göttlich nationalen „Moed"-Stiftung in Jsrael geweiht worden, wie wir dies zu 2. B. M. 12, 2. entwickelt. Die Moed-Opfer, in welchen der nationale Moed-Gedanke seinen Ausdruck findet, sind die 4. B. M. 28. und 29. angeordneten, am Moed zum Thamid „hinzukommenden", מוספים-Opfer, deren Grundschema die מוספים של ראש חדש: פרים שנים, איל אחד, שבעה כבשים als עולה und שעיר לחטאת bilden. Diese Opfer-Gruppe kehrt in allen מוספים wieder mit der einzigen Modifikation, daß am ר"ה, י"כ und שמיני עצרת statt zwei פרים nur פר אחד erscheint. Auch den מוספים של סוכה liegt wesentlich dies Schema zu Grunde, wie wir zu denselben zu zeigen haben werden.

Jn der מוסף-Opfergruppe tritt Jsrael als das in seiner Gesammt-Einheit (פר אחד), ja, in allen seinen einzelnen Gliedern (פרים שנים) zum thätigen Dienste am Gottes-Werke auf Erden Berufene, (das קרבתנו מלכנו לעבודתך unserer מוסף-Gebete), das daher in hervorragender nationaler Erscheinung als איל den Völkern der Gottesweide auf Erden voranschreiten soll, und dessen Geschick daher die Bundes-Nähe Gottes, seines Einzigen Hirten, שבעה כבשים, aufgeprägt ist, (das ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת der מוסף-Gebete).

שבעה כבשים, איל, פר, ja פרים, das ist die Signatur, mit welcher Gott Jsrael in das Buch der Menschengeschichte nach Geschick und Lebensaufgabe eingezeichnet hat. פר, ja פרים, איל אחד, שבעה כבשים, das ist die Signatur, mit welcher sich Jsrael an jedem seiner Gottes-Moadim immer wieder und wieder das Gedankenbild seiner Bestimmung nach Lebensaufgabe und Nationalgeschick zu vergegenwärtigen hat, um für diese Lebensaufgabe und ein solches gottgetragenes Geschick die Hingebung seines ganzen Wesens im Emporopfer, עולה, zum Ausdruck zu bringen. Allein es kann dieser seiner nationalen Lebensaufgabe und Bestimmung nicht gedenken, ohne sich zugleich bewußt zu werden, daß der Jnhalt dieser seiner Aufgabe und Bestimmung seine ewige unzweideutige Bezeugung von Gott in seinem Gesetze erhalten, das das einzige Band zwischen ihm und seinem Gotte bildet, dem es daher sein Gottesheiligthum errichtet, und das der einzige Maaßstab jeder Zeit für seine Lösung dieser seiner Aufgabe vor Gott bildet. Und wenn es seiner Aufgabe vor Gott nicht gedenken kann ohne zugleich der prüfenden Frage Raum zu geben, ob es denn nicht vielleicht unbewußt in sinnlicher טומאה-Befangenheit von der reinen Höhe, auf welcher dieses Gesetzesheiligthum es ewig sehen will, herabgesunken: so kann

בְּבֹאוֹ אֶל־הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם׃

eingegangen war, wieder angezogen hatte, und läßt sie dort.

Cyklus der anderen מועדים sich anschließt, resultiren: מוספים, und die in dem Opferkapitel des 4. Buches, חומש הפקודים (K. 29, 7—11.) enthalten sind. Zu diesen תמידים ומוספים steht die עבודת היום am י״כ in einem ähnlichen Verhältniß, wie עומר und שתי לחם an פסח und שבועות (3. B. M. 23, 9, f. 15, f.) zu deren תמידים ומוספים. Zwei Momente sind es, die die Verbindung dieser beiden Opferreihen und dadurch ihre gegenseitige Ordnung vermitteln. 4. B. M. 29, 11. wird am Schlusse der מוספים für י״כ auf die hier gegebene עבודת היום hingewiesen. Es heißt: שעיר עזים אחד חטאת מלבד חטאת הכפרים ועולת התמיד וגו׳. חטאת הכפרים ist der שעיר הפנימי unserer עבודת היום, und liegt in dem „מלבד", daß dieser שעיר המוספים dem שעיר הפנימי nachzufolgen habe. (Joma 70, b.). Es schließt sich somit der שעיר הנעשה בחוץ dem שעיר הנעשה בפנים unmittelbar an. Es ist ferner der V. 5. angeordnete איל העם, der nach V. 24. zugleich mit dem V. 3 vorgeschriebenen איל des כה״ג, nach Vollendung der עבודות פנימיות bei dem ersten Hinaustreten zu den עבודות חוץ vollzogen werden soll, identisch mit dem איל המוספים des 4. B. M. 29, 8. Es ist nur Ein איל העם לעולה zu bringen. Während es daher V .3. einfach: ואיל לעולה heißt, heißt es V. 5. ausdrücklich: ואיל אחד לעולה (Joma 70, b.). Wir haben somit zwei Opferthiere, die aus den מוספים herausgehoben sind, שעיר und איל, und zusammen — שעיר durch מלבד וגו׳ und איל durch ויצא ועשה וגו׳ — ihre Stelle unmittelbar nach der עבודת היום finden.

Nehmen wir, nach ר׳ עקיבא (Joma 70, b.), hinzu, daß wie an den רגלים ebenso am י״כ durch das für מוספים ausgesprochene: מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד (4. B. M. 28, 22.), die מוספים, hier somit, mit Ausschluß des איל und des שעיר, פר und שבעת כבשים ihre normale Stellung im Anschluß an das תמיד של שחר haben, so ist damit das Wesentliche für die Reihenfolge im סדר עבודה של י״כ gegeben. Wir haben: a. תמיד של שחר und פר ושבעת כבשים של מוספים, b. עבודת היום: die hier V. 6—22. vorgeschriebenen Handlungen, c. שעיר חטאת של מוסף, אילו ואיל העם, (V. 24.) אימורי חטאת (V. 25.) und (nach רמב״ם, siehe Oben) תמיד של בין ערבים, d. הוצאת כף ומחתה V. 23. (siehe Oben), e. קטרת ונרות. Es ist dies die von רמב״ם, הל׳ יום הכפורים 4., ausführlich gegebene Ordnung. Alle diese am י״כ zu vollziehenden עבודות wurden vom כה״ג vollzogen, a. c. e. בבגדי זהב, b. d. בבגדי לבן. Die Bedeutung der תמידים, des vorangehenden תרומת הדשן, der mit ihnen verbundenen קטרת נרות חביתים ונסכים haben wir bereits (2. B. M. 29, 38. und 3. B. M. K. 6, 1—5. 12—16.) zu erläutern versucht. Wir gehen auf die מוספים, deren Erläuterung zu 4. B. M. K. 28. 29. zu geben sein wird, hier nur insofern ein, um das Verständniß der durch die zu ihnen gehörigen שעיר und איל vermittelten Verbindung mit der hier enthaltenen עבודת היום und der Gruppirung des Ganzen zu versuchen.

Wie jeder im steigenden und sinkenden Wechsel sich vollendende Tag zur Huldigung des Einen Einzigen Schöpfers und Lenkers des ganzen irdischen Daseins und zur einheit-

וּפָשַׁט אֶת־בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ

dann zieht er die leinenen Gewänder aus, die er, als er in das Heiligthum

---

ובא אהרן אל אהל מועד למה הוא בא להוציא את הכף daher die Halacha (Joma 70, b.): es habe dieses nochmalige Betreten des Heiligthums den Zweck, כף und ואת המחתה, מחתה des קטרת, die noch zu Füßen des כפרת, בין הבדים stehen, hinauszunehmen. Dieser Zweck, der keine עבודה und auch keinen Theil einer עבודה bildet, sondern lediglich das nach Beendigung der עבודה sich von selbst Verstehende ist, ist daher nicht ausdrücklich im Texte ausgesprochen. Es ist dies der letzte Akt, den der כה"ג am י"כ in בגדי לבן zu begehen hat. Dann, nach Vollbringung dieses Aktes, ופשט hat er die בגדי לבן, die er vor diesem letzten Akt wieder angezogen, אשר לבש כבר (Joma 71, a.), auszuziehen, והניחם שם und sie da, im עזרה-Raum, in welchem er sie auszog, für immer abzulegen, והניחם שם: מלמד שטעונין גניזה, sie dürfen nie wieder benutzt werden (Joma 24, a.).

Es lehrt aber gleichzeitig die Halacha (das. 71, a.): כל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה, alle Verse des Kapitels stehen in der Reihenfolge, in welcher die darin angeordneten Handlungen vorzunehmen waren, außer diesem Verse. Er steht hier nur um mit ihm die בבגדי לבן vorzunehmenden Handlungen abzuschließen. Alles Bisherige gehört nämlich zu den עבודות פנים, die בבגדי לבן zu vollziehen waren. Auch וידוי ושלוח שעיר המשתלח, obgleich sie בחוץ, בעזרה, geschehen, gehört dazu. שעיר המשתלח ist gegensätzliche Vervollständigung des שעיר הנעשה בפנים. Beide gehören zu den charakteristischen עבודות היום, für welche בגדי לבן vorgeschrieben sind. Alles Folgende gehört zu עבודת חוץ, die בבגדי זהב geschah, und daher mit ויצא, eingeleitet ist, ויצא ועשה את עולתו וגו'. In Wirklichkeit, lehrt die Halacha, geschah die הוצאת הכף והמחתה erst nach der im folgenden Verse enthaltenen, בבגדי זהב zu vollziehenden Darbringung des אילו ואיל העם. Es zerfiel nämlich der Ueberlieferung zufolge die ganze עבודת י"כ in fünf Abtheilungen, die, wie bereits zu V. 4. bemerkt, durch viermaligen Gewänderwechsel von בגדי זהב zu בגדי לבן und von diesen zu jenen markirt waren. Die בבגדי לבן vorzunehmende עבודה, deren letzter Akt הוצאת הכף bildet, war nämlich durch עולתו ועולת העם des V. 24. unterbrochen, dies giebt somit drei Abtheilungen, ihnen ging eine בבגדי זהב voran und eine בבגדי זהב schloß den Dienst des großen Tages. Nicht ganz sicher ist die Vertheilung der einzelnen vorzunehmenden Handlungen in diese Abtheilungen. Namentlich differiren רש"י und רמב"ם über die Stelle, welche הוצאת הכף zum תמיד של בין ערבים einnahm. Nach רש"י ging sie diesem voran, nach רמב"ם erfolgte sie erst nach תמיד und war noch ihr nur nach קטרת ונרות zu vollziehen. (Siehe zu ל"מ הל' עבודת של ב"ע יום כפור 2, 2.).

Die hier im 3. B. M., ח"כ, angeordneten Opferhandlungen bilden nämlich nur einen Theil der an diesem Tage zu vollbringenden Opfer. Sie sind das Charakteristische des Tages, das ihn als יום הכפורים kennzeichnet, und fließen eben aus diesem besonderen Tages-Charakter. Sie sind die עבודת היום und bilden daher den hervorragenden Mittelpunkt, um welchen sich andere Opferhandlungen gruppiren, die aus dem allgemeinen Tagesbegriff, תמידים, und dem allgemeinen מועד-Begriff, mit welchem der Tag dem

22. Der Bock trägt auf sich alle ihre Sünden zu einem steil abgeschnittenen Boden hin, und von dort entsendet er den Bock hinab in die Wüste.
23. Noch einmal kommt Aharon in das Zusammenkunftbestimmungszelt;

22. וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֺנֹתָם אֶל־אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת־הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר׃
23. וּבָא אַהֲרֹן אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד

V. 22. ונשא וגו'. Indem der שעיר החי, auf dessen Haupt die Verirrungen und Verbrechen der Vergangenheit bekannt worden, von dem Volke durch seinen Repräsentanten, den כה"ג, aus dem Umkreise des Heiligthums und des Volkes hinaus אל ארץ גזרה במדבר fortgeschickt wird, gelangt die Anerkenntniß und das Gelöbniß zum Ausdruck, daß die in Trotz gegen Gott und sein Gesetz sich kehrende Widerstandskraft mit allen auf ihr beruhenden Verirrungen und Verbrechen עזאזל ist und עזאזל sein soll, „zukunftlos" ist und „zukunftlos" sein soll (siehe zu V. 10.), keine Zukunft haben soll im Kreise des Volkes, das vielmehr in dem שעיר לד' das Vorbild seiner Bestimmung und das Gelöbniß seiner Zukunft erblickt. — ארץ גזרה, אין גזרה אלא חתוכה (Joma 67, b.) ein coupirter Boden, eine Stelle, deren Boden, abgeschnitten, abschüssig, steil, in eine Tiefe führt, wo die Wüste beginnt. ושלח את השעיר במדבר: von dort hat er den שעיר in die Wüste hinabzustoßen. Dieses Hinausführen in die Wüste und Hinabstoßen von der Höhe ist nur מצוה, ist nicht מעכב, bedingt die כפרה nicht, geschweige, daß sie das Wesen derselben wäre. מעכב הכפרה ist nur הגרלה und וידוי, nur die Entscheidung לעזאזל und das Bekenntniß, daß auf dieser mißbräuchlichen Verkehrung der sittlichen Willenskraft, die לד' sein sollte, in „zukunftlosen Eigenwillen", alle Verirrung der Vergangenheit beruht, die aber keine „Zukunft", עז-אזל, haben soll, nur diese beiden Momente sind מעכב, יעמד חי לכפר עליו (V. 10.): er braucht nur so lange zu leben bis durch וידוי דברים die כפרה auf ihm vollzogen wird und er die Bestimmung erhält ihn als עזאזל's in die Wüste zu entsenden. Die Ausführung dieses שילוח und דחיפתו מן הצוק gehört nur zur Vervollständigung des darzustellenden Gedankens, bedingt aber keineswegs das Wesen der כפרה (Joma 40, b.) Diese gesetzliche Thatsache widerspricht entschieden jeder Auffassung, die im Asasel einen Dämon der Wüste, in dem Entsenden und Hinabstoßen des Bockes ein zu seiner Beschwichtigung ihm zugesandtes Opfer oder eine für den Sünder stellvertretende Vernichtung erblicken möchte. (Vgl. über die beiden שעירים den Artikel: „die beiden Loose" im Jeschurun 3. Jahrg.).

V. 23. ובא אהרן וגו'. Unmöglich ist ופשט וגו' ein Nebensatz zu ובא אהרן וגו' um den Zweck zu bezeichnen, zu dessen Ausführung er das Heiligthum wieder betritt. Denn unmöglich ist das אהל מועד, היכל und קדש הקדשים, der Raum, in welchem ein Kleiderwechsel vorzunehmen ist und Kleider zu bewahren wären. Und nun sollte Aharon lediglich das Heiligthum nochmals betreten um dort seine Kleider auszuziehen! Dazu kommt, daß dann V. 24. ebenso in Aufeinanderfolge zu V. 23. stünde, und Aharon geradezu im Heiligthum טבילה vornehmen, oder doch ganz entkleidet von dort zum Orte der טבילה hinaustreten müßte. Alles Dinge, die unmöglich im Sinne des Textes liegen. Es lehrt

vereinigt auf den Kopf des lebendigen Bockes und bekennt sich auf ihm alle Sünden der Söhne Jisrael's und alle ihre Verbrechen in Beziehung zu allen ihren Verirrungen, und giebt sie auf den Kopf des Bockes, und entsendet ihn durch einen dazu längst bereiten Mann zur Wüste hin.

עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת־כָּל־פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל־חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל־רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד־אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה׃

ונתן אתם וגו'. Man vergleiche (5. B. M. 11, 29.): ונתתה את הברכה על הר גריזים ואת הקללה על הר עיבל, wo das „נתין“ sicherlich nicht ein konkretes Geben des Segens und des Fluches bedeutet, also, daß etwa der Segen auf dem Berg Gerisim und der Fluch auf dem Berg Ebal haften sollte, sondern gewiß nichts Anderes sagen will, als daß der durch Erfüllung des Gesetzes zu gewinnende Segen und der durch Nichtachtung des Gesetzes erfolgende Fluch also öffentlich im Beisein der Volksgesammtheit auf ihnen ausgesprochen werden solle, daß diese beiden, sofort beim Eintritt in das heil. Land liegenden Berge für alle Zukunft diese dem Volke zur Selbstentscheidung über sein künftiges Geschick von vornherein gestellte und verkündete Alternative in Erinnerung bringen sollen. Riefen doch schon diese beiden Berge durch den Gegensatz ihrer äußeren Erscheinung diese im Lande des göttlichen Gesetzes gestellte Alternative in's Bewußtsein, wie wir bereits zu אלון מורה (1. B. M. 12, 6.) angemerkt. So ist hier auch bei dem ונתן אתם על ראש השעיר sicherlich nicht an irgend ein magisch mystisch konkretes Legen der Sünden auf das Haupt des שעיר's zu denken. Es heißt nichts Anderes, als daß durch das Sündengeständniß auf das Haupt des שעיר's dieser שעיר החי die verfehlte Lebensrichtung in's Bewußtsein rufen soll, in welcher alle חטאים עונות ופשעים wurzeln, und auf welcher sie beruhen.

ושלח, er schickt ihn fort (siehe V. 10.). Die in שעיר החי repräsentirte, Gott und seinem Gesetze das Selbstopfer der Hingebung verweigernde Lebensrichtung, auf welcher alle Verirrungen der Vergangenheit beruhen, findet keinen Einlaß in's Heiligthum, muß fort von seiner Schwelle, fort aus seinem Umkreis, fort aus dem Wohnkreis jüdischer Menschen. Sie, die, die Hinopferung der entgegengesetzten Gott zugewandten Lebensrichtung belächelnd, über die Heiligthumsschwelle des Gesetzes nur knechtische Lebensverkümmerung und Tod, und fern von derselben Freiheit und Leben winkend erblickt, sie hat eben mit dieser Opferschen Verödung und Tod erwählt. Sie entgeht hierdurch der Opfer fordernden Gesetzesschwelle, aber nur um aus deren und der Menschen Kreise verwiesen zu werden und in der Oede zu enden, ושלח — המדברה! Und dieses Enden in der Oede stand schon ihm unbewußt als Verhängniß seiner Zukunft hinter ihm, selbst als er noch im ungebeugten שעיר־Stolz ה' im Eingang zum Heiligthum stand, ja, er war ihm schon verfallen mit dem Momente seiner Entscheidung, ושלח ביד איש עתי, עתי: שהא מזומן, מיבן לכך מאתמול (Joma 56, b. ר"ש"י das.). Der ihn in die Wüste führt, war dazu schon von gestern bestimmt.

sühnt, das Zusammenkunftbestimmungs-zelt und den Altar: so führt er den lebendigen Bock nahe,

21. Aharon stützt seine beiden Hände

וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת־הַשָּׂעִיר הֶחָי׃

21. וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת־שְׁתֵּי יָדָו

---

und damit den Boden für eine neue reine Zukunft legen half, blieb sein gegensätzlicher Gefährte, der שעיר לעזאזל, in ungeschmälerter Lebensfülle, חי לפני ד' (V. 10.), um nun, nachdem die durch דביר, היכל und מזבח dargestellten Wahrheiten der Lebensaufgabe durch die vollzogenen כפרות wieder zu ungetrübt leuchtendem Ausdruck als zu lösendes Postulat für die Zukunft gelangt sind, als Vergegenwärtigungsmittel des Gegensatzes zu dienen, in welchem jedes nicht mit Selbstopferung über die Schwelle des Gottesheiligthums eingehende Lebensbild der Vergangenheit sich darstellt. Daher nach dem ויכלה מכפר וגו': והקריב את השעיר החי.

V. 21. וסמך וגו' על ראש השעיר החי. וסמך, siehe zu K. 1, 4. על ראש השעיר החי, wiederholt wird er השעיר החי genannt. Eben in diesem חי liegt die Bedeutsamkeit des Momentes und der Handlung. Alle עונות ופשעים וחטאים der Vergangenheit wurzeln lediglich in der Thatsache, daß wir שעיר עומד חי לפני ד' geblieben, daß wir die uns verliehene Widerstandskraft, statt der Sinnlichkeit, Gott und seinem Heiligthum entgegengekehrt, daß wir an die Schwelle des Gesetzesheiligthums zur Entscheidung gestellt, das Opfer unseres selbstischen Trieblebens gescheut und, vor der Schärfe einer Anforderung des göttlichen Sittengesetzes zurückschreckend, uns ihm gegenüber als שעיר חי aufrecht erhalten. Darum והתודה עליו את כל עונות וגו', darum hat er auf das Haupt des שעיר החי alle Verirrungen der Vergangenheit sich zu gestehen. עון ist das bewußte, aber nur aus Leidenschaft, לתיאבון, geübte Abweichen von dem einzig rechten, „geraden", vorgeschriebenen Pfad, (עוה Gegensatz von ישר), עונות אלו הזדונות (Joma 36, b). פשע ist die Empörung, להכעיס, פשעים אלו המרדים (das.), das Unrecht aus Verachtung des göttlichen Gesetzes, das geübt wird nicht obgleich, sondern weil es verboten ist. חטאה: das in Vergessenheit des Gesetzeswillens geübte Unrecht, לכל חטאתם אלו השגגות (das.). לכל חטאתם, nicht: וכל חטאתם, עונות ופשעים stehen in Beziehung zu den חטאות, sie sind die Kinder derselben. Die Gleichgültigkeit gegen das Gesetz und gegen unser gesetzgemäßes Verhalten, aus welcher allein eine שגגה entstehen konnte, ist selbst schon der Anfang eines פשע und führt zu vollendeten עונות und פשעים. Zwischen Gleichgültigkeit und Verachtung liegt nur ein leicht zu überschreitender Steg. Das zuerst in leichtsinnigem Vergessen gekostete Süße der Sünde läßt sehr bald auch mit Bewußtsein des Unrechts den Becher der Sünde nicht von den Lippen weisen, und endlich das erst mit Gleichgültigkeit behandelte Gottesgesetz als Störer unserer Lebensfreude, als Feind unseres unkontrollirten שעיר-Lebens hassen und dessen Höhnung zum Lebensprinzipe erheben. Dieses לכל חטאתם weist somit auf die genetische Priorität der חטאות hin, und lautete auch nach den חכמים (Joma 36, b.) die וידוי des כה"ג: חטאו עוו פשעו וגו' (das. 66, a.) sowie bei seinem פר: חטאתי ועויתי ופשעתי וכו' (das. 36, b.), eine Fassung, die auch Ps. 106, 6., Kön. I, 8, 47 Daniel 9, 5. vorkommt, und auch die allgemein recipirte unserer וידוי ist.

19. sprengt auf ihn von dem Blute siebenmal mit seinem Finger, und reinigt ihn und heiligt ihn von den Unreinheiten der Söhne Jisrael's.
20. Hat er so das Heiligthum ge-

19. וְהִזָּה עָלָיו מִן־הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ
שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃
20. וְכִלָּה מְכַפֵּר אֶת־הַקֹּדֶשׁ

ונתן על קרנות המזבח סביב. Er umschritt ihn, הקפה ברגל (Joma 59. und 58, b.) ת״ק von N. O. beginnend rechts gewandt bis zum S. O.-Winkel und gab von dem vereinigten פר- und שעיר-Blut an die Höhenwinkel: מתחיל מקרן מזרחית צפונית מערבית מערבית דרומית מזרחית מקום שהוא מתחיל בחטאת על מזבח החיצון משם היה גומר על מזבח הפנימי. Die Reihefolge der קרנות war: O.-N., N.-W., W.-S., S.-O. wo beim חטאת auf dem מזבח החיצון die מתנות beginnen (im קרן דרומית מזרחית siehe oben S. 23 u. 111.) da enden die מתנות auf dem מזבח הפנימי. (Joma 58, b.). Der grundlegende Aufbau des jüdischen Lebens am כ״ beginnt mit Heiligung des in Hinblick auf das Gesetz von der Nation zu übenden Erstrebens materieller Wohlfahrt (O.-N. מזרחית צפונית), der Verwendung des gewonnenen Materiellen zur Erhaltung und Verwirklichung des Gesetzes (N.-W. צפונית מערבית), der Verwerthung des Gesetzes als Boden für die Lichtentwickelung des Geistes (W.-S. מערבית דרומית), und endlich der Ein- und Durchdringung dieses Geistes als Lebensseele der Nation (S.-O. דרומית מזרחית). Die von dem Thora-Geist belebte Nation, das ist das Endziel aller Seiten des nationalen Lebens, auf deren Höhen mit vereinten Kräften sittlich frei und heilig sich zu halten, Priester und Volk am Altare der Lebensvollendung vor Gott zu geloben haben. Sich auf dieser Höhe des vom Gesetzesgeist beseelten Lebens zu halten, und von ihr aus auch das Verharren auf den sittlichen Höhen aller anderen Seiten zu bethätigen, קרן דרומית מזרחית, das ist der Standpunkt, dessen Festhalten im ganzen Laufe des Jahres die immer wieder anzustrebende Lebensreinheit bedingt. Mit ihm, mit dem קרן דרומית מזרחית beginnt daher חטאת חיצונית, dem Standpunkt, auf dem zuletzt der Priesterfinger beim חטאת פנימית als dem für's Leben mit hinauszunehmenden ruht.

והזה עליו וגו׳, עליו: על טהרו של מזבח, auf die reine Dachplatte des Altars, nicht auf die darauf befindlichen Kohlen- und Aschen-Reste. Nach der מתנה על הקרנות folgten die sieben הזיות abwärts auf die Altarplatte, und zwar auf der Seite, wo die מתנות schlossen, בצד דרומי (Joma 59, b.) Wir haben hier wieder das אחת למעלה ושבע למטה. Die מתנה אחת על כל קרן hat sich in den שבע הזיות על טהרו של מזבח zu bewähren. Zu dem festen, sich vor jedem Fehltritte hütenden Verharren auf den sittlichen Lebenshöhen muß sich das volle reiche positive Pflanzen alles Göttlichen in die zu Gott gehobene Erde gesellen, zu der טומאה-freien Reinheit auf der Höhe die טומאה-freie Heiligung des ganzen irdischen Lebens, וטהרו וקדשו מטמאות בני ישראל!

V. 20. וכלה מכפר וגו׳. Während so das Blut des unter der Schneide des Heiligthums gestorbenen שעיר לד׳, vom Heiligthum aufgenommen, in's Allerheiligste gelangte und von dort aus die Auferstehung für ein neues, volles, gottgeweihtes Leben begehen,

לִפְנֵי־יְהוָה וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב׃

hinaus, welcher vor Gott steht und vollzieht Sühne über ihn. Er nimmt nämlich von dem Blute des Stieres und von dem Blute des Bockes und giebt an die Höhewinkel des Altares allseitig,

---

der כהן in der östlichen Hälfte stehen blieb und, den מזבח הזהב vor sich, über diesen hin die הזיות על הפרכת vollzog. (Siehe zu K. 4, 6.). Er war aus dem דביר in den westlichen, den פרכת-Raum des היכל getreten, ויצא nunmehr tritt er auch von diesem hinaus, ganz zurück in den östlichen, den Altar-Raum, so daß er den מזבח הזהב vor sich hat, (Joma 58, b.) וכפר עליו: er, der מזבח הקטרת, vergegenwärtigt ja das Postulat, daß das, was Einmal im Jahre לפני ולפנים im Anblick des ארון העדות als die idealste Aufgabe zur erneuten Beherzigung kam, Tag für Tag draußen im ganzen alltäglichen Leben beim steigenden und beim fallenden Strahl, Verwirklichung finden sollte, daß dazu Tag für Tag das Geistige der מנורה und das Materielle des שולחן in innigster Durchdringung sich zur Verwirklichung des Gesetzes vereinigen und קטרת zum ריח ניחוח לד׳ werden sollte. Diese ganz in den göttlichen Willen aufgehende Erfüllung des göttlichen Gesetzes, die der מזבח הקטרת repräsentirt, ist ja der ganze Zweck der so eben erneut gelobten שמירה-פרכת. War dieser Zweck bisher nur mangelhaft erreicht, stand die noch in טומאה-Unfreiheit vielfach befangene Vergangenheit im Gegensatz zu der קטרת-Vollendung des Lebens, so muß nunmehr auf die כפרה-שמירה des פרכת die כפרה-עשיה des מזבח הקטרת folgen, und durch Gelobung einer vollen entsprechenden Zukunft die durch die mangelhafte Vergangenheit getrübte קטרת-Forderung der Lebenserfüllung wieder in ihrer ursprünglichen Reinheit leuchten.

ולקח מדם הפר ומדם השעיר. Für die vor dem פרכת auf's Neue zu beherzigende שמירה hat Priester und Volk, jeder mit seiner besonderen Berufserfüllung zum Gesetze, der Priester für sich als פר, das Volk für sich als שעיר einzutreten. Allein in der עשיה, in der Vereinigung alles Geistigen und Materiellen zu der Erfüllung des Gesetzes in der קטרת-Vollendung, zu welcher Tag für Tag der מזבח אשר לפני ד׳ ladet, im Leben, haben Priester und Volk alle Lebenskräfte zusammen zu thun, muß das דם הפר und das דם השעיר in inniger Zusammenhörigkeit sich mischen und mit vereinten Kräften die Lösung der Gott willfährigen Lebensaufgabe einheitlich anstreben, עירה דם הפר לדם השעיר, מערבין לקרנות, (Joma 67, b.). — (Menachoth 22. a. b. wird darauf hingewiesen, daß obgleich הדבר ידוע שדמו של פר מרובה מדמו של שעיר, obgleich das Blut vom פר bekanntlich quantitativ mehr ist als das Blut vom שעיר, in dieser Mischung dennoch das letztere sich nicht in der größeren Masse des ersteren verliert, vielmehr seinen שעיר-Charakter bewahrt. רבי יהודה folgert hieraus, daß überhaupt Gleichartiges, מין במינו, wie hier דם in דם, לא בטיל, durch größere Masse eines Gleichartigen nicht aufgehoben wird. Nach den רבנן folgt jedoch nur daraus, daß עולין אין מבטלין זה את זה, daß symbolischen Opfercharakter tragende Stoffe in gegenseitiger Mischung ihre Opferbedeutung nicht verlieren.) —

17. Kein Mensch aber sei im Zusammenkunftbestimmungszelt wenn er eingeht im Heiligthum Sühne zu vollziehen bis er wieder heraustritt und für sich und für sein Haus und für die ganze Gemeinde Jisrael's Sühne vollbracht hat.

18. Er tritt sodann zu dem Altare

17. וְכָל־אָדָ֞ם לֹא־יִהְיֶ֣ה ׀ בְּאֹ֣הֶל מוֹעֵ֗ד בְּבֹא֛וֹ לְכַפֵּ֥ר בַּקֹּ֖דֶשׁ עַד־צֵאת֑וֹ וְכִפֶּ֤ר בַּעֲדוֹ֙ וּבְעַ֣ד בֵּית֔וֹ וּבְעַ֖ד כָּל־קְהַ֥ל יִשְׂרָאֵֽל׃

שני 18. וְיָצָ֗א אֶל־הַמִּזְבֵּ֛חַ אֲשֶׁ֥ר

לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם. Mehr noch als das Wort-Ideal im דביר leidet die Reinheit der Idee des היכל durch die Unzulänglichkeit jeder noch erst aus den Banden der Sinnlichkeits-טומאה frei zu machenden confreten Gegenwart. Denn eben der היכל vergegenwärtigt ja das Postulat, daß das דבר ד' nicht blos Idee bleibe, sondern Macht werde und Macht übe in beherrschender Unterordnung alles Geistigen und Materiellen unter die freimachenden, von טומאה erlösenden Diktate seines Willens. Wenn der דביר, so leidet gewiß der היכל durch den טומאה-Gegensatz der wirklichen Zustände, in deren Mitte er gleichwohl seine Stätte behält, und bedarf daher wie das קדש des דביר der כפרה מטמאות בני ישראל.

V. 17. וכל אדם וגו'. Während im דביר die עבודה, קטרת והזיות, vollzogen wird, soll Niemand sich im היכל befinden, und ebenso wenn am י"כ, oder sonst im Jahre beim täglichen קטרת oder bei מתנות דמים eines פר כהן המשיח oder פר העלם דבר של צבור, im היכל eine עבודה vollzogen wird, soll nach Joma 44, a. b. sich Niemand in dem dem היכל nächsten עזרה-Raum בין האולם ולמזבח befinden, כשם שפורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה (בהיכל) כך פורשין בשעת מתן פר כהן המשיח וכו' (der אולם selbst wird zu קדושת ההיכל gerechnet das. b.). Da, wie zu V. 16. angedeutet, die Idee des דביר ihre Verwirklichung im היכל, und die Idee des היכל ihre Verwirklichung in der עזרה zu finden hat, somit die עבודה בקדש הקדשים in ihrem Zwecke den היכל, und die im היכל in ihrem Zwecke die עזרה mit einschließt, so dürfte dieses Mitergriffenwerden des nächstäußeren Raumes durch die עבודה im innern, eben durch diese פרישה aus deren nächstäußerem Raume בשעת עבודה im innern seine Vergegenwärtigung finden, und die bedeutsame Wahrheit allgemein zum Bewußtsein bringen: Was im Heiligthum gewonnen, muß, wenn es Werth haben soll, sich zurückschreitend im Leben fruchtbar bewähren שתולים בבית ד' בחצרות אלקינו יפריחו. —

וכפר בעדו וגו' ובעד כל קהל ישראל bezieht sich zunächst auf הקטרת הקטורת, in welcher die ganze nationale Gesammtheit, Priester und Volk zusammen, ihren einheitlichen Ausdruck findet. (Joma 44, a.).

V. 18. ויצא וגו'. Immer weiter zurück in's Leben hinein bewegt sich der Gang der עבודה. Bei den הזיות על הפרכת stand er innerhalb des dem דביר nächsten westlichen היכל-Raumes und hatte den auf der Gränze der östlichen Hälfte stehenden מזבח הזהב im Rücken. Darin unterscheiden sich diese הזיות von denen des פר כהן המשיח und פר העלם דבר, die ja auch nicht grundlegend אחת למעלה ושבע למטה waren, und bei denen

חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם׃

irrungen; und ebenso vollbringt er für das Zusammenkunftbestimmungszelt, das bei ihnen mitten in ihren Unreinheiten Stätte hat.

---

lich geschaffene Nation. In der westlichen היכל=Hälfte, der Stätte der Gewährung, erscheint die Nation mehr empfangend, passiv, und erst in der östlichen, der Stätte der zu zollenden freien Huldigung erscheint sie aktiv, thätig in Verwirklichung des Gotteswortes. Allein auch innerhalb der Gewährungs=Stätte ist dem Priester und der Nation eine bedeutsame hohe Aufgabe der Thätigkeit gestellt, es ist die: den von Gott seinem Worte, gegenüber der von Ihm selber angebahnten geistigen und materiellen Entwickelung der Nation, verheißenen Cherubim=Schutz, wie er im פרכת אשר על העדות seinen Ausdruck hat, (Siehe 2. B. M. S. 423. 428. 446.), zum Inhalt ihrer mitwirkenden Thätigkeit zu machen. Es ist dies die Aufgabe der שמירת התורה, die sich theoretisch in der Sorge für das „Lehren und Lernen" des Gesetzes, und praktisch in עשית מ״ע לתורה bethätigt, die wie hier dem מזבח הזהב, so überall der עשיה vorangeht. Das im דביר zu erneutem Bewußtsein gebrachte Ideal der vom Gottes=Worte gezeichneten Lebensaufgabe kann nur die Verwirklichung erreichen, deren Vollendung ihren höchsten Ausdruck im מזבח הקטרת finden soll, wenn Priester und Nation mit der ganzen Hingebung ihrer Lebenskraft für das unter Cherubimfittig ruhende „Wort" eintreten, ihm durch stete Erkenntnißpflege die erste Stelle in der geistigen Entwickelung, und durch stetes achtsames Fernhalten alles seine Erfüllung Gefährdenden ihm die erste gebietende Stelle in der materiellen Entwickelung der Nation einräumen und sichern, und so den Cherubim=Dienst am göttlichen Worte auf ihre Schulter nehmen. Es ist die Arbeit für den National=Geist und die für das National=Gewissen, für דעת ד׳ und יראת ד׳. Wie daher Priester und Volk für die Grundlegung der neuen Zukunft auf's Neue den Lebensimpuls für das höchste, im Worte unter Cherubimfittig ruhende Menschen= und Volks=Ideal gewonnen, ebenso haben, für die Realisirung dieses Ideals, Priester und Volk, jener mit seiner befruchtenden Wirksamkeit als פר, dieses mit seiner aller Entfremdung widerstehenden שעיר=gleichen Festigkeit, ihrem Lebensblut die Hingebung an die thoraschützende Menschen=Cherubim=Arbeit durch הזיות an das פרכת vor den ארון hin aufzuprägen, eine Hingebung, die sich ebenfalls nach אחת למעלה= und שבע למטה= wiederholten Energien zählt. Auch דעת ד׳ bleibt nur bei dem Anfange stehen, wenn die Erkenntniß nur sich zu dem Einen in der Höhe emporhebt, und nicht von Ihm aus die Erkenntniß alles Irdischen in der von Ihm geprägten Wahrheit bis zu dem letzten, erdnahesten Momente erstrebt, — und die יראת ד׳, die das Gemüth nur allgemein dem Einen in der Höhe zuwallen läßt, ist bedeutungslos, so sie sich nicht in Gottheiligung alles Irdischen bis zu dem tiefsten, erdnahesten Momente im Gottes=Bunde vollendet. Nur in הזיות אחת למעלה ושבע למטה על הפרכת כנגד הארון mit dem פר=Blut des Priesters und mit dem שעיר=Blut des Volkes vollzieht sich von Priester und von Volk die שמירה, die beide in דעת ויראת ד׳ für die Erhaltung der תורה zu vollziehen haben.

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל־ der Söhne Jisrael's und von ihren Verbrechen in Beziehung aller ihrer Ver-

---

Verirrung gekommen wären. Das ist das פשע, welches jedem חטאת innewohnt, und den חוטא der כפרה bedürftig macht.

כשם שמזה לפני ולפנים כך מזה בהיכל מה לפני ולפנים :וכן יעשה לאהל מועד וגו' אחת למעלה ושבע למטה וכו' (Joma 56, b.). Dieselben הזית-Handlungen, die er im דביר, im Allerheiligsten mit dem דם הפר und sodann mit dem דם השעיר vollzogen, hat er nun ganz in derselben Weise im היכל zu vollziehen, der hier speciell אהל מועד genannt ist im Gegensatz zu dem קדש, dem Allerheiligsten. Aus V. 18. ויצא וגו' ist ersichtlich, daß er bei diesen הזית im היכל innerhalb dessen westlicher Hälfte, in dem Raume zwischen dem מזבח הזהב und dem פרכת stand, daher das Hintreten zum מזבח הזהב als ein Weiterhinaustreten zur Ostseite, יציאה, zu bezeichnen war. In der That geschehen auch diese הזית בהיכל an das פרכת hin gegen den dahinter ruhenden ארון, על הפרכת שכנגד הארון מבחוץ, also: אחת למעלה ושבע למטה mit dem דם הפר, und sodann ebenso mit dem דם השעיר, beides wie im היכל unter Zählung אחת אחת ואחת u. s. w. (Joma 53, b.). Indem diese an das פרכת zu vollziehenden הזית in ihrer Bestimmung: לאהל מועד genannt werden, so muß deren Bedeutung in der Beziehung des פרכת zum אהל מועד d. i. zum היכל zu suchen sein.

Vergegenwärtigen wir uns die hier vorgeschriebenen verschiedenen הזית-Handlungen mit dem פר- und dem שעיר Blut in ihrer Aufeinanderfolge: בין הבדים לפני ולפנים, על הפרכת כנגד בין הבדים, על מזבח הזהב, worauf dann (Joma 59, a.) die שירי הדם in den יסוד des מזבח החיצון gegossen wurden, so sehen wir offenbar den Aufbau des jüdischen Nationallebens zurückschreitend von dem innersten Inneren hinaus in die äußerste Wirklichkeit dem Lebenspulsschlag der Priester und des Volkes als Ziel vorgezeichnet. Es ist dieselbe Richtung von Innen nach Außen wie die von למעלה zu למטה. Das im דביר n der Wortstätte, neu beherzigte, von Gott vorgezeichnete Ideal soll im היכל, der Machtstätte, die geistigen und materiellen Güter als Mittel seiner Verwirklichung und endlich diese Verwirklichung selber gewinnen, und mit diesem erneuten Höheziel alles jüdischen Strebens soll zuletzt die „Basis" des von unten auf und von Außen hinein zu vollziehenden Läuterungwerks, wie es im מזבח החיצון seine Stelle hat, neue Kraft und Nahrung gewinnen. היכל, in welchem das Wort des דביר's zur Leben gestaltenden und beherrschenden Macht wird, zerfällt selbst aber in zwei Räume, den beiden Momenten entsprechend, in welchen sich die Macht des „Wortes" manifestirt: die westliche, der Wortstätte nächste Hälfte, die Leuchter und Tisch enthält, und die östliche, dem Eingang nächste, in welcher der Räucher-Altar seine Stelle hat. Es ist die Manifestation der Macht des Gotteswortes in seiner Gewährung der geistigen und materiellen Gaben und Güter, in seinem Schaffen des geistigen und leiblichen Nationalkörpers; und es ist die Manifestation seiner Macht in der von ihm bewirkten und ihm gewährten freien Huldigung und freien Dahingebung aller der von ihm verliehenen Gaben und Güter zur Verwirklichung seiner Gebote, die Manifestation seiner Macht in seiner Herrschaft über die von ihm geistig und leib-

16. und vollzieht so Sühne über das Heiligthum von den Unreinheiten | 16. וְכִפֶּר עַל־הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת

Treue der Nation zum Ausdruck bringen. Joma 55, a. wird das אחת למעלה ausdrücklich nur beim שעיר: והזה אתו על הכפרת, so wie die שבע למטה ausdrücklich nur beim פר: ועשה את דמו ולפני הכפרת וגו׳ שבע פעמים וגו׳ ausgesprochen gefunden, und durch כאשר עשה לדם הפר Beides auf Beide übertragen. Darin spricht sich die völlige Gleichheit der Bestimmung des Volkes wie des Priesters, des Priesters wie des Volkes in bezeichnender Weise aus. Das אחת למעלה ist beim Priester das Vorausgesetzte und das שבע למטה das ausdrücklich Ausgesprochene, und das Entgegengesetzte ist's beim Volk. Wie dem Priester soll auch der Pulsschlag jedes einzelnen Volkessohnes dem Einen einzigen Gott in der Höhe zuwallen, und wie das Volk gehört auch der Priester der Erde an, und auch seine Beziehung zu Gott hat sich als ächt nur in einer durch und durch gottheiligen Vollendung des irdischen Lebens zu bewähren.

V. 16. וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל וגו׳. Wir haben bereits 2. B. M. S. 470. und 499. die Bedeutung einer das Heiligthum sühnenden כפרה angedeutet. Das sittliche Gesetzesideal, das im Heiligthume seinen Ausdruck hat und von da aus in das Volksleben eindringend seine immer vollere Verwirklichung finden soll, wird durch jeden Gegensatz, in welchem sich das wirkliche Volksleben zu ihm befindet, so lange gefährdet, als nicht eben dieser Gegensatz als solcher, und das Gesetz in der idealen Reinheit seiner Anforderungen zum Bewußtsein gebracht ist. Diese Rettung der idealen Reinheit des Gesetzesheiligthums vor den dieselbe trübenden Verirrungen der Nation ist כפרה על הקדש מטמאות בני ישראל וגו׳. Es wird aber Schebuoth 2, a. b. 7, b. 8, a. b. 12, b. die durch פר ושעיר של י״ב הפנימיים zu vollziehende כפרה zunächst auf die טומאה-Verirrungen und Versündigungen bezogen, in welchen durch Verleugnung oder Verdunklung des Grundbewußtseins alles jüdischen Pflichtlebens vor Gott, des Bewußtseins der von Gott verbrieften sittlichen Willensfreiheit, das sittliche Leben in seinen Grundfesten erschüttert worden: זדון טומאת מקדש וקדשיו und שגגת טומאה מקדש וקדשיו, יש בו ידיעה בתחלה ואין בו ידיעה בסוף, für welche in speciellen zum Bewußtsein gekommenen Fällen, יש בו ידיעה בתחלה וסוף והעלם בינתים, das קרבן עולה ויורד (siehe K. 5, 2, ff.) eintritt. Die neue Grundlegung eines künftig sittlich reinen Lebens beginnt daher für Priester und Volk mit erneuter Grundlegung der allerersten, alles Andere bedingenden Fundamentalwahrheit von der den Menschen über alle Röthigung sinnlicher Gebundenheit hoch emporhebenden sittlichfreien Selbstbestimmung.

ומפשעיהם לכל חטאתם. טמאות בני ישראל sind die טומאה-Zustände, die, als das Gepräge der Unfreiheit tragend, von מקדש וקדשיו ausschließen. פשעיהם לכל חטאתם umfaßt nach Schebuoth (das.) zwei Momente: reines פשע d. i. זדון טומאת מ״ק, und das noch ungesühnte in jedem חטאת liegende פשע, d. i. ידיעה בתחלה ולא בסוף, das, wenn ידיעה בסוף eintritt, עולה ויורד fordern wird. Die שגגה, der ידיעה בתחלה, der ein Pflichtbewußtsein vorangegangen, trägt immer die Schuld einer gewissen Gleichgültigkeit gegen die Pflichtmäßigkeit unseres Verhaltens in sich, ohne welche wir nicht zu der

15. Hierauf schlachtet er den Bock des Entsündigungsopfers, welcher des Volkes ist, und bringt dessen Blut hinein hinterhalb des Scheidevorhanges, und verfährt mit dessen Blut wie er mit dem Blute des Stieres verfahren, sprengt es an den Deckel hinan und vor den Deckel hin,

15. וְשָׁחַ֞ט אֶת־שְׂעִ֤יר הַֽחַטָּאת֙ אֲשֶׁ֣ר לָעָ֔ם וְהֵבִיא֙ אֶת־דָּמ֔וֹ אֶל־מִבֵּ֖ית לַפָּרֹ֑כֶת וְעָשָׂ֣ה אֶת־דָּמ֗וֹ כַּאֲשֶׁ֤ר עָשָׂה֙ לְדַ֣ם הַפָּ֔ר וְהִזָּ֥ה אֹת֛וֹ עַל־הַכַּפֹּ֖רֶת וְלִפְנֵ֥י הַכַּפֹּֽרֶת׃

למטה zu dem auf Erden zu verwirklichenden Gottesgesetze, dessen Erfüllung hienieden eben die Bedingung der Gegenwart des Göttlichen aus der Höhe auf Erden bildet. (Siehe 2. B. M. S. 382.). אחת למעלה, die Richtung zu Gott, das ist der erste Impuls, der dem דם הפר, dem Lebensblut des „Arbeiters für die Gottes-Saat" im Allerheiligsten ertheilt wird, die Richtung zu ד' אלקי הצבאות יושב הכרובים. Allein der Aufschwung zu Gott, dem jeder Pulsschlag unseres Herzens angehören soll, soll kein blos innerer bleiben. Ist er der rechte, ächte, jüdische, so muß dem אחת למעלה: שבע למטה folgen, so muß die volle Durchgeistigung und Göttlichgestaltung unseres ganzen irdischen Lebens, wie es in dem unter Cherubimfittig ruhenden Gottesgesetze als Gottes Wille bezeugt ist, seine Frucht sein. אחת למעלה hat nur Werth durch שבע למטה, nur Werth, wenn mit diesem „Einen in der Höhe" all' unser Irdisches (Sechs) zu ewigem Bunde (Sieben) sich bindet. Und immer auf's neue hat jeder Fortschritt auf Erden an die Hingebung an Gott in der Höhe anzuknüpfen, nicht: אחת ואחת שתים שלש u. s. w., sondern: אחת ואחת אחת ושתים אחת ושלש u. s. w. zählen sich die Pulsschläge des von Gott stammenden, in ewigem Fortschritt sich vollendenden sittlichen Lebens. Und immer tiefer und tiefer, כמצליף, זו תחת זו, hat der Gottesgeist aus der Höhe in alles Irdische zu bringen, bis auch das letzte, tiefste irdische Moment in das Gottesbündniß eingegangen, und unter dem „Einen" in der Höhe sich das „Sieben" auf der Erde in gottgeheiligtem Bunde vollendet.

Diesen „Ein und Sieben" sich zählenden Pulsschlag des das höchste Ideal der irdischen Gottes-Nähe anstrebenden jüdischen Lebens hat der „פר", der „Arbeiter an der Gottes-Saat", zuerst für seinen und der engern Seinen künftigen Lebensweg zu erneuen und in ihm zugleich das Gott und die Erde vermählende Ziel seiner Wirksamkeit für das nationale Leben zu beherzigen.

V. 15. ושחט את שעיר וגו'. Es hat das Volk kein anderes Ziel als der Priester, kein höheres der Priester, kein niederes das Volk. Wie das דם הפר so hat er auch das דם השעיר des Volkes in's Allerheilige vor die בדי הארון zu tragen und auch dem Volkes-Blute den Höhenschlag zu dem Einen in der Höhe und daraus die Abwärtsrichtung bis zum siebenfältig vollendeten Ausbau des Göttlichen auf Erden zu ertheilen. שעיר-gleich wird fortan die Nation festbleiben allen äußeren und inneren Prüfungen und Versuchungen gegenüber, wird sich durch Nichts dem Einen in der Höhe, noch der Erfüllung seines Willens auf der Erde entreißen lassen, wie es das אחת למעלה על הכפרת und die שבע למטה לפני הכפרת des דם השעיר für die im Gottesbunde ausharrende Festigkeit und

14. וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע־פְּעָמִים מִן־הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ׃

14. Darauf nimmt er von dem Blute des Stieres und sprengt mit seinem Finger an die ostwärts gewandte Fläche des Deckels hinan, vor den Deckel hin aber sprengt er siebenmal von dem Blute mit seinem Finger.

Volk, die Vergangenheit sühnend, die neuen Impulse werden sollen, die jede Gegenwart in die Bahn zu jenem Zukunftsideale wieder einlenken sollen, das als vollendetes Aufgehen in Gottes Wohlgefallen im קטרת seinen Ausdruck findet und in Moses' „ונחלתנו" zum Ausspruch gelangt war.

V. 14. ולקח מדם הפר, das Blut war למי שהוא ממרס בו כדי שלא יקרוש, war inzwischen Einem übergeben, der es durch Bewegung flüssig erhielt, (Joma 43, b.), von Dem nahm er es nun wieder in Empfang, und trat mit seinem in das Gefäß des Heiligthums aufgenommenen פר-Blut wieder hinein in das Allerheiligste, trat wieder hin an dieselbe Stelle, בין הבדים, wo er das קטרת hatte aufdampfen lassen, נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד (das. 53, b.), והזה באצבעו על פני הכפרת וגו'. והזה, siehe zu K. 4, 6. על פני הכפרת: nicht auf den Deckel, sondern כנגד עוביה של כפרת, gegen die Seitenfläche des Deckels, der ein טפח hoch auf der Lade ruhte und von dem זר bedeckt war; es war dies ein Sprengen למעלה nach Oben. ולפני הכפרת: vor den Deckel hin, es war dies ein Sprengen למטה nach unten. כשהוא מזה למעלה מצדד ידו למטה וכשהוא מזה למטה מצדד ידו למעלה, bei dem Aufwärtssprengen kehrte er die äußere Handfläche nach unten, und bei dem Abwärtssprengen kehrte er sie nach Oben (Joma 55, a. רש"י das.). Aufwärts sprengte er nur Einmal, wie es weiter beim דם השעיר heißt: והזה אתו על הכפרת. Abwärts: siebenmal. Sämmtliche הזיות waren כמצליף, nach רש"י: בשורה זו תחת זו, in einer Linie, jede הזיה senkrecht unter die andere. (Das. 53. b.). Es heißt nun nicht: והזה על פני הכפרת ושבע פעמים לפני הכפרת,, er sprengt Einmal למעלה und siebenmal למטה, sondern: והזה באצבעו על פני הכפרת קדמה ולפני הכפרת יזה וגו': er sprengt Einmal למעלה, למטה aber sprengt er siebenmal, wodurch offenbar die שבע למטה in eine besondere Beziehung zu der אחת למעלה gestellt sind, eine Verhältniß, das durch das Zählen bei den הזיות ausgedrückt wird. Jede der unteren sieben הזיות knüpft wieder an die Eine obere an, und diese wird bei jeder der untern sieben wiederholt genannt: ר' יוחנן אמר אמר קרא ולפני הכפרת יזה שאין תלמוד לומר יזה ומה ת"ל יזה לימד על הזאה ראשונה שצריכה מנין עם כל אחת ואחת (Joma 55, a.), וכך היה מונה אחת אחת ואחת אחת ושתים אחת ושלש אחת וארבע אחת וחמש אחת ושש אחת ושבע, und also zählte er: Eins, Eins und Eins, Eins und Zwei, Eins und Drei, Eins und Vier, Eins und Fünf, Eins und Sechs, Eins und Sieben (das. 53, b.).

Der Cherubim-Deckel hatte eine doppelte Beziehung, die sich in der zweifachen Richtung der Cherubim-Flügel aussprach. Sie waren פרשי כנפים למעלה indem sie סככים בכנפיהם על הכפרת, sie breiteten die Flügel zur Höhe hin indem sie mit den Flügeln den כפרת überdeckten. Es war die Richtung למעלה zur שכינה, und es war die Richtung

das sie zu diesem offenbaren Widerspruch mit dem Wortlaute des Gesetzes trieb, so erfahren wir aus einer in ת"כ z. St. gegebenen Notiz, daß sie als ostensiblen Grund die Forderung des „Anstandes" geltend machten: אם לפני בשר ודם עושין כן קל וחומר לפני המקום, wenn beim Gastmahl der Menschen das Räucherwerk schon dampfend hereingebracht, nicht aber erst drinnen in Gegenwart der Gäste aufgestreut wird, so fordere dies auch gewiß der Anstand vor Gott! So war schon bei diesen alten צדוקים flache Anstands-Aeußerlichkeit der hohle Götze, dem allein auch unsere modernen Sadducäer sich beugen, und in dessen Namen sie die offenbarsten Ungesetzlichkeiten in die heiligsten Momente unseres Gottesdienstes zu bringen versuchen. Sehen wir näher zu, so war die von den צדוקים adoptirte Weise des קטרת-Darbringens eben die, in welcher Nadab und Abihu K. 10, 1. ihr verhängnißvolles קטרת-Opfer darbrachten. Von ihnen heißt es: ויקחו וגו' א"ש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטרת ויקריבו לפני ד'. Offenbar haben auch sie nicht das Räucherwerk erst לפני ד' aufgestreut, sondern sie brachten es bereits aufdampfend vor Gott! Nach ת"כ zu שמיני und אחרי מות zu V. 2., siehe ראב"ד das.: in's קדש הקדשים, siehe auch Joma 53, a. Sie waren somit, ganz so wie es die צדוקים forderten, mit dem dampfenden Räucherwerk in's Allerheiligste vor Gott hingetreten! Ist dies, so hätten wir da wieder das Charakteristische, daß schon die alten צדוקים in einem Nadab und Abihu ihre Vorbilder hatten, ganz so wie die Karaiten, ihre Epigonen, allen Denen als Gewährsmännern huldigen, die mit ihren Meinungen und Lehren von der nationalen Gesetzesautorität verworfen sind. Ueberhaupt dürfte in dem תקן בחוץ והכנסה בפנים der Sadducäer sich das ganze Prinzip des sadducäischen Gegensatzes zu der traditionellen Gesetzlichkeit der Chachamim aussprechen. Der wahre Hohepriester des jüdischen Gottesgesetzes ist nichts als der seine Subjektivität völlig unterordnende Ministrant des göttlichen Gesetzeswillens. Ihm ist das Altarfeuer das Gesetzesfeuer, und nur das Gottes-Wohlgefallen ist ihm das Wohlgefällige, nur das ניחוח לד' ist ihm das ריח ניחוח überhaupt; er stellt das Altarfeuer auf den Boden des göttlichen Gesetzes und nur unter dem prüfenden Auge Gottes und seines Gesetzes und auf dem Boden seines Gesetzes vollzieht sich die Thätigkeit ihm, die לריח ניחוח לד', die zum göttlichen Wohlgefallen sich entfalten soll. Auch seine Thätigkeit für das Gesetz erwächst ihm auf dem Boden des Gesetzes. Der sadducäische Priester aber macht das Altarfeuer zu seinem Feuer, zu dem Gefäße seiner Handhabe, und außerhalb des Gesetzesbodens zu seinem ריח ניחוח streut er zuerst das קטרת, und das was ihm erst wohlduftet, das Belieben seines subjektiven Wohlgefallens, trägt er hinein in das Heiligthum des Gesetzes, drängt sein Belieben dem göttlichen Wohlgefallen auf, und was ihm als ריח ניחוח sich ergeben, muß auch Gott als sein ריח ניחוח sich gefallen lassen!

Wer weiß, ob nicht eben um dieses tiefen, das ganze Wesen des sadducäischen Prinzips aussprechenden Gegensatzes willen, der in dieser sadducäischen Vollziehung der הקטרה des קטורת in dem höchsten Weihemoment der Nation seinen so sprechenden Ausdruck findet, ob nicht eben darum die sadducäischen Meister eine in so arger Weise dem klaren Worte des Gesetzes widersprechende Weise der Vollbringung beliebten!

Die כף ומחתה bleiben בין הבדים bis zur Vollendung der besonderen עבודת היום, deren sämmtliche Handlungen sich an הקטרת הקטרה anschließen und in Priester und

את־הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל־הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת׃

decke, welcher auf dem Zeugniß ruht, und er nicht sterbe.

---

und betritt zuerst mit diesen beiden den heiligsten Raum. Dort, בין הבדים, wo die Gesetzeslade ewig ihre Arme hinausstreckt und in jedem gegenwärtigen Jsrael ihrer Träger harrt, dort stellt er das Feuerbecken nieder. Dadurch wird das אש אוכלה על המזבח zum אש דת בארון הברית, und indem Jsrael's Hoherpriester dort, בין הבדים, wo jedes concrete Jsrael die בדי הארון auf seine Schultern nehmen soll um das Gottesgesetz in unwandelbarer Kraft und Treue durchzutragen durch alle Zeiten und Räume, durch alle Prüfung und Fahrniß, das קטרת aufstreut und dort die Rauchpalme des ענן הקטרת emporsteigt, ist es eben das ideale Jsrael, das als Träger des göttlichen Gesetzes ganz in ריח ניחוח לד' aufgeht und sich zum Cherubimvermittler der Gottesgegenwart auf Erden vollendet — nur durch Vermittelung der Vergegenwärtigung dieser idealsten Zukunftsvollendung der Gesammtnation — איזהו כפרה ששוה לו ולביתו ולאחיו הכהנים ולכל קהל ישראל הוי אומר זה הקטרת קטורת (Joma 44, a.) — darf der Hohepriester jeder, von dieser idealen Zukunft noch so fernab stehenden Zeit, selbst mit dem Ausdruck seines Bruchtheil-Einzelwesens zu Gott aufschauend die heiligste Stelle betreten וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות —

Jn höchst eigenthümlicher Weise ist die Art dieser Darbringung des קטרת im קדש חכמים am יום הכפורים ein Cardinaldifferenzpunkt der die Ueberlieferung der הקדשים leugnenden צדוקים geworden. Es lehren nämlich die צדוקים: יתקן מבחוץ ויכנים, es habe der כה"ג das קטרת außerhalb des קדש הקדשים auf die Kohlen zu streuen und so mit dem bereits aufdampfenden Räucherwerk das Allerheiligste zu betreten, während nach der Ueberlieferung der חכמים er die Kohlen und das noch unaufgestreute קטרת zusammen hineinzutragen und dort erst, wie bereits bemerkt, בין הבדים das קטרת auf die Kohlen zu schütten hatte (Joma 53, a.) Die Aufrechthaltung dieser ihrer irrigen Lehre lag ihnen so am Herzen, daß ein Sadducäer sich des Höchsten freute, שמח שמחה גדולה, als ihm einmal als Hoherpriester Gelegenheit ward, ihr praktische Folge zu geben (Joma 19, b.), und daß man ausdrücklich jeden Hohepriester am ערב יום כפור in eidliche Pflicht nahm, nicht diese Lehre der צדוקים bei der Vollziehung des קטרת zu befolgen. Nun ist es aber äußerst bemerkenswerth, daß gerade die Ueberlieferung der חכמים vollständig dem strikten Wortlaute des Textes entspricht, während die sadducäische Auffassung sich den härtesten Zwang dagegen erlauben muß. Offenbar und unzweideutig lautet doch V. 12 und 13. die Vorschrift: ולקח מלא המחתה וגו' ומלא חפניו קטרת וגו' והביא מבית לפרכת ונתן את הקטרת על האש לפני ד', und ist dieser Vorschrift nur die von den חכמים gelehrte Weise gemäß, daß Feuer und קטרת in das קדש קדשים gebracht, und das קטרת erst dort auf das Feuer geschüttet werde! Diesem klaren Wortlaut gegenüber beriefen sich die צדוקים auf V. 2. ואל יבא וגו' כי בענן אראה, das sie erklärten als ob es hieße: ואל יבא וגו' כי אם בענן, er komme nur mit der Rauchwolke, ohne jedoch dabei im Stande zu sein, auch die klaren Aussprüche des V. 12 u. 13. umzudeuten. Fragen wir nach dem Motiv,

auf das Feuer vor Gott, so daß die Wolke des Räucherwerks den Deckel be= | לִפְנֵי יְהוָה וְכִסָּה ׀ עֲנַן הַקְּטֹרֶת

בין הבדים, auf den Boden des Heiligthums zwischen die beiden Traghebel der Lade, füllt die beide Hände voll wieder mit dem קטרת aus dem כף, חופן וחוזר וחופן (Joma 49, b.) und schüttet sodann das קטרת aufgehäuft — nicht zerstreut — (צוברה) auf die Kohlen, so daß allmälig sich der ganze heilige Raum mit der Räucherwolke füllt. (Das.) וכסה וגו׳ ולא ימות wie V. 2. für das Betreten der heiligsten Stätte אל פני הכפרת אשר על הארון vorgeschrieben ist. Es stieg die Rauchsäule palmgrade zwischen den בדים in die Höhe bis zur Decke und verbreitete sich von dort aus längs der Wände hin durch den ganzen Raum, היה מתמר ועולה כמקל עד שמגיע לשמי קורה כיון שמגיע לשמי קורה ממשמש ויורד בכותלים עד שנתמלא הבית עשן (das. 53, a.).

Es hatte bereits der כה״ג seinen פר durch שחיטה getödtet und darin sich, sein individuelles Selbstsein für seinen Dienst als פר im Reiche Gottes aufgegeben, hatte selbst sein selbstloses פר=Wesen in das Gefäß des Heiligthums für das Heiligthum aufgenommen, קבל במזרק (Joma 43, b.) und sollte nun es, den Ausdruck seiner selbstlos aufgegebenen und heilig aufgenommenen נפש, hinein in das Heiligthum der Heiligthümer tragen, um ihm vor Gott, im Anblick seines Gesetzes und des aus dessen Verwirklichung sich zu Cherubim der göttlichen Schechina auf Erden vollendenden ישראל=Ideales, den rastlos zu diesem Ziele hinanstrebenden Pulsschlag (הזיה) zu ertheilen. Das selbst, dieser unvermittelte Hinanblick zu dem höchsten Ideale und das Hinangeben seines seelischen Wesens dorthin, wäre sich selbst überhebende Vermessenheit, wenn es sich nicht als das für Alle von Gott gestellte Ziel ankündigte, wenn es nicht an die Aufgabe anknüpfte, für welche das Gottesfeuer im Vorraum zu seinem Heiligthum Tag und Nacht auf Altarhöhe hinausleuchtet und Alle, Alle, Priester und Volk, zur steten Dahingebung und steten Umwandlung ladet, wenn der hohepriesterliche Gedanke sich als ein Anderes begriffe, als winziger Theil zu sein jener großen, unsterblich durch die Weltjahrtausende reichenden und durch alle Weltjahrtausende zu jenem idealen Ziele erst hinanwachsenden nationalen Gottesstiftung, dem Gott einen Ausdruck in dem substrat= und rückhaltlos in ריח ניחוח, in göttliches Wohlgefallen aufgehenden קטרת gestiftet, das seinen Anfang in den Feuergaben des מזבח החיצון, seinen täglich zu vergegenwärtigenden Fortschritt auf dem מזבח הזהב findet, und dessen Höheziel in dem קטרת בין הבדים gipfelt, zu welchem die Gesammterziehung dem Führer der Nation eben an dem ersten nationalgeschichtlichen יום הכפורים kund geworden und von ihm in die Worte gekleidet ist: וסלחת לעוננו ולחטאתנו, du wirst immer wieder und wieder unserem Abweichen von deinem Pfade und unserem Verirren so lange Verzeihungen angedeihen lassen und immer zu erneutem Streben Zukunft eröffnen, ונחלתנו, bis wir dir ganz und völlig zu eigen werden —

Darum — bevor er mit dem דם seiner נפש in dem Allerheiligsten erscheint — hebt er von dem Allen auf dem מזבח החיצון lohenden אש אוכלה von der dem Allerheiligsten zugewandten Seite Feuer heraus, hebt von dem täglich zu Gott als Willfährigkeits=Ausdruck der Gesammtheit aufdampfenden קטרת beide vereinigte Hände voll heraus,

12. nimmt sodann die Pfanne voll Feuerkohlen vom Altar herab, von der Gott zugewandten Seite, und seine Hände voll feines Räucherwerk, und bringt es hinein hinterhalb des Scheidevorhangs,

13. giebt sodann das Räucherwerk

12. וְלָקַח מְלֹא־הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי־אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי יְהוָה וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת׃

13. וְנָתַן אֶת־הַקְּטֹרֶת עַל־הָאֵשׁ

---

trennte Anordnung seines Bekenntnisses vor dem im Namen seines Stammes auszusprechenden dahin erklärt: damit er bevor er für seinen Stamm sühnend auftrete sich erst selbst durch Bekenntniß gesühnt habe, יבא זכאי ויכפר על החייב ואל יבא חייב ויכפר על החייב. Die Trennung dieser beiden וידויים durch die zwischen beiden vorzunehmende הגרלה V. 7. 8. scheint aber durch ein dreifaches Motiv begründet zu sein. Die הגרלה mußte nothwendig vor שחיטת הפר vorgenommen sein, weil sich dieser und den daraus hervorgehenden הזית דם הפר unmittelbar שחיטת השעיר und הזית דמו (V. 15.) anschloß. Der הגרלה mußte aber sein וידוי vorangehen, damit der Hohepriester, bevor er zum חטאת des Volkes hinantrat, zu allererst sich selber als des חטאת bedürftig bekenne. Es folgt aber auf dieses וידוי nicht sogleich dessen Wiederholung mit Einschluß seines Stammes, um dem Grundsatze תיכף לסמיכה שחיטה (siehe K. 1, 4. 3, 2.) Rechnung zu tragen.

ושחט את פר החטאת אשר לו: die erste Bedingung für den künftig von עון חטא ופשע rein bleibenden Mitarbeiter im Dienste des Gotteswerkes auf dem Geistes- und Herzens-Acker des Volkes ist das erneute Verzichten auf alles Selbstsein und die willig frohe Hingebung des ganzen sinnlich geistigen Wesens unter die schneidende Schärfe der Gottesheiligung, wie sie durch שחיטה zu gelobendem Ausdruck gelangt.

V. 12. מעל המזבח מלפני ד׳, von dem מזבח העולה in der עזרה. Dieser, und nicht der מזבח הזהב im היכל ist durch die Beifügung מלפני ד׳ charakterisirt, wodurch bestimmt ist, daß er die Feuerkohlen von der Gott zugewandten Seite des Altares, d. i. der Westseite, herabnehmen soll. Der מזבח הזהב im היכל ist כולו לפני ד׳ (Joma 45, b.). גחלי אש: glühende Kohlen (Peßachim 75, b. תוספ׳ Sebachim 64, a.). — ומלא חפניו קטרת וגו׳. Es ward ihm eine volle Pfanne von dem für das tägliche קטרת bereiteten Räucherwerk gebracht, — das am Tage zuvor nochmals im Mörser feingerieben worden, um der Forderung des Textes קטרת סמים דקה zu entsprechen — und von diesem hob er seine beiden Hände voll heraus. Diese חפינה ist wie קמיצה eine selbständige עבודה-Handlung und מחשבה, מתני׳ בה (מחשבת פגול) wirkt dabei das קטרת untauglich zu machen (Joma 48, a.). Hinsichtlich חתי׳ גחלים ist dort dieser Charakter unentschieden (das. b.). — והבי׳ וגו׳: da er die Pfanne mit glühenden Kohlen und dem קטרת zugleich in das Allerheiligste zu tragen hatte, schüttete er — wie bei den נשיאים (4. B. M. 7, 14.) כף אחת מלאה קטרת — die beiden Hände voll in einen Löffel, und betrat die מחתה in seiner Rechten und den כף in seiner Linken das Allerheiligste (Joma 47, a.).

V. 13. ונתן את הקטרת וגו׳, dort im Allerheiligsten stellt er die Pfanne Kohlen

11. Wiederum führt Aharon den Entsündigungsstier, der der Seine ist, näher und erstrebt Sühne für sich und für sein Haus und schlachtet den Entsündigungsstier, der der Seine ist,

11. וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת־פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת־פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ׃

---

die Wüste gehört, wo nicht die irdische Welt durch sittlich freies Menschenwalten zum Reiche göttlicher Freiheit sich erhebt.

Und die Entscheidung ist für Keinen von uns im vorhinein entschieden. Nicht מראה, nicht קומה, nicht דמים, nicht mehr oder minderes Ansehen, nicht mehr oder mindere Größe, nicht mehr oder minderes Vermögen, auch nicht der Zeitmoment, in welchem wir zu dieser Entscheidung geladen werden, übt einen zwingenden Einfluß auf die Entscheidung. Angesehen oder unangesehen, groß oder klein, reich oder arm, heute oder einst, mit jedem Maaß von Kräften und Gütern und in jeder Zeit kann Jeder לד׳ oder לעזאזל werden. Und die Entscheidung לד׳ hat nur Bedeutung und Werth, weil sie in demselben Augenblick auch לעזאזל sich hätte zuwenden können, und die Entscheidung לעזאזל ist nur das Menschenentwürdigende, weil er in demselben Augenblicke auch Gott treu, auch לד׳ zu eigen werden und bleiben konnte, der עזאזל-Reiz selbst ihn hätte zu Gott führen sollen, da ohne ihn er nimmer der freie Sohn und Diener Gottes, des Freien Heiligen werden könnte, und die Sinnlichkeit dem Menschen nicht gegeben ist damit sie ihn, sondern damit er sie beherrsche und leite, ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו (1. B. M. 4, 7. siehe daselbst).

לשלח אותו לעזאזל. לעזאזל ist nicht ein Terminativ zu לשלח, es heißt nicht: ihn dem עזאזל zu schicken, wie dies vor allem Diejenigen erklären, die aus Asasel einen Dämon der Wüste machen möchten, dem der Bock zum beschwichtigenden Opfer gesendet würde! Unter all den überaus zahlreichen Stellen, in welchen שלח in der Pielform vorkommt, hat die bei weitem überwiegende Mehrzahl nicht die Bedeutung des Zuschickens, sondern ganz entschieden die Bedeutung des Fortschickens, des Entlassens, der Entfernung. Nur von Uebeln kommt es gewöhnlich auch in der Bedeutung des Zuschickens vor. So ושן בהמות אשלח בם (5. B. M. 32, 25.) und sonst. Und auch da liegt die Bedeutung des Loslassens der sonst zurückgehaltenen Uebel zu Grunde. Es sind nur einige wenige Stellen, wie 1. B. M. 38, 17. wo das אשלח entschieden ein Zusenden bedeutet. Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir das לשלח אתו hier nicht anders als in der Parallelstelle וישלח את הצפר K. 14, 7. lediglich als ein Fortschicken begreifen. Das לעזאזל ist dann Apposition zu אתו: ihn fortzuschicken als Asasel-eigen in die Wüste.

V. 11. Bereits oben V. 6. heißt es: והקריב וגו׳ וכפר בעדו וגו׳. Hier tritt er zum zweiten Male hin zu seinem Stier und bekennt wiederholt sein und seines Hauses Sühnebedürfniß. Joma 46, b. wird gelehrt, daß in diesem zweiten וידוי der Begriff seines Hauses, בעד ביתו, weiter gefaßt wird, und er in diesem וידוי den ganzen Priesterstamm mit nennt: אנא השם חטאתי וכו׳ לפניך אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך. Das. 43, b. wird diese ge-

indem du deine Kräfte und Strebungen dir, und dich mit ihnen Mir unterordnest, mir nahe über Alles und Alle hoch emporragen, der einzig Freie in Mitten einer Welt gebundener Kräfte und Mächte.

Der Begriff „Freiheit" schließt aber sofort ja die Möglichkeit ein, sich auch dem Gesetze des göttlichen Willens widersetzen zu können. So wenig ist die Fähigkeit zu sündigen und der verlockende Reiz der Sinnlichkeit erst eine Folge menschlicher Entartung, daß ohne jene Fähigkeit und diesen Reiz er eben nicht seiner Art, eben Mensch nicht wäre, und die ganze Hoheit und Würde des Menschen eben durch die Fähigkeit zu sündigen, durch die nur ihm verliehene Möglichkeit des Ungehorsams gegen den göttlichen Willen bedingt ist. Im Kreise der elementaren und organischen Welt giebt es keine Sünde, aber eben darum auch keine Sittlichkeit, keine Tugend. Und wäre die dem göttlichen Willen nicht gemäße Menschensinnlichkeit nicht mit Reiz für den Menschen ausgestattet, fände auch der Mensch nur in der Gott gemäßen Verwendung seiner Kräfte Befriedigung und Wohlbehagen, wäre alles Schlechte ihm bitter, alles Gute süß, könnte er nicht ebenso Gott widerstehen, wie widerstehen den Reizen und Trieben seiner Sinnlichkeit, nicht ebenso שעיר לעזאזל sein wie שעיר לד׳: so waltete auch in ihm das Gottesgesetz mit zwingender Nöthigung wie in allen anderen gebundenen Wesen der Gottesschöpfung, die alle eben nur dadurch in der Einen einzigen ihnen vorgewiesenen Richtung gehalten werden, daß nur in ihr ihnen Befriedigung winkt, und jede Abweichung ihnen widersteht, ja sie kalt läßt.

So sind wir denn Alle ohne Unterschied zwischen ד׳ und עזאזל, zwischen Gott und die Macht unserer Sinnlichkeit zur Entscheidung in den Eingang zu seinem Heiligthum gestellt. Dort, im Allerheiligsten, als das Allerheiligste ruht das Gesetz seines Willens für uns. Mit dem Hinblick auf dieses sein Gesetz hat sich die Entscheidung zu vollziehen. Sie kann לד׳, für Gott ausfallen, wir können uns für Gott entscheiden, alle die uns verliehene Widerstandskraft zusammennehmend uns Allem widersetzen was uns unserer Bestimmung entreißen möchte, Gott nahe, Gott eigen, Gott ähnlich zu werden in freier Erfüllung seines Willens, in freier Verwirklichung alles Reinen und Guten. Dann werden wir mit freudiger Willigkeit in den Vorraum seines Gesetzesheiligthums kommen, unter der scharfen Schneide der Gottesheiligung das selbstische Triebleben unserer leiblichen Sinnlichkeit aufzugeben und damit die Aufnahme in sein Heiligthum und die Gewinnung der Gottes-Nähe selbst mit unserem ganzen hiniedigen sinnlichen leiblichen Leben in Vollbringung seines heiligen Willens auf Erden erlangen. Oder sie kann לעזאזל ausfallen, wir können im Eingang zum Heiligthum, im Anblick der an uns von seinem Gesetze gestellten Anforderungen die uns verliehene Widerstandskraft eben diesen Anforderungen seines Willens entgegenkehren, können im Eingang zu seinem Heiligthume das Opfer unseres selbstwilligen Trieblebens, die Hingebung unserer Sinnlichkeit unter die Schneide der uns zustehenden Willens-Macht für die Heiligung des göttlichen Gesetzeswillens verweigern, und im Eingang zu seinem Heiligthum, im Anblick seines Gesetzes unser selbstisches Triebleben ungemeistert aufrechthalten, uns aber damit לעזאזל, uns der uncontrollirten Macht der Sinnlichkeit zu eigen machen, die keine Stätte hat im Heiligthum, keine Stätte im Kreise des Menschen- und Volkslebens, das unter dem Strahle des göttlichen Gesetzes in dem Umkreise dieses Heiligthums aufblühen soll, die nur in

לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה׃

ihm zu erstreben, ihn als „Asasel's" fortzuschicken in die Wüste hin.

---

bethätigen, können die uns verliehene Widerstandskraft eben Gott entgegenkehren, der sie uns verliehen, und uns der Sinnlichkeit und deren Reizen wehrlos zu eigen machen, zu deren Bekämpfung uns eben jene Widerstandskraft von Gott geworden. Dieses Verfallensein an die Macht der Sinnlichkeit im Gegensatz zu der Gotteshörigkeit im Dienste des Sittengesetzes heißt hier: לַעֲזָאזֵל. Die ungezwungenste Auffassung des Wortes עזאזל läßt dasselbe als עַז אזל, als das Starrsinnige, עַז, begreifen, das אזל, das keine Zukunft hat, das verschwindet, das, indem es עַז zu sein meint, eben damit אזל, sich das Grab der Vergänglichkeit gräbt. Es ist dies jene zum Prinzipe erhobene Sinnlichkeit, welcher Gott jede Zukunft in der Bestimmung des Menschen und der Menschheit versagt hat. Eine Boraitha in Joma 67, b. deutet das Wort wie עַז אל, oder עֲזָאֵל, und dürfte dies zu demselben Begriffe führen. Es ist jene עַזּוּת, die der Natur und Bestimmung der אלים, der außermenschlichen Naturgewalten gemäß ist, denen vom Schöpfer nur Eine Richtung ertheilt ist, von welcher לא יסבו בלכתן, von welcher sie nicht abweichen sollen und darum nicht abweichen können, die eben gerade dann ihrem Schöpfer und Meister gehorchen, wenn sie ihrer Natur, das ist eben der Einen einzigen ihnen ertheilten Richtung mit der ganzen Entschiedenheit ihres Wesens folgen. Das ist das Loos und die Bestimmung der unfreien elementaren und organischen Welt. Allein dem Menschen ist ein Anderes und Höheres beschieden, und nur indem und sofern er dies Andere und Höhere leistet, ist er Mensch und wird er sich menschenwürdig bewähren. Hoch nämlich über dem Kreis dieser von Ihm geschaffenen, von Seinem Gesetz beherrschten und an Sein Gesetz gebundenen אלים, die eben nur stark sind in unwandelbarer Vollbringung Seines Gesetzes und durch dieselbe, steht in der absoluten Freiheit seines Wesens und Wollens ד', der Eine Einzige freie, allmächtige Gott. Und von Seinem einzig freien Wesen und Seiner frei über die Kräfte gebietenden Macht hat Er Einen Strahl zur Erde gehaucht, hat mitten in dem Kreis der zahllos gebundenen אלים Ein Geschöpf als Geist von Seinem Geiste, als Odem von Seinem Leben in irdische Hülle gekleidet und hat zu ihm gesprochen: sei „Adam", sei mein Ebenbild, sei ein Gott im Kleinen in und über der kleinen Welt, die ich mit der leiblichen Hülle dir angeeignet. Du hast Freiheit von meiner Freiheit, du hast über Kräfte gebietende Macht von meiner Macht. In deiner Hülle, deinem Antheil an der irdischen Welt, treiben mächtig Kräfte und Strebungen wie in der ganzen übrigen elementaren und organischen Welt, der sie entnommen. Sich selbst überlassen gehen sie wie jene mit heißer Entschiedenheit den Einen ihrer Natur innewohnenden Weg und finden Befriedigung in ihm. Allein du bist frei, hast Freiheit von meiner Freiheit, hast Kräfte beherrschende Macht von meiner Macht, hast das Gesetz meines Willens vernehmenden Geist von meinem Geiste, und du sollst diese Freiheit und diese Macht gebrauchen, um deine Welt von Kräften und Strebungen mit starker Hand zu meistern und zu lenken, sie alle, alle dem Gesetze meines Willens mit freier Energie dienstbar zu machen, und so,

das Loos: „Asasel's" ergangen, bleibt vor Gott lebendig bestehen, Sühne auf	וְהַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד־חַי לִפְנֵי יְהוָה

Entschiedene 'חי, in unversehrter Lebensfrische im Eingang des Heiligthums stehend, לכפר עליו: auf, daß — wie V. 21. lehrt — dort mit סמיכה auf seinem Haupte das Selbstgeständniß aller aus Verirrungen erwachsenen Sünden und Verbrechen der Nation ausgesprochen werde, לשלח אותו: um dann so, von der Schwelle des Heiligthums weg, dessen Eingang sein Gefährte nur um den Preis des Opfertodes gewonnen, unberührt, aber fern weg, nicht nur aus dem Umkreis des Heiligthums, sondern überhaupt aus dem Wohnkreis המדברה: in die Wüste hin, fortgeschickt zu werden.

Offenbar haben wir hier die Darstellung zweier ursprünglich völlig identischer Wesen, die sich an der Schwelle des Heiligthums zu vollendetem Gegensatz scheiden. Sie sind beide gleich, במראה בקומה בדמים ובלקיחתם כאחד, sind beide zusammen in gleicher Weise לפני ד' פתח אהל מועד gestellt, über beide schwebt in ganz gleicher Weise, mit ganz gleicher Möglichkeit der Entscheidung, die Entscheidung לד', wie die Entscheidung לעזאזל, der Eine wie der Andere kann das Eine wie das Andere werden, ja Jeder kann das Eine was er wird nur werden, weil er auch das Andere hätte werden können, אין הגורל קובע אלא בראוי לשם — und bis zum schneidendsten Gegensatz gehen von da an ihre Wege auseinander. Der לד' Entschiedene erleidet unter der Schneide des Heiligthums den שחיטה-Tod, wird aber vom Gefäße des Heiligthums aufgenommen und gelangt in das Allerheiligste, in die Nähe der heiligsten Stätte, wo sich das Ideal des jüdischen Gesetzeslebens zum Träger des Göttlichen auf Erden vollendet. Der לעזאזל Entschiedene bleibt unberührt von der Schneide des Heiligthums, erleidet nicht den שחיטה-Tod, bleibt unverändert 'חי, in lebendiger Selbstheit vor Gott im Eingange zum Heiligthum, gelangt aber als solcher nicht weiter hinein in's Heiligthum, vielmehr hinaus aus dessen Räumen, hinaus aus dem Wohnkreis der Menschen, hinein in die Oede und endet das, dem Heiligthum den Rücken kehrend, bewahrte Selbst-Leben wüst in der Wüste. Und beide sind חטאת — שני שעירי עזים לחטאת V. 5. —, müssen also den einen und denselben חטאת-Begriff nur von zwei gegensätzlichen Seiten zur Anschauung bringen. Wir glauben daher in der Annahme nicht zu irren, daß, während sonst im חטאת nur das Lebensbild vergegenwärtigt wird, dessen Verwirklichung die Vergangenheit hätte bieten sollen und das die Zukunft zur Wahrheit machen soll, hier zugleich die Kehrseite zur Darstellung gelangt, das Lebensbild nämlich, das nie dasjenige unserer Vergangenheit hätte sein sollen, und dem in unserer Zukunft keine Stätte bereiten zu wollen wir geloben. Jeder von uns ist: „שעיר", Jeder hat die Kraft des Widerstandes, die Fähigkeit, an unseren Willen gestellten Anforderungen uns mit Festigkeit zu widersetzen. Von der Bethätigung dieser Widerstandskraft hängt der sittliche Werth oder Unwerth unseres Daseins ab. Wir können sie in Gottes-Hörigkeit bethätigen, können שעיר לד' sein, indem wir allen inneren und äußeren Reizen und Bedenken, die uns von Gott und seinem heiligen Willen fortlocken, die uns unserer Gotteshörigkeit verlustig machen möchten, widerstehen. Oder wir können sie in starrem Versagen jedes sich fügenden Gehorsams an Gott und an die Anforderungen seines heiligen Sittengesetzes

Böcke Loose, ein Loos: „Gottes“, und ein Loos: „Asasel's“.

גֹּרָלוֹת גּוֹרָל אֶחָד לַיהוָה וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל׃

9. Den Bock, über welchen das Loos: „Gottes“ ergangen, führt Aharon näher und bestimmt ihn zum Entsündigungsopfer,

9. וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת־הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַיהוָה וְעָשָׂהוּ חַטָּאת׃

10. der Bock aber, über welchen

10. וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו

37, a.). Es ist übrigens gleichgültig aus welchem Stoff, גורלות של כל דבר (das.). Beide Loose lagen zusammen in einer Urne (קלפי), und er ergriff rasch (טרף) in der Urne zu gleicher Zeit mit der rechten und linken Hand je eines der Loose, und galt das mit der Rechten ergriffene für das rechts, und das mit der Linken ergriffene für das links stehende Thier (Joma 39, a.). Daher auch durfte das Thier nur durch הגרלה, nur durch ein Loosen seine Bestimmung erhalten, und wenn nach der Loosung Eines der Thiere starb, konnte man nicht ohne Weiteres ein Anderes an seine Stelle mit der Bestimmung des Gestorbenen setzen, sondern הגרלה מעכב, es mußte über zwei andere Thiere wieder auf's Neue durch's Loos entschieden werden, מת אחד מהם אם עד שלא הגריל מת יקח זוג לשני ואם משהגריל מת יביא זוג אחר ויגריל עליהם בתחלה, und Dasjenige der beiden Thiere, für welches das Loos des Gestorbenen erging, trat an dessen Stelle dem lebengebliebenen Gefährten zur Seite, nach dem recipirten Grundsatze, daß בעלי חיים אינן נדחין, daß lebende Opferthiere, deren Tauglichkeit eine vorübergehende Störung erlitten, doch nach beseitigter Störung tauglich bleiben. Würde für בעלי חיים ebenso wie für andere Gegenstände der Grundsatz gelten, daß, wenn einmal ihre Tauglichkeit gestört worden, sie dieselbe selbst nach beseitigter Störung nicht wieder erlangen, נראה ונדחה אינו חוזר ונראה, so würde mit dem Tode des einen Thieres auch das andere seine Tauglichkeit bleibend verlieren, und es müßte ein ganzes neues Paar durch הגרלה an die Stelle des ersten treten. (Joma 62, a. 64, a.). Daher endlich der Grundsatz: אין הגורל קובע אלא בראוי לשם חטאת לד׳ (Joma 63, b.): beide Thiere müssen im Momente der הגרלה zum חטאת לד׳ tauglich sein, selbst das Loos לעזאזל faßt das davon betroffene Thier nur dann, wenn es auch für die Bestimmung לד׳ tauglich, also z. B. nicht טרפה, nicht בעל מום gewesen ist. — לד׳, לעזאזל: siehe V. 10.

V. 9. והקריב וגו׳ אשר עלה עליו הגורל לד׳ ועשהו חטאת, עלה ist das Herauskommen des Looses aus der Urne, עליית גורל מתוך הקלפי. Nur das aus der Urne gehobene Loos, nicht der Ausspruch des Priesters, macht das Thier zum חטאת. Er hat dasjenige Thier als חטאת zu behandeln, für welches das Loos לד׳ ergangen, הגורל עושהו חטאת ואין השם עושהו חטאת (Joma 39, b. 40, b.)

V. 10. והשעיר וגו׳ לעזאזל יעמד חי וגו׳. Während sein Gefährte mit der Entscheidung לד׳ dem Opfertod entgegengeht, den Opfertod erleidet, aber mit diesem Opfertode zu neuem erhöhtem Sein von Gottes Heiligthum aufgenommen wird, bleibt der לעזאזל

7. Er nimmt sodann die beiden Böcke und stellt sie vor Gott in den Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes,

8. es giebt Aharon auf die beiden

7. וְלָקַח אֶת־שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי יְהוָה פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

8. וְנָתַן אַהֲרֹן עַל־שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם

---

sie für das Bewußtsein des Menschen nicht begraben, vielmehr ihm in täuschungsloser Klarheit lebendig sei und bleibe. Dies die Bedeutung der jüdischen וידוי, die keine „Beichte" an einen anderen Menschen, nicht einmal ein Bekenntniß an Gott, sondern wesentlich wie der Ausdruck התודה lautet ein „Sich-Selbst-Gestehen" ist, das im eigenen Innern einen jeden beschönigenden, entschuldigenden Anwalt zum Schweigen bringt. Erst wenn wir den Muth haben eine sittlich getrübte Vergangenheit in derselben verurtheilenden Wahrheit anzuschauen, wie Gottes Auge sie erblickt, erst dann wird unserem Vorsatz künftiger Pflichttreue die Verwirklichung nicht fehlen. Ein ächtes: חטאתי schließt eine Wiederkehr künftigen Sündigens aus. Jede wirkliche Selbstverurtheilung schließt die Selbsterkenntniß ein, nicht nur daß wir hätten anders handeln sollen, sondern auch daß wir anders hätten handeln können, und weist mit der Anerkennung der Freiheit des sittlichen Wollens jede Entschuldigung gegenwärtigen oder künftigen Fehlens zurück.

ובעד ביתו: Der jüdische Hohepriester wird nicht ohne Haus, d. i. nicht ehelos, nicht ohne Frau gedacht. Der Mann, der im Heiligthum des göttlichen Gesetzes das sittliche Ideal der Nation zum Ausdruck bringen, und im Leben mustergültig der Nation voran- und hinanwandeln soll, dessen Leben muß das Bild eines Manneslebens in der Ganzheit der sittlichen Aufgabe bieten, ihm darf die Ehe nicht fehlen, die Basis aller sittlichen Entwickelung, die Grundlage alles sittlichen Volksheils. So wesentlich gehört die Ehefrau mit zur hohenpriesterlichen Repräsentanz im Heiligthum, daß, selbst wenn der Hohepriester verheirathet gewesen, er aber vor Vollziehung der עבודה am י"כ die Frau verloren, er die עבודה als Wittwer nicht vollziehen durfte (Joma 13, a.) Der Hohepriester am י"כ muß Gatte einer Frau, aber nur Einer Frau sein, בעדו ובעד ביתו ולא בעד שתי בתים (das.).

V. 7. ולקח את שני וגו׳. Nachdem er zuerst sich selbst und sein Haus als sühnebedürftig erkannt und bekannt, tritt er zu dem שעירים-Paar, mit welchem die Volksgemeine sich sühnebedürftig erklärt; והעמיד אתם: beide einander gleiche Thiere zusammen, das Eine wie das Andere, erhalten ihre Stellung Gott zugewandt in der עזרה, am Eingange im Osten, zur Nordseite des Altars, wie alle allerheiligsten der Opfer.

V. 8. ונתן אהרן על שני השעירים גורלות; nicht, daß auf jedes der beiden Thiere zwei Looſe, auch nicht, daß beide Looſe auf beide gelegt wurden, sondern: daß über jedes der beiden Thiere beide Looſe schweben, es von vornhinein für jedes Thier völlig unentschieden sei, welches Loos ihm werde. Daher: מה תלמוד לומר גורלות שיהיו שוין, müſſen die Looſe völlig gleich sein, שלא יעשה אחד של זהב ואחד של כסף אחד גדול ואחד קטן, nicht eines von Silber und das andere von Gold, nicht eines groß, das andere klein (Joma

6. Den Entsündigungsopferstier, der der Seine ist, führt Aharon nahe und erstrebt Sühne für sich und für sein Haus.

6. וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת־פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ׃

---

und auch darin, daß sie in einem und demselben Augenblick zum Opfer genommen werden. Es ist diese Gleichheit מצוה, wenn auch nicht מעכב. Wir haben diese Anforderung der Gleichheit auch bei den שתי צפרי מצורע und שני כבשי מצורע (K. 14, 4, 10.) gefunden, und wird sie nach Joma 62, b. in allen diesen Stellen durch den Ausdruck שתי צפרים, שני כבשים, שני שעירים angedeutet. Es hätte überall der einfache Plural צפרים, כבשים, שעירים, da מיעוט רבים שנים, genügt. Ist doch auch ohne dies aus den Gesetzesbestimmungen für jedes Einzelne dieser Paare zur Genüge klar, daß immer nur von Zweien die Rede ist. Die ausdrückliche Bestimmung „Zwei“ bezeichnet überall das Gepaartsein in äußerer Erscheinung, Werth- und Zeitbestimmung.

V. 6. והקריב את פר וגו׳, וכפר בעדו וגו׳: הכתוב מדבר בכפרת דברים (Joma a36, b.). Es ist hierunter nicht, wie überall sonst unter כפרה bei Opfern, כפרת דמים, die durch die Bluthingebungen zu vollziehende כפרה, sondern derjenige Theil der כפרה verstanden, der durch וידוי דברים, durch das mit der סמיכה verbundene Bekenntniß (siehe zu K. 1, 4.) erwirkt wird. So wird die V. 21. für den שעיר המשתלח vorgeschriebene וידוי V. 10. כפרה genannt, und kann, wie Joma das. erläutert wird, ja ohnehin hier nicht von כפרת דמים die Rede sein, da erst V. 11. nach wiederholter כפרה die שחיטה des פר erfolgt. Es kann also in beiden Sätzen nur von כפרת דברים die Rede sein. Obgleich nämlich die eigentliche כפרה an הרצאת דמים geknüpft ist, wie es K. 16, 11. heißt: כי הדם הוא בנפש יכפר, so bildet doch die mit וידוי verbundene סמיכה einen intergrirenden Theil der כפרה: וסמך ידו וגו׳ ונרצה לו לכפר עליו (K. 1, 4.) (Joma 5, a.). כפרה heißt ja, wie wir dies bereits zu 1. B. M. 6, 14. erläutert, wesentlich ein „Begraben“ der Vergangenheit. Sie ist der höchste Akt der absoluten freien Gottesallmacht, die allein den ja nur von Ihr geordneten Causalnexus also aufzuheben vermag, daß die Verirrungen der Vergangenheit das künftige innere und äußere Leben mit ihren Folgen nicht trüben, und nach einer sittlich getrübten Vergangenheit das Aufblühen einer reinen glücklichen Zukunft noch möglich sei. Und sie hat dieses „Begraben“ der Vergangenheit jedem aufrichtigen festen Vorsatz künftig treuer beharrlicher Hingebung des ganzen Wesens an die gottgebotene Pflicht, wie ihn die מתנות דם zum gelobenden Ausdruck bringen, verheißen. Jedes קרבן und die dafür vorgeschriebenen Opferhandlungen vergegenwärtigen das Lebensbild, das die Vergangenheit hätte verwirklichen müssen und das die Zukunft verwirklichen muß, wenn sie des göttlichen Wohlgefallens gewärtig sein sollen. Das Angelöbniß der Verwirklichung dieses künftigen Lebensbildes ist die eigentliche Bedingung der כפרה. Daher דם הוא בנפש יכפר. Allein wesentlich gefördert wird dadurch die Verwirklichung dieses Gelöbnisses, ja, der Ernst seiner Wahrheit fordert, daß, je mehr eine sittlich getrübte Vergangenheit durch die absolute Allmacht der göttlichen Gnade „begraben“ werden solle, um so mehr

5. Und von der Gemeinde der Söhne Jisrael's nehme er zwei Ziegenböcke zum Entsündigungsopfer und einen Widder zum Emporopfer.

5. וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי־שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה׃

---

minder קידוש ידים ורגלים מכלי שרת fordert, so ist damit auch dem Ablegen der Heiligthumsgewänder um im gewöhnlichen Kleide in's alltägliche Leben zurückzutreten der עבודה-Charakter aufgedrückt, und damit der Gedanke als Schlußwort des ganzen großen Tages mit hinausgegeben, daß das ganze Leben im Heiligthume und alle symbolischen Begehungen in demselben erst ihren wahren Werth von dem auf Grund des im Heiligthume gewonnenen Geistes außerhalb des Heiligthums zu verwirklichenden concreten Leben erwartet, und das בבגדי קדש Erstrebte nun erst seine wahre Bedeutung durch das בבגדי חול zu Vollbringende zu erwarten hat.

V. 5. ומאת עדת בני ישראל. Allein nicht nur mit dem Opferausdruck seiner Beziehungen zu Gott und seinem Gesetze, sondern ebenso und gleichzeitig mit dem Opferausdruck derselben Beziehungen des Volkes hat er im Heiligthum vor Gott zu erscheinen. Denn mit Nichten ist der jüdische Priester Mittler zwischen dem Volke und Gott. Priester und Volk stehen in gleich naher Unmittelbarkeit der Beziehung und Bestimmung zu Gott und seinem Gesetze; der Priester als פר: mit seiner Dienstarbeit an dem für Gott und sein Gesetz zu bestellenden Geistes- und Herzens-Acker des Volkes, das Volk als שעיר: mit seiner nur der Gottesleitung gefügigen, allem Gottfremden aber starr widerstehenden Festigkeit in Dahingebung an die göttliche Führung und in Erfüllung des göttlichen Gesetzes, und darum auch dem Priester gleich als איל; denn was der Priester im Volke, das soll das Volk in der Menschheit sein: an der Spitze der Gottes-Menschheit-Heerde mustergiltig zur Vollbringung alles Edlen und Guten voran- und hinanschreitender „Widder."

Es sind aber zwei שעירים, die ihm von der Volksgemeine zum חטאת übergeben werden. Schon die Erwägung, daß sonst nie ein חטאת aus mehr als Einem Opferthier besteht, es entweder ein Individuum oder die Gesammtheit als Einheit zu repräsentiren hat, dürfte sofort erkennen lassen, daß wenn hier שני שעירי עזים לחטאת bestimmt werden, hier der Eine חטאת-Begriff in zwei verschiedenen Weisen seinen Ausdruck wird finden sollen, wobei jedesmal dieselbe Volks-Einheit durch Einen שעיר zur Darstellung kommt. In der That erhalten auch im Folgenden die beiden Thiere eine von einander verschiedene, ja gegensätzliche Behandlung, die den einheitlichen חטאת-Begriff in seinen zwei gegensätzlichen Momenten zur Anschauung bringt.

שני שעירי עזים, und so auch wiederholt V. 7. 8. שני השעירים. Obgleich daher die in den VV. 7—10. für die beiden Thiere ausgesprochenen verschiedenen Bestimmungen den größten Gegensatz bilden, so sollen sie doch nach der Joma 62, a. b. gegebenen Halacha in allen wesentlichen Momenten einander möglichst gleich sein. Ist es doch ein und dieselbe Persönlichkeit, die in beiden ihren Ausdruck findet. מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים ובלקיחתן כאחד, sie sollen einander gleich sein an Ansehen, Größe, Werth

Beinkleider seien bereits auf seinem Leibe, und mit einem leinenen Gürtel gürte er sich, und mit einem leinenen Bunde umwinde er den Kopf; Heiligthums Gewänder sind sie, er badet im Wasser seinen Leib und zieht sie an.

בַּד יִהְיוּ עַל־בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת־בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם׃

בבגדי לב zu עבודה בבגדי זהב, טבילה gefordert: ופשט את בגדי הבד וגו׳ ורחץ וגו׳ ויצא ועשה את עולתו וגו׳. Es trat aber, wie zu V. 23. zu erläutern sein wird, dieser Uebergang am י״כ viermal ein, weßhalb, da כל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה, ebenso viele טבילות dem כה״ג am י״כ gesetzlich oblagen. מדרבנן hatte aber Jeder an jedem Tage wenn er in die עזרה einging, zuvor טבילה vorzunehmen. Der כה״ג war daher am י״כ fünfmal טובל. Die Halacha lehrt aber, daß ebenso wie sonst im Jahre bei jedem neuen Eingehen zur עבודה das 2. B. M. 30, 20. vorgeschriebene קידוש ידים ורגלים מן הכיור oblag, also auch hier außer den טבילות jedesmal auch קידוש ידים ורגלים vorzunehmen war, und zwar zweimal: einmal vor jeder הפשטה, vor jedem Ablegen der בגדי זהב oder בגדי לבן, und dann wiederum nach טבילה und לבישה der Gewänder, die dem nunmehrigen עבודה-Abschnitt entsprechen, vor fortsetzendem Uebergang zu demselben. Wir haben bereits angedeutet, wie die עבודה בבגדי לבן vom כה״ג in Vergegenwärtigung seiner individuellen, persönlichen mangelhaften Unzulänglichkeit, diejenige in בגדי זהב jedoch in Vergegenwärtigung der idealen sittlichen Vollendung des der nationalen ישראל-Idee innewohnenden Charakters zu vollbringen sei. Indem nun vor jeder הפשטה ein קידוש ידים ורגלים vorgeschrieben ist, so muß die הפשטה, sowohl das Ablegen der בגדי זהב als das der בגדי לבן, selbst den Charakter einer עבודה tragen. Das sich Erheben über die eigene Unzulänglichkeit zu der dem nationalen Ideale innewohnenden sittlichen Größe, so wie das Zurückgehen von der Höhe jenes Ideals zu dem Gedanken des noch so unvollkommenen eigenen individuellen sittlichen Werthes, Jenes wie Dieses bildet ein bedeutungsvolles Moment in der von dem Gesetzesheiligthum für dessen Ziele geforderten Arbeit an unserm Einzeln- und Gesammt-Leben, und nur im aufrichtigen Zusammenfassen und Bethätigen beider Momente kann das uns gesteckte geistige und sittliche Ziel erreicht werden. קידוש vor הפשטת בגדי זהב lehrt, daß das Erfassen des nationalen Ideals nur Werth habe wenn es zum Maaßstab für die eigene Unvollkommenheit werden soll, und קידוש vor הפשטת בגדי לבן, daß Zerknirschung über die eigene Mangelhaftigkeit nur gottgefällig, nur Gottes-Dienst ist, nur Gottes Zwecken dient, wenn sie zum Boden wird, auf welchem sich der jüdische Mensch zu dem von Gott als erreichbar verbrieften sittlichen Ideale emporrafft. So bildeten fünf טבילות und zehn קידושין die Merkstäbe der עבודה-Uebergänge in dem großen Tages-Akt des כה״ג am יום הכיפורים. Am bedeutsamsten aber erscheint die קידושא בתרא, das letzte קידוש, das er כי פשט בגדי קדש ולביש בגדי חול, das er am Schlusse des Tages vollzog vor Ablegen der Gewänder des Heiligthums um in das Gewand des täglichen Lebens hinauszutreten. Indem nicht nur die הפשטה der Uebergänge von בגדי קדש לקדש, sondern auch die letzte הפשטה von בגדי קדש לחול nicht

4. Mit einem leinenen Rock des Heiligthums bekleide er sich, und leinene

4. כְּתֹנֶת־בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי־

V. 4. כתנת בד קדש ילבש וגו'. Und nicht בגדי זהב, nicht mit den positiven Farben der idealen Hechal-Stätte, nicht mit den blau-roth-goldenen Farben hohenpriesterlicher Gewänder bekleidet, in denen er sonst bei Vollbringung der Opfer den Charakter des in ganz göttlich geprägtem, mit goldener unwandelbarer Gediegenheit sich vollziehendem sinnlichem und geistigem Leben sich bewährenden ישראל-Ideals in symbolischer Vorbildlichkeit vergegenwärtigt, und auch an diesem Tage bereits das Thamid-Opfer und einen Theil der Mußaf-Opfer vollzogen hat, — sondern בבגדי לבן, die erst negative Farbe der vorbereitenden Vorhofsstufe, die Farbe der Reinheit hat er erst anzulegen, כתנת בד קדש ילבש, hat seinen empfindenden und wollenden, strebenden und schaffenden Menschen mit der vom Gesetzesheiligthume geforderten Reinheit des Willens und der That zu bekleiden (siehe 2. B. M. S. 465.), ומכנסי בד יהיו על בשרו nachdem bereits sein sinnlich verlangender Leib die jedes sinnliche Begehren umschränkende Reinheit gewonnen, (das. S. 464. Joma 23, b.); ובאבנט בד יחגר, und selbst diese Stufe der allerersten vorbedingenden Reinheit hat er nicht, wie sonst der כהן הדיוט als eine bereits erreichte sich zu vindiciren, daß er nun wie dieser sich zu dem Fortschritt zu der positiven Stufe sittlicher Vollendung rüsten und mit den positiven Farben der היכל-Stufe „gürten" dürfte, sondern diese Reinheit bildet erst den Charakter seines „Gurts", sie selbst ist erst eine Stufe, zu deren Erreichung er noch alle Energie seines Wesens zusammen zu nehmen hat. Im Momente des persönlichen Hinannahens vor das höchste Gesetzesideal im Allerheiligsten wird auch der hohepriesterliche Gürtel erst ein Gürten zur Reinheit, אבנטו של כהן גדול ביום הכפורים לא זה הוא אבנטו של כהן הדיוט (Joma 12, a.). ובמצנפת בד יצנף, krönt doch auch sonst das Haupt des Hohenpriesters nur die Farbe der Reinheit: er ragt nur so lange über Alle gesondert empor, als er sich selbst von allem Gemeinen und Unedelen gesondert emporhebt (siehe 2. B. M. S. 469 und 471.). בגדי קדש הם, es sind nicht seine eigenen Gewänder, es sind Gewänder des Heiligthums, mit ihnen tritt er in den Dienst des Heiligthums, und der durch sie zum Ausdruck gelangende Charakter ist nicht ein Vorsatz subjektiven Beliebens, sie bringen ihm die vom Heiligthume gestellte Anforderung des in ihm ruhenden Gesetzes zum Bewußtsein.

ורחץ במים את בשרו ולבשם, und auch selbst um mit diesen bescheidensten Gewändern des Heiligthums seine concrete Leiblichkeit zu bekleiden, hat er erst seinen Leib symbolisch durch טבילה aus dem Bereich aller טומאה hinaus- und in den Anfang elementarer Ursprünglichkeit zurücktreten zu lassen (siehe S. 277.), auf daß ihm der Abstand seiner concreten Wirklichkeit von einem Genügen selbst hinsichtlich der allerersten Anforderungen des Heiligthums täuschungslos gegenwärtig werde.

Ebenso wie hier bei dem Uebergang von den in בגדי זהב zu vollziehenden תמיד- und מוספים-Opfern zu den in בגדי לבן zu vollbringenden, durch das Eingehen in das Allerheiligste bedingten Opferhandlungen טבילה vorgeschrieben ist, so wird V. 23, 24. auch bei dem Uebergangswechsel von diesen zu jenen, von עבודה

3. Mit diesem gehe Aharon ein zum Heiligthum hin: mit einem jungen Stier zum Entsündigungs-Opfer und einem Widder zu Emporopfer.

3. בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל־הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן־בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה׃

Betreten dieser Räume, ein gebotenes Vollbringen in ihnen trägt eben durch dieses Gebotensein den Charakter der sich erst hingebenden Unterordnung unter die hier gesetzten Normen des Seins und Lebens. Wie fern ab auch die Wirklichkeit des Betretenden und Vollbringenden oder die des von ihm Repräsentirten von diesem דביר- und היכל-Ideale noch sein möge: es ist ihm und ihnen geboten, durch dieses Betreten und Vollbringen die Huldigung dieser Ideale für künftiges Sein und Leben zu erneuen, und eben durch diese gebotene Erneuung des Unvollkommenen alles bereits wirklich gewordenen Seins und Lebens recht bewußt zu werden. Ein willkührliches Betreten und Vollbringen in diesen Räumen trägt die Präsumtion bereits erreichter Ideale und einer dieser Ideale würdigen, ihnen sich vorzustellen berechtigten Wirklichkeit, und in dieser Präsumtion liegt eben der bezweckte Einfluß dieser Ideale und die Zukunft der mit dieser Präsumtion Erfüllten getödtet. Die עזרה, der חצר des Heiligthums hingegen mit seinem מזבח העולה und כיור trägt durch und durch die Bedeutung als „Vorraum zum Heiligthum der Lebensideale", und alles Betreten und Vollbringen in ihm nimmt Theil an dieser Bedeutung und trägt den Charakter der Selbstarbeit um sich erst für das Hinanstreben zu der Höhe der von Gott gesetzten Lebensideale zu befähigen.

V. 3. בזאת יבא אהרן. Mit dem seinem Bewußtsein gegenwärtigen Ausdruck der Bedeutung seines Amtes als פר, als „Arbeitsstier auf dem Gottes-Acker der jüdischen Lebensbestimmung," und als פר בן בקר, in der ewig „jung" bleibenden, nie durch Gewohnheit oder Ueberhebung stumpf werdenden ursprünglichen Frische sich hingebender Dienstweihe, also überhaupt: mit dem Bewußtsein seiner persönlichen Bestimmung vor Gott und seinem Gesetze, — wie nur noch Einmal in den Miluim-Tagen der Priesterweihe (2. B. M. 29, 1.), oder wenn theoretische und praktische Verirrung eine Erneuung dieses Bewußtseins im פר כהן המשיח (3. B. M. 4, 3.) nothwendig gemacht, — mit dem Bewußtsein seines hohen persönlichen Berufes soll Aharon das Allerheilige betreten; allein mit diesem Bewußtsein als חטאת, nicht als je bereits verwirklichte, irgend stolzes Selbstgefühl zulassende Lebenserfüllung, sondern mit dem vollen Bewußtsein des dem tiefen Abstand der Lösung von der Aufgabe entsprechenden eigenen Sühnebedürfnisses. Und mit איל לעולה, ebenfalls wie in den Miluim-Tagen, mit dem Bewußtsein seiner Würde als der Gottesheerde „voranschreitender Widder;" allein nicht im Gedanken der mit dieser Stellung verbundenen Vorzüge, wie diese im איל מלואים ihren Ausdruck fanden, sondern in dem Gedanken des von dieser Stellung erwarteten leitenden Einflusses voran- und ewig hinanschreitenden Emporstrebens zur Vollendungshöhe alles Guten und Edlen des sittlichen Gesetzesideales, בזאת, mit dem Ausdruck dieses gegebenen, nicht von einem subjektiven Belieben sich selbst gesetzten Lebensezieles, יבא אהרן אל הקדש —

sprich zu deinem Bruder Aharon, daß er nicht zu jeder Zeit zum Heiligthum eingehe, nicht hinter den Scheidevorhang; nicht vor den Deckel hin, der auf der Lade ist, damit er nicht sterbe; denn durch die Wolke soll man auf mich hinschauen über dem Deckel.

אֶל־אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל־יָבֹא בְכָל־עֵת אֶל־הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל־הָאָרֹן וְלֹא יָמוּת כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל־הַכַּפֹּרֶת׃

---

ziehung auf alle drei Räume wiederholt sich das Verbot אל יבוא. Und zwar ist ein Betreten des היכל (קדש), und so auch ein Betreten des קדש הקדשים (מבית לפרכת) mit Umgehung des östlichen Raumes, des פני הכפרה, ein Betreten דרך משופש: nur בלאו und nicht במיתה, und nur ein geradezu mit dem Angesichte dem פני הכפרת zugewandtes Betreten des קדש הקדשים ist במיתה (Menachoth 26, b.) Daher auch der Accent auf לפרכת. — אל יבוא בכל עת: nur לצורך עבודה ist das Betreten dieser Räume gestattet. Da nun innerhalb derselben durchaus keine bloße נדבה zu vollbringen ist, so ist damit überhaupt dem bloßen willkührlichen Belieben der Zugang verschlossen. (Nicht ganz fest steht dieses Letztere hinsichtlich השתחויה. Siehe כ"מ zu הל' ביאת המקדש 2, 4. Bedenken wir jedoch daß wenn ein Betreten des היכל zur beliebigen השתחויה erlaubt wäre, dies denn auch מבית לפרכת gestattet sein würde, so spricht Alles für die Auffassung des סמג' daß השתחויה keine Ausnahme bilde.)

כי בענן אראה וגו'. Nach 2. B. M. 40, 34, 35. scheint die Wolke nicht innerhalb des Heiligthums gewesen zu sein. Es wird wiederholt zwischen dem ענן, die auf der, und damals um die Wohnung ruhte, und der כבוד ד' innerhalb des משכן unterschieden. Auch hier wird (Joma 53, a.) das בענן auf das ענן הקטרת (V. 13.) bezogen. Demnach heißt es: durch die Wolke will ich gesehen werden über dem כפרת. Wenn der Hohepriester hinter den Scheidevorhang getreten ist, soll er gleichsam einen zweiten Scheidevorhang durch die קטרת-Wolke sich machen, und sich so bevor er zum כפרת hinaufschaut, den Abstand seiner und des von ihm repräsentirten Volkes Wirklichkeit von dem durch den Cherubim-Deckel ausgedrückten Israel-Ideale zum Bewußtsein bringen. Nur vermittelst dessen, was קטרת zum gelobenden Ausdruck bringt, darf er es wagen, zu der über den כפרת-Cherubim ruhenden שכינה aufzuschauen. Das causale כי dürfte sich in seiner Beziehung zu: אל יבא וגו' dadurch erklären, daß קטרת, wie bereits 2. B. M. 30, 9. bemerkt, nie בנדבה gebracht werden darf. Die Bedingung בענן אראה וגו' schließt somit jedes andere Betreten zu jeder anderen Zeit völlig aus. Siehe zu V. 13.

Das קדש הקדשים mit dem Gesetzes-Zeugniß in holzgoldener Lade unter goldenem Cherubim-Deckel, — der schützend und scheidend davor niederwallende פרכת-Vorhang, — der היכל mit goldenem Leuchter, holzgoldenem Tisch, holzgoldenem Altar, — alle diese Räume vergegenwärtigen, wie wir dies im 2. B. M. entwickelt, das Gesetz und das daraus sich entwickelnde jüdische Nationalleben in idealer Vollendung. In ihnen lebt die Idee des Einen gegebenen, von Allen ewig anzustrebenden Zieles. Ein gebotenes

אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְּנֵי אַהֲרֹן בְּקָרְבָתָם
לִפְנֵי־יְהוָה וַיָּמֻתוּ׃
2. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה דַּבֵּר

nach dem Tode der beiden Söhnen Aharon's: in ihrem Nahetreten vor Gott lag's, daß sie starben!
2. Da sprach Gott zu Mosche:

---

zu Kap. 11. einleitend den innigen Zusammenhang anzudeuten versucht, in welchem diese Gesetze zu dem in Kap. 10. berichteten Untergange der Priesterjünglinge mit ihrem Opfer, an ihrem Opfer, stehen. Der Tod dieser geistigen Elite der Nation im Momente der Heiligung des Gesetzesheiligthums durch die „Stätte auf Erden nehmende Gegenwart Gottes" zeigt die ganze Höhe und den ganzen Ernst der Anforderung, die mit dem Einzuge dieses Gesetzes in die Mitte des Volkes an dieses Volk herangetreten, wie, sich selbstbeherrschende Unterordnung unter das Gesetz dieses Heiligthums die unerläßliche Bedingung des Daseins als Glied dieses Gesetzesvolkes selbst für die Gott nahesten Glieder desselben bildet, und daher eine diese sittliche freie Unterordnung unter dieses Gesetz erleichternde und fördernde Nahrungswahl und ein das ganze genießende und schaffende Leben mit der Mahnung an sittliche Reinheit und dem Bewußtsein der Beziehungen zu Gottes Gesetzesheiligthum durchwebendes und heiligendes Regime, wie sie durch die מאכלות אסורות- und טומאה וטהרה-Gesetze gegeben sind, die unmittelbare Consequenz der Heiligung des Heiligthums in Mitte des Volkes bilden, auf daß dieses Volk bei allem seinem Thun und Lassen sich seiner nur in sittlicher Freiheit zu lösenden Beziehungen zu dem Gesetze dieses Heiligthums bewußt bleibe und nicht in einen solchen Gegensatz sittlicher Unfreiheit zu dem Heiligthum dieses Gesetzes versinke, daß die Rettung dieses Gesetzesheiligthums für die Zukunft der Menschheit nur über das Grab dieses Volkes ihr Ziel erreichen könne, wie die die טומאה- und טהרה-Gesetzgebung schließende Mahnung am Schlusse des vorigen Kap. lautet: והזרתם את בני ישראל מטמאתם ולא ימתו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם, (K. 15, 31.)

Alles dieses wird nun in diesem Kapitel zu einer großen Institution zusammengefaßt, zu deren Verwirklichung Ein Tag des jüdischen Nationaljahres bestimmt wird, und deren Stiftung einleitend wieder an das Ereigniß anknüpft, an welches die ganze טומאה- und טהרה-Gesetzgebung sich angeschlossen hatte.

V. 1. בקרבתם לפני ד' וימתו: in ihrem Nahehinantreten vor Gott lag der Grund ihres Todes. Eine die Höhe des jüdischen Ideals und die eigene Unzulänglichkeit völlig verkennende Selbstüberschätzung bildet die persönliche Seite der Verirrung, קריבה, die ihren Untergang herbeiführte. (Siehe zu K. 10, 1.)

V. 2. אהרן אחיך, durch diese Beifügung des Verwandtschaftscharakters ist das folgende Verbot über die Persönlichkeit hinaus auf sein ganzes Haus, somit auf כהן הדיוט wie auf כהן גדול ausgedehnt (ת"כ). — אל הקדש, מבית לפרכת, אל פני הכפרת, offenbar ist hier das Heiligthum in einer dreitheiligen Geschiedenheit aufgeführt. קדש: der היכל, die Machtstätte, מבית לפרכת: der דביר, die Wortstätte, und innerhalb desselben פני הכפרת: בין הבדים, die der Ostseite, der Nation, zugewandte Vorderfläche des ארון. In Be-

Kap. 16. 1. Gott sprach zu Mosche טז 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה

Schlafen zu sein. Siehe Kethuboth 64, b. B. M. 113, b. מפץ vergegenwärtigt somit in überwiegendster Weise den Menschen im schlafenden, d. i. im sinnlich gebundensten Zustande, und zwar in solchem Grade, daß es einerseits sich gewiß für משכב ומושב als אב הטומאה eignet, andererseits aber, eben wie aus ähnlichem Grunde אוכלין ומשקין וכלי חרס, wenn einmal טמא geworden keine טהרה במקוה hat.) Die menschliche Seite jedoch, in deren Sphäre sich der Begriff מצורע bewegt, ist gerade die entgegengesetzte, die sociale, thätige Menschenpersönlichkeit, und nur secundär tritt bei ihm auch משכב und מושב als ראשון auf, die Wahrheit vergegenwärtigend, daß die beiden Sphären der Menschenpersönlichkeit, die social-gerechte und die individuell-sittliche, innig zusammen gehören, und wo die erste verscherzt wird, in der Regel auch die letzte gefährdet sei. In noch viel höherem Grade ist jedoch die sociale Gewissenhaftigkeit durch die sittliche Reinheit bedingt. Darum tritt nicht secundär, sondern in ganz gleicher primitiver Stärke bei זב u. s. w. auch das im Texte durch טומאת ידים ausgedrückt היסט של זב so charakteristisch hervor, wie bereits zu V. 11. angedeutet. Und darum vielleicht ist auch bei זב und den ihn repräsentirenden משכב und מושב nicht wie bei נבלה מגעו חלוק ממשאו (V. 7.). Die durch מגע של זב und dessen Repräsentanten zunächst nicht der thätigen Kraft, sondern lediglich der Leiblichkeit mitgetheilte טומאה erstreckt sich gleichwohl sofort über die ganze Persönlichkeit, und auch הנוגע בזב ובמשכבו ומושבו bedarf כבוס בגדים וכלים בחבורין wie sonst nur bei משא. Bei מרכב dürfte wohl diese Repräsentanz des זב u. s. w. in geringerm Grade gegeben sein und darin der in dieser Beziehung schwächere Grad desselben seine Begründung finden. רכב vergegenwärtigt nicht also die blos passive Seite des leiblichen Menschenwesens wie שכב und ישב. Es ist jedoch der concrete Begriff von מרכב selbst nicht ganz deutlich (V. 9.).

זב endlich, die männliche Persönlichkeit dieses טומאה-Kreises anormaler Erscheinungen ist der einzige טמא, dessen טהרה: ביאת מים חיים fordert. Ist es eben der Mann, dem vor Allem für den künftigen Weg der Reinheit im geschlechtlichen Leben die Wahrheit unvergeßlich mit hinauszugeben wäre, daß für ihn חיים und טהרה in Einem Born quillen, für ihn חיים nur בדרך הטהרה zu finden, ja חיים und טהרה für ihn identisch sei, und nur als טהור er der wahre חי sein werde und bleiben?

Erwägen wir schließlich, wie nach der von uns versuchten Auffassung des וידיו לא שטף במים V. 11. hier ידים so bedeutsam als Repräsentanz des ganzen thätigen Menschen hervortritt, dessen Reinheit durch die ganze Sittlichkeit des Menschenindividuums bedingt ist, so begreifen wir wohl um so mehr, wie die Weisen eben hieran die bereits S. 280. besprochene, die Mahnung an sittliche Reinheit durch das ganze jüdische Leben tragende Einführung der טהרת ידים knüpfen konnten, wie dies ר׳ אלעזר בן ערך in ח״כ z. St. ausgesprochen: מיכן סמכו חכמים לטהרת ידים מן התורה. (Siehe Chulin 106, a.)

Kap. 16. Mit dem letzten V. des vorigen Kap. war der mit dem 11. Kap. begonnene Cyklus der Gesetze über טומאת קדושות und טומאת גויות geschlossen. Wir haben

זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם־טְמֵאָה׃ פ

Fluß einstellt, sei es ein Männlicher, oder eine Weibliche, und für den Mann, der einer Unreinen beiwohnt.

---

wendigkeit von um so höherem Ernst erscheint. Was bei dem so augenfällig physiologischen Charakter der לידה mit so entschiedener Klarheit zu Tage tritt, das hat für die geschlechtlichen Beziehungen überhaupt seine Geltung; und die hier selbst in Folge normaler Vorgänge und Erscheinungen eintretenden טומאות dürften alle das Bewußtsein zu wecken und wach zu halten haben, daß, trotz dieser nicht wegzuleugnenden Seite physiologischer Gebundenheit, die sittliche Freiheit eine von dem Gottes-Gesetzesheiligthum gewährleistete Thatsache ist, deren selbst mit der sinnlichsten Seite der Menschennatur zu bewährende Huldigung allein die Pforten des Gottesheiligthums öffnet und in die Nähe der Gottesheiligthümer zuläßt.

Die anormalen Erscheinungen dürften aber geschlechtliche Verirrungen, oder die Nothwendigkeit einer besonderen Warnung vor solchen voraussetzen, und נגעים-ähnlichen Mahnungs- und Warnungscharakter haben. Daher die כפרה-Bedürftigkeit und das חטאת ועולת עוף, das den Wiederzutritt zum Heiligthum bedingt. Es gelobt das חטאת העוף, trotz der erfahrenen Passivität leidenden physischen Erliegens, sich emporzuraffen und die sittlichfreie Energie in dem Emporstreben jedes Pulsschlages zu der auf Altarhöhe winkenden Heiligung des ganzen Menschenlebens zu bethätigen, und im עולת עוף den „Fortschritt in Emporheben der passiven, sinnlichen Seite seines Menschenwesens" in immer siegreicherem Behaupten jeder errungenen Altarhöhe des von Gott gewiesenen Sittengebotes zu bewähren.

Von diesem Gesichtspunkte aus dürften denn auch die bei den anormalen Erscheinungen, זב וזבה, stattfindenden verschiedenen Stadien der זיבה קטנה und זיבה גדולה — ג׳ ראיות oder ב׳ ראיות — den Mahnungs- und Erziehungs-Stadien des מצורע מוסגר und מוחלט entsprechen.

Das Charakteristische dieser טומאות ist aber die טומאת מדרס, משכב ומושב. Sie ist diesen טומאות ausschließlich eigen. Wenn auch מצורע מטמא משכב ומושב ist, so ist dessen מ״ומ, wie zu K. 14, 8. bemerkt, doch nur ראשון, während dasselbe bei זב וזבה נדה ויולדת ein אב הטומאה wird, und eben dieser Unterschied kennzeichnet die Bedeutung dieser gesetzlichen Bestimmungen. משכב ומושב, zum Tragen auf ihnen ruhender Körperlast des Menschen bestimmte Objekte, vergegenwärtigen wie kein Anderes sonst die rein leibliche, physische, passive Seite des Menschenwesens, eben jene Sphäre sinnlicher Leiblichkeit, denen die durch זב וזבה u. s. w. repräsentirten Zustände und Vorgänge des leiblichen Menschendaseins angehören. Sie wiederholen gleichsam den זב u. s. w., und wecken daher denselben Gedanken sinnlicher Gebundenheit wie die זב u. s. w.-Persönlichkeit selbst, sind daher אב הטומאה (Siehe S. 275.), und es ist dann auch eben wieder dieselbe sinnliche Sphäre des טהור, der, indem er משכב oder מושב des טמא einnimmt, טמא wird. (Danach dürfte denn auch die oben K. 11. S. 277. bemerkte so auffallende Anomalie: מפץ eine Lösung finden. Es scheint nämlich מפץ die specifische Bettunterlage zum

32. Dies ist die Lehre des Flußleidenden und Dessen, dem Samenerguß entgangen, durch welchen er unrein wird,
33. der Unwohlen in ihrer Entfernung und Dessen, bei dem sich ein

32. זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת־זֶרַע לְטָמְאָה־בָהּ׃
33. וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת־

---

vollkommen gegenwärtig, und gerade mit Hinblick auf diese טומאה-Seite der menschlichen Natur und ihr „zur Seite" (שכן), setzte er das seine שכינה bedingende Gesetz, auf daß dieses Gesetz mit der Kraft seiner erleuchtenden und belebenden Flamme eben jene andere, zur freien Alleinherrschaft bestimmte göttliche Seite im Menschen wecke, und sie zur freien Meisterschaft über alles sinnlich Gebundene in ihm und zur Mitemporhebung alles, selbst des sinnlichsten Sinnlichen, zur freien Gott dienenden Pflichtthat übe und zum siegreichen Ziele leite. Damit war aber diesem Volke die Alternative gestellt: es läßt sich von diesem Gesetze zu der seinen Anforderungen entsprechenden Reinheit erziehen und gewinnt dann schon hienieden das gottnahe ewige Leben, oder es geht in seiner טומאה und an seiner טומאה zu Grunde, indem es mit seiner טומאה im Gegensatze zur „Gottes-Wohnung in einer Mitte", die Reinheitidee derselben trübend und entstellend, verharrt. —

Nicht umsonst ist hier das für טומאה מקדש (K. 17, 16.) statuirte כרת durch das gewöhnliche מיתה ausgedrückt; denn für Israel ist das Aufblühen des ganz gewöhnlichen irdischen Daseins an das Hinaufstreben zu der reinen Lösung der ihm durch das Gesetzesheiligthum gestellten sittlichen Aufgabe geknüpft.

V. 32. הזב: בעל ראיה א׳, der, wie zu V. 2. bemerkt, mit dem V. 16. besprochenen Fall gleiche gesetzliche Folgen hat. Beide haben nur טומאת ערב und sind nicht מטמא משכב ומושב.

V. 33. והזב את זובו, טומאת זיבה, die מטמא משכב ומושב wie נדה, jedoch für זכר und נקבה verschieden ist, לזכר, mit zwei ראיות: מטמא מו״מ ובעי ז׳ נקיים וטבילה במים חיים, jedoch nicht קרבן-pflichtig ist, mit drei ראיות auch die Pflicht zum קרבן hat. לנקבה mit einem oder zwei Tagen מטמא מו״מ, jedoch nur שומרת יום כנגד יום ist, und mit drei Tagen ז׳ נקיים und קרבן fordert.

Die körperlichen Zustände, aus welchen die in diesem Kap. behandelten טומאות resultiren, haben das Gemeinsame der Beziehung zu der geschlechtlichen Seite des menschlichen Wesens und der menschlichen Bestimmung. Sie sind normaler Art, z. B. V. 16. 18. 19., oder tragen einen anormalen Charakter, wie V. 2. 25. Nur die anormalen Zustände in ihrer gesteigerten Potenz sind מחוסרי כפרה.

Wir haben bereits zu טומאת יולדת, K. 12, 2, f. die Idee angedeutet, wie gerade die höchsten, in sittlicher Freiheit zu lösenden Momente der ganzen geistigen und sittlichen Menschheitzukunft, die Ehe, das Haus, die Familie, mit deren sittlichem Charakter ja auch der Staat steht und fällt, auf physiologischen Vorgängen beruhen, die mehr und minder der physisch unfreien Seite des Menschenwesens angehören, bei welchen daher deren Hinausrettung in das Bereich sittlicher Freiheit und die Warnung vor Verirrung in den die sittliche Freiheit des Menschen überhaupt leugnenden Wahn als eine gebieterische Noth-

מִטֻּמְאָתָם וְלֹא יָמֻתוּ בְּטֻמְאָתָם בְּטַמְּאָם אֶת־מִשְׁכָּנִי אֲשֶׁר בְּתוֹכָם׃

ihrer Unreinheit fern zu halten, damit sie nicht durch ihre Unreinheit sterben indem sie meine Wohnung unrein machen, die sich in ihrer Mitte befindet.

נָזִיר: der mitten im Volke durch priesterliche Selbstheiligung Ausgesonderte, siehe zu 4. B. M. 6, 2., ist seiner Grundbedeutung nach: Fernhalten, Absondern, aber nicht blos räumlich, sondern auch eine sittliche Selbstbeherrschung fordernde Fernhaltung, daher הִנָּזֵר (Secharja 7, 3.) ja auch: Fasten. Das eben hier geforderte הִנָּזֵר von jeglicher, und insbesondere מטומאתם, von der in körperlichen Zuständen des Menschen selbst gegebenen טומאה היוצאה עליהן מגופו, nimmt an sich sittliche Selbstbeherrschung in Anspruch, und hat ja, wie die Beachtung der טומאה=Gesetze überhaupt, die sich in Beherrschung seiner Selbst beurkundende sittliche Freiheit ganz allgemein zum letzten Ziel. Es ist daher die Wahl dieses Ausdrucks für die hier geforderte Fernhaltung gewiß von tiefwesentlicher Beziehung. Concret stellt dieses Gebot die Beachtung der טומאה=Gesetze unter die sich selbst controlirende Gewissenhaftigkeit des Volkes, in ähnlicher Weise wie die Pflicht der שמירה dies in Beziehung auf das ganze Gesetz fordert, und gebietet nicht nur das Meiden der bereits vorhandenen, sondern auch das Meiden der Nähe der räumlich oder zeitlich bevorstehenden טומאה (Moed Katan 5, a. Nidda 63, b.). Es ist aber dies Gebot der Fernhaltung von טומאה nicht direkt an das Volk gerichtet, nicht etwa: וינזרו בני ישראל מטומאתם, sondern an Moses und Aharon ist die Aufgabe gestellt, das Volk zu solchem Sichfernhalten von טומאה lehrend und erziehend zu bringen; denn die ganze Sendung Moses' und Aharon's, die Erkenntniß und die Verwirklichung des Gesetzes und die ewige fortarbeitende Erziehung zu beiden, ist wesentlich und in aller ersten Linie durch Klarerhaltung des טהרה=Begriffs und des טהרה=Bewußtseins im Volke bedingt. Darum ist diese Anforderung auch motivirt durch ולא ימותו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם. Die Beachtung eines jeden טומאה=Gesetzes setzt jeden Einzelnen im Volke von dem Ersten bis zum Letzten in unmittelbare Beziehung zum Gesetzesheiligthum, zum משכן ד', durch welches Gott seine unmittelbare Gegenwart im Volke bekunden will. Ein jedes solches טומאה=Gesetz sagt jedem Einzelnen im Volke, daß dieses Gottesheiligthum nicht in „Moses' und Aharon's," nicht in dem Kreis der geistigen und priesterlichen Elite der Nation, sondern בתוכם, בתוך בני ישראל, seine Stätte haben will und die freie Selbsterhebung über jede טומאה=Gebundenheit als erste Anforderung sittlicher Veredlung an Jeden setzt. Indem Gott die Wohnung seines Gesetzes, die er seine Wohnung nennt, mit allen seinen nur auf dem Boden der Reinheit, d. i. der sittlichen Freiheit zu lösenden Aufgaben, in der Mitte eines Volkes aufschlug, ging dieses Gesetz nicht von der Utopie einer im irdischen Kreise nicht vorhandenen Uebersinnlichkeit aus, sondern, — wie es sogleich im folgenden Kapitel V. 16. heißt: השכן אתם בתוך טומאתם, und auch in ת"כ zu unserer Stelle die bedeutsame Erläuterung lautet: בטמאם את משכני אשר בתוכם, אע"פ שהם טמאים שכינה ביניהם, — war ihm die ganze Seite der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen mit allen ihren mannigfachen zur sittlichen Unfreiheit verlockenden Reizen

26. Jedes Lager, auf welchem sie an irgend einem Tage ihres Flusses liegt, soll ihr wie das Lager ihrer Entfernung sein; und jedes Geräthe, auf welchem sie sitzt, soll wie ihre Entfernungsunreinheit unrein sein,

25. wer ihnen nahekommt, wird unrein; er hat seine Kleider zu waschen, sich im Wasser zu baden und bleibt unrein bis zum Abend.

28. Und wenn sie von ihrem Flusse rein geworden ist, so zählt sie sich sieben Tage und nachher wird sie rein.

29. Am achten Tage nimmt sie sich zwei Turteltauben, oder zwei junge Tauben, und bringt sie zum Priester zum Eingange des Zusammenkunftbestimmungszeltes,

30. der Priester vollzieht die eine als Entsündigungsopfer und die andere als Emporopfer, und der Priester vollzieht vor Gott über sie Sühne von dem Flusse ihrer **Unreinheit**.

31. Lehret Jisraels Söhne sich von

26. כָּל־הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר־תִּשְׁכַּב עָלָיו כָּל־יְמֵי זוֹבָהּ כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ יִהְיֶה־לָּהּ וְכָל־הַכְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה כְּטֻמְאַת נִדָּתָהּ׃

27. וְכָל־הַנּוֹגֵעַ בָּם יִטְמָא וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃

28. וְאִם־טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר׃

שביעי מפטיר 29. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח־לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וְהֵבִיאָה אוֹתָם אֶל־הַכֹּהֵן אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

30. וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת־הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת־הָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן לִפְנֵי יְהוָה מִזּוֹב טֻמְאָתָהּ׃

31. וְהִזַּרְתֶּם אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל

---

an Einem dieser י״א יום eine זוב=Erscheinung eintritt ,כימי נדתה תהיה וגו׳ so tritt טומאה mit allen Folgen wie טומאת נדה ein in Beziehung auf טומאת משכב ומושב und מטמא את בועלה, und wenn auch nicht ז׳ נקי״ם, so muß doch Ein יום נקי eingetreten sein um die טומאה aufzuheben; es heißt dies: שומרת יום כנגד יום. Der mit drei Tagen eintretende Zustand heißt: זבה גדולה, mit ein oder zwei Tagen זבה קטנה. ימי נדה unterscheiden sich von ימי זיבה also darin, daß innerhalb der ימי נדה eine Wiederholung der ראי״ה keine Steigerung der טומאה bringt. Auch nur Eine ראי״ה bringt sieben Tage טומאה, und auch mehrere ראיות fordern nicht ז׳ נקי״ם und קרבן. In den darauf folgenden י״א יום treten entweder זבה קטנה oder גדולה mit den oben bezeichneten Folgen ein. (Hinsichtlich des K. 18, 19. gegebenen Gesetzes sind in jedem Falle ז׳ נקי״ם zu zählen Nidda 66, a.).

V. 28. וספרה לה, לעצמה (ח״כ und Kethuboth 72, a.). Gittin 2, b. weist תוספ׳ hierauf als auf ein Beispiel, daß עד אחד נאמן באיסורין. Siehe zu 5. B. M. 17, b.

V. 31. והזרתם את בני ישראל וגו׳: נזר, wovon נזר: der absondernde Reif, die Krone,

24. וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל־הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר־יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא׃ ס

24. Wenn aber ein Mann ihr beiwohnt, so komme ihre Entfernung auf ihn, und er wird sieben Tage unrein; jedes Lager, auf welchem er sich legt, wird unrein.

25. וְאִשָּׁה כִּי־יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת־נִדָּתָהּ אוֹ כִי־תָזוּב עַל־נִדָּתָהּ כָּל־יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא׃

25. Eine Frau aber, bei der sich ein Blutfluß mehrere Tage in der nicht mehr zu ihrer Entfernung gehörenden Zeit eingestellt, oder wenn sie nach zurückgelegter Entfernung wieder einen Fluß hat, so soll sie alle Tage des Flusses ihrer Unreinheit wie in den Tagen ihrer Entfernung sein, unrein ist sie.

---

obgleich bei מגע des Letzteren טומאה ohne כבוס בגדים stattfindet." — Der Accent auf בו findet allerdings dabei nicht seine Erklärung.

V. 24. ותהי נדתה עליו ihr Entfernungszustand geht auf ihn über, er wird אב הטומאה wie sie und ist מטמא אדם וכלים, und zwar nicht יעלה לרגלה, d. h. er tritt nicht in das Zeitstadium ein, in welchem sie sich befindet, daß, wenn sie z. B. bereits drei נדה-Tage zurückgelegt, er auch nur vier Tage טמא bleibe, vielmehr וטמא שבעת ימים, er bleibt selbständig sieben Tage in der טומאה. וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא, allein sein משכב erhält nur טומאה קלה, es wird nur ראשון, ist nur מטמא אוכלין ומשקין, nicht aber מטמא אדם וכלים wie משכב של זב. נתקו הכתוב מטומאה חמורה, יטמא טומאה קלה משמע והביאו לידי טומאה קלה לומר לך שאינו מטמא אלא אוכלין ומשקין (Nidda 33, a.) Diese טומאה קלה des משכב בועל נדה wird gewöhnlich so ausgedrückt: משכב תחתון כעליון מטמא, d. h. כעליונו של זב, das auch nur ראשון ist. Siehe V. 10.

V. 25. ואשה כי יזוב זוב דמה וגו׳ ימים רבים: mindestens drei aufeinanderfolgende Tage, בלא עת נדתה: סמוך לנדתה, nach zurückgelegten sieben Nidda-Tagen, also: den 1. 2. 3. Tag nach den sieben Nidda-Tagen; או כי תזוב על נדתה: מופלג לנדתה, etwas entfernter, d. h. einen Tag später, also: den 2., 3. und 4. Tag nach den sieben Nidda-Tagen, in beiden Fällen tritt die V. 28. gegebene Bestimmung ein, daß erst sieben reine Tage, ז׳ נקיים, zu zählen und קרבן V. 29, f. zu bringen ist, bevor die טהרה wieder zu erlangen ist. Der Zustand, der in dieser Weise nach zurückgelegten ימי נדה eintritt, heißt zur Unterscheidung von diesen: זיבה. Diese ימי זיבה reichen daher in dem ersten Falle bis zum 10., im zweiten Falle bis zum 11. Tage nach ימי נדה und lehrt die Halacha (Nidda 73, a.), daß, wenn immer in diesen י״א יום an drei auf einander folgenden Tagen ראיות eintreten, selbst noch den 9. 10. und 11. Tag, ז׳ נקיים וקרבן gefordert werden, und erst nach gewonnenen ז׳ נקיים wieder ימי נדה eintreten können, weßhalb diese elf Tage י״א יום שבין נדה לנדה genannt werden. — כל ימי זוב טומאתה וגו׳, allein wenn auch nicht drei auf einanderfolgende Tage, die ז׳ נקיים וקרבן fordern, sondern an zwei, oder auch nur

22. Wer irgend ein Geräthe, worauf sie sitzt, berührt, hat seine Kleider zu waschen, badet sich im Wasser und bleibt unrein bis zum Abend.

22. וְכָל־הַנֹּגֵעַ בְּכָל־כְּלִי אֲשֶׁר־תֵּשֵׁב עָלָיו יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃

23. Und so auch wenn er sich über dem Lager befindet, oder über dem Geräthe, auf welchem sie sitzt, wodurch, wenn er es nur berührt, er bis zum Abend unrein wird.

23. וְאִם עַל־הַמִּשְׁכָּב הוּא אוֹ עַל־הַכְּלִי אֲשֶׁר־הִוא יֹשֶׁבֶת־עָלָיו בְּנָגְעוֹ־בוֹ יִטְמָא עַד־הָעָרֶב׃

---

gefordert werden, daß היא יושבת עליו בנגעו בו. Es ist aber für נוגע במשכבה ובמושבה bereits V. 20–22. טומאה בכיבוס בגדים ausgesprochen, — während hier כיבוס בגדים fehlt -- und dabei zugleich klar, daß im Momente der Berührung die נדה nicht sich auf dem משכב oder מושב zu befinden brauche, es muß nur wie beim זב ein כלי המיוחד לשכיבה או לישיבה sein und sie einmal im נדה=Zustand getragen haben. Jedenfalls, da über מגע במשכבה bereits das Nöthige gesagt ist, kann ואם על המשכב הוא nur einen neuen Fall besprechen wollen, bei welchem das משכב nicht berührt wird. In der That wird auch in ת"כ z. St. mit אם על המשכב הוא der Fall bezeichnet, daß der טהור mit seiner Körperlast über dem unterliegenden משכב oder מושב sich befindet. Es ist dies der beim זב V. 6. besprochene Fall. Es wird da der darauf Lastende טמא, selbst wenn er in keiner Weise das משכב berührt, ja selbst wenn noch so viele Unterlagen dazwischen liegen und selbst על אבן מסמא. Siehe das. Hier wird durch das "הוא„ nur noch die Bestimmung gegeben, daß der טהור mit seiner ganzen, oder mindestens mit dem überall dem Ganzen gleich geachteten רובו ככולו, mit dem größten Theile seiner Körperlast sich über dem משכב oder מושב befinden müsse, ebenso wie ein משכב oder מושב auch nur unter gleicher Bedingung durch זב u. s. w. טמא werden. עד שינשא רובו עליו (ת"כ). Peßachim 3, a. lehrt תנא דבי רבי ישמעאל: לעולם יספר אדם בלשון נקיה, man solle sich immer des möglichst „reinen“ Ausdruckes befleißen, שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב, so habe das Gesetz das, was beim זב ohne Anstand מרכב heißt, bei der Frau mit מושב bezeichnet, und findet רש"י das. -- im Gegensatz zu תוספ', die nach ת"כ dies מרכב bei der Frau in על הכלי erblicken — es vielmehr in dem ganzen Satz: על הכלי אשר היא יושבת עליו. Nehmen wir hinzu, daß מרכב von מושב sich eben darin charakteristisch unterscheidet, daß, wie zu V. 9. bemerkt, bei מגע מרכב nicht wie משא auch כבום בגדים fordert, חלוק מגעו ממשאו, so glauben wir den ganzen Satz: כלי אשר היא יושבת עליו בנגעו בו יטמא עד ערב als eine Umschreibung für מרכב fassen zu können. Ein כלי auf welchem sie sitzt, wodurch, wenn er es berührt, er nur, ohne כבום בגדים, bis Abend טמא wird, ist eben nur מרכב, und dürfte so auch durch die Beifügung בנגעו בו יטמא וגו' dem von תוספ' das. erhobenen Einwurf begegnet sein. Der Vers schließt sich so dem vorangehenden an, in welchem für מגע משכב ומושב: כבום בגדים statuirt ist. Dem fügt V. 23. hinzu: „und so auch wenn er mit seiner Körperlast sich über einem משכב, oder selbst über einem מרכב befindet,

17. Und jedes Gewand und jedes Fell, auf welches Samenerguß kommt, das ist im Wasser zu waschen und bleibt unrein bis zum Abend.

17. וְכָל־בֶּגֶד וְכָל־עוֹר אֲשֶׁר־יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת־זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃

18. Und eine Frau, der ein Mann mit Samenerguß beiwohnt, sie haben sich in Wasser zu baden und bleiben unrein bis Abend.

18. וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת־זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד־הָעָרֶב׃ פ

19. Eine Frau aber, die ihren Fluß erhält, deren Fluß soll Blut sein in ihrem Körper; sieben Tage bleibe sie in ihrer Entfernung, und Alles, was sie berührt, wird unrein bis zum Abend.

19. וְאִשָּׁה כִּי־תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל־הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד־הָעָרֶב׃

20. Und Alles, worauf sie in ihrer Entfernung liegt, wird unrein, und unrein Alles, worauf sie sitzt.

20. וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ יִטְמָא וְכֹל אֲשֶׁר־תֵּשֵׁב עָלָיו יִטְמָא׃

21. Wer ihr Lager berührt hat seine Kleider zu waschen, badet sich im Wasser und bleibt unrein bis zum Abend.

21. וְכָל־הַנֹּגֵעַ בְּמִשְׁכָּבָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃

ושיערו חכמים שיעור וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות, es sind dies drei Kubik Ellen, מקוה ארבעים סאה, dem entspricht das Mikwehmaaß von 40 סאה. (Peßachim 109, a. b. Siehe zu K. 11. 36.). את כל בשרו: את הטפל לבשרו וזהו שער, durch die Erweiterungspartikel את (siehe 1. B. M. 1, 1.) ist der Begriff Körper im weitesten Umfange, Haare mit einbegriffen, bezeichnet. Auch das Haar muß gleichzeitig mit dem Körper unter Wasser sein und nichts חוצץ an sich haben (Eruwin 4, b.).

V. 19. בבשרה, hier heißt es nicht wie oben V. 2. מבשרה, hier fällt die Beschränkung אונס מחמת weg. (Siehe Nidda 36, b.). — שבעת ימים תהיה בנדתה: כל חייבי טבילות טבילתן ביום נדה ויולדת טבילתן בלילה דתניא יכול תהא טובלת מבעוד יום תלמוד לומר שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל שבעה (Peßachim 90, b.), ihre טבילה kann nur nach völlig zurückgelegtem siebten Tage, somit erst in der darauf folgenden Nacht stattfinden. — יטמא עד הערב, er ist ראשון, nicht אב, ebenso wie נוגע בזב, unterliegt aber auch ebenso כיבוס בגדים, da ja selbst נוגע במשכבה V. 21. יכבס בגדיו (ת"כ).

V. 20—23. נדה und זבה ist hinsichtlich טומאת משכב ומושב ומרכב והיסט ומעינות ganz dem זב gleich. — ואם על המשכב הוא וגו'. Dieser V. 23. hat große Schwierigkeiten. Nach den Accenten würde es hier von נוגע במשכבה או במושבה handeln, und dabei noch

תֹּרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא ׀ לִפְנֵי יְהוָה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל־הַכֹּהֵן׃

zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, kommt vor Gott zum Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes und giebt sie dem Priester hin.

15. וְעָשָׂה אֹתָם הַכֹּהֵן אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי יְהוָה מִזּוֹבוֹ׃ ס

15. Der Priester vollzieht sie die Eine als Entsündigungsopfer, die andere als Emporopfer, und es vollzieht der Priester über ihn Sühne vor Gott von seinem Ausflusse.

ששי (שביעי) 16. וְאִישׁ כִּי־תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת־זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת־כָּל־בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃

16. Ein Mann aber, dem ein Samenerguß entgehet, hat sich im Wasser zu baden und bleibt unrein bis zum Abend.

ניקנור, die Gränze zwischen עזרת נשים und עזרת ישראל, gehört noch zu מחנה לויה, das mit הר הבית beginnt und bis zur עזרת ישראל reicht, mit welcher מחנה שכינה anfängt. Siehe zu 4. B. M. 5, 1—4. Wie מצורע selbst außerhalb מחנה ישראל zu verweisen ist, darf זב וזבה u. s. w. nicht מחנה לויה betreten. Es ist nicht ganz entschieden, ob מן התורה ein טבול יום דזב in dieser Beziehung dem זב gleich steht. (Siehe Nasir 44, b. תוספו' das. und Sebachim 32, b. Siehe auch כ"מ zu הל' ביאת מקדש 3, 9. hinsichtlich מחוסר כפורים במחנה שכינה). Ist טבול יום דזב מן התורה אסור במחנה לויה, so müßte hier der זב bereits am siebten Tage vor הערב שמש gebadet haben, damit er mit הערב שמש den Charakter טבול יום verloren habe.

V. 15. ועשה אותם הכהן אחד חטאת וגו'. Solche Taubenpaare zum Opfer werden קינין, eine jede einzelne Taube eines solchen קן wird פרידה genannt. Hier heißt es: יקח לו וגו' ונתנם אל הכהן ועשה אותם הכהן וגו', er übergiebt das Paar zusammen, סתומין, dem Priester, und Dieser bestimmt erst im Momente der Opfervollziehung die Eine zum חטאת, die Andere zum עולה. Oben K. 12, 8. bei dem ähnlichen Opfer der יולדת heißt es: ולקחה שתי תורים וגו' אחד לעלה ואחד לחטאת וכפר וגו', es nimmt von vornherein der Opferbringende die Eine zum עולה, die Andere zum חטאת, und der Priester hat eine Jede der ihm, מפורשין, mit schon ausgesprochener Bestimmung, übergebenen Tauben nach dieser Bestimmung zu opfern. Daher (Nasir 26, b.) der Satz: אין הקינין מתפרשות אלא או בלקיחת בעלים או בעשיית כהן, nur in zwei Momenten können die Taubenopferpaare ihre Bestimmungs-Weihe erhalten, entweder durch den Eigenthümer im Momente des Erwerbes, oder durch den Priester im Momente der Darbringung, nicht aber in der Zwischenzeit.

V. 16. ורחץ במים את כל בשרו: jedes Theilchen des Körpers muß unmittelbar mit dem Wasser in Berührung kommen, שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים, es darf nichts Fremdartiges an dem Körper sich befinden. בַּמים: במי מקוה, nicht in Wasser, sondern im Wasser, das Wasser als Element, מחוברין, nicht שאובין. את כל בשרו: מים שכל גופו עולה בהן, das Bassin muß so viel Wasser enthalten, daß es den ganzen Körper bedeckt,

12. Ein irdenes Geräth, das der Flußleidende berührt, soll zerbrochen, und jedes hölzerne Geräth im Wasser abgebadet werden.

13. Und wenn der Flußleidende von seinem Fluße rein wird, so hat er sich sieben Tage zu seiner Reinigung zu zählen und seine Kleider zu waschen. Er badet seinen Körper in lebendigem Wasser und wird rein.

14. Am achten Tage nimmt er sich

12. וּכְלִי־חֶרֶשׂ אֲשֶׁר־יִגַּע־בּוֹ הַזָּב יִשָּׁבֵר וְכָל־כְּלִי־עֵץ יִשָּׁטֵף בַּמָּיִם׃

13. וְכִי־יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר׃

14. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח־לוֹ שְׁתֵּי

V. 12. וכלי חרש אשר יגע בו הזב וגו'. K. 11, 33. ist bereits bemerkt, daß כלי חרש nur מקבל טומאה מאוירו sei. הסיטו של זב ist der einzige Fall, daß ein כלי חרש auch von Außen טמא wird, daher heißt es hier nicht בתוכו sondern בו; denn im Zusammenhange mit dem vorigen V. ist auch diese נגיעה: היסט. (ת"כ). ישבר (Siehe K. 11, 33.). ישטף במים ist ebenso wie יכבס בגדיו: טבילה.

V. 13. וכי יטהר הזב. Wir haben bereits zu V. 3. bemerkt, daß die völlige טומאה, טבילת מים חיים und ספירת ז' נקיים schon mit zwei ראיות eintritt, und nur die קרבן-Pflicht erst mit drei ראיות. So Megilla 8, a. אין בין זב הרואה שתי ראיות לרואה שלש אלא קרבן. Die hier gebotene ספירת ז' נקיים und die טבילה במים חיים tritt daher bereits nach zwei ראיות ein. — שבעת ימים לטהרתו, לטהרתו: שתהא טהרתו אחת, die von ihm zu zählenden sieben Tage müssen eine einzige ununterbrochene reine Periode bilden. Er wird nicht eher rein bevor er nicht sieben reine Tage nach einander gezählt hat; eine einzige טומאה-Erscheinung selbst am siebten Tage, selbst nach bereits geschehener טבילה hebt alles bereits zurückgelegte auf, סותר למפרע, und nöthigt ihn zum Beginn einer neuen „Zählung sieben reiner Tage." So heißt es auch V. 28. von der ספירת ז' נקיים der זבה: ואחר תטהר: אחר אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן (Nidda 68, b.). Nur in Beziehung auf Einen Fall wirkt eine nach der טבילה am siebten Tage eingetretene טומאה-Erscheinung nicht zurück, und zwar auf den V. 12. besprochenen, nur beim זב möglichen Fall des היסט כלי חרס. היסט כלי חרס שהיסט בין טבילה לראיה bleibt טהור (Megilla 8, b.). — טבילת כלים: היקש כיבוס בגדיו לרחיצת בשרו, וכבס בגדיו ורחץ בשרו במים ist hier mit טבילת גופו zusammengestellt, beide müssen בנקיות geschehen, vor der טבילה, muß von beiden jeder fremdartige Stoff entfernt werden, auch bei טבילת כלים findet חציצה statt (ת"כ. Siehe zu V. 16.).

ורחץ בשרו במים חיים, זב ist der einzige טמא, der מים חיים zur טבילה bedarf. Allen anderen, und auch כלי של זב, genügt מי מקוה (ת"כ. Siehe zu K. 11, 36.). — וטהר, die טבילה am siebten Tage wirkt absolut nur für היסט כלי חרס, wie bemerkt, im Uebrigen ist deren Wirkung davon bedingt, daß der siebte Tag völlig rein bis zur Nacht verläuft.

V. 14. לפני ד' אל פתח אהל מועד, im Nikanorthor wie מצורע K. 14, 11. שער

לֹא־שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃

Wasser abgebadet hat, hat seine Kleider zu waschen, sich im Wasser zu baden und bleibt unrein bis zum Abend.

---

vorgehoben werden, und warum gerade beim זב die טומאה der Hände als eine erst durch die טומאה des Körpers übertragene, mit demselben Ausdruck wiedergegeben ist, der sofort im Folgenden für die durch Uebertragung von זב tame gewordenen, טבילה-fähigen Geräthe gebraucht wird, darüber dürfte die Halacha und der specielle Begriff der טומאת זב Aufschluß gewähren. Es lehrt nämlich die Halacha (Nidda 43, a.): כל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים זהו היסטו של זב daß hier nicht von bloßer Berührung des זב, deren Folge ja schon durch das והנוגע בבשר הזב וגו׳ V. 7. ausgesprochen ist, sondern von היסטו של זב, von Bewegen eines Menschen durch den זב die Rede sei, שלא מצינו לו טומאה בכל התורה כולה, oder wie es Sabbath 83, b. heißt: שלא מצינו לו חבר בכל התורה כולה, das als ein Unicum in der ganzen טומאה-Gesetzgebung darsteht. Das überall sonst vorkommende היסט bezeichnet nämlich überall den Fall, daß die טומאה durch den טהור mittelbar in Bewegung gesetzt wird. Wir haben dieses היסט (Siehe zu K. 11, 25.) als Seitenbegriff zu משא, oder vielmehr identisch damit kennen gelernt. Es ist nicht der Körper, wie bei מגע, sondern die Kraft, die Thätigkeit, die mit der טומאה in Berührung kommt, und darum die טומאה auf die ganze Persönlichkeit, כלים בחבורין, ausdehnt. Allein nirgends finden wir, daß auch ein היסט des טהור durch die טומאה, eine von der טומאה ausgehende Bewegung des טהור Diesen טמא machen. Es ist das ausschließlich hier bei זב und den ihm gleichstehenden נדה und זבה und יולדת der Fall. Ist hier aber eben von der Kraft, von einer Thätigkeit die Rede, mit welcher der זב auf einen Menschen oder Gegenstand einwirkt, so ist sofort begreiflich, warum hier speciell ידים, das specielle Organ bewegender Thätigkeit hervorgehoben wird. Wir werden ferner bei dem Versuche, den Begriff dieser טומאת זב u. s. w. zu ermitteln, finden, daß es eben nicht die Menschenthätigkeit, nicht der Mensch der That wie etwa bei מצורע, sondern die andere Seite der Menschenpersönlichkeit ist, in deren Gebiete sich die Idee dieser טומאה bewegt. ידים sind der begriffliche Gegensatz zu משכב ומושב. Es ist daher in hohem Grade bedeutsam, daß hier bei זב die טומאת ידים gleichsam als eine secundäre, erst von der טומאה des übrigen körperlichen Wesens auf sie übergegangene bezeichnet wird, damit aber zugleich die bedeutungsschwere Wahrheit niedergelegt sein dürfte, daß wenn die andere Seite des leiblichen Menschenwesens in טומאת זב versinkt, dann auch die durch ידים repräsentirte Seite des Menschen der That nicht von טומאה frei bleibt. (Siehe Unten). —

Es fährt aber die Halacha (das.) fort: ואפקיה רחמנא בלשון נגיעה למימרא דהיסט ונגיעה כידיו מה התם מאבראי אף הכא מאבראי, d. h. unser Text hat deshalb aber היסטו של זב nicht wie sonst durch משא ausgedrückt, sondern durch נגיעה und ידיו umschrieben, um damit einen Unterschied zwischen dem sonstigen היסט zu statuiren. Während sonstiges von dem טהור ausgehendes היסט, im Gegensatz zu מגע, selbst בבית סתרים, z. B. הנושא נבלה בקומטו, טמא ist, ist היסטו של זב wie sein מגע nur auf Bewegung mit dem äußeren Körper wie ידיו beschränkt.

10. וְכָל־הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד־הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃

10. Und Jeder, der Das, was ihm unterliegt, berührt, wird unrein bis zum Abend. Wer sie aber trägt, hat seine Kleider zu waschen, sich im Wasser zu baden und bleibt unrein bis zum Abend.

11. וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע־בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו

11. Und Jeder, den der Flußleidende berührt, und seine Hände nicht im

---

ist, פעמים לרכיבה פעמים למשא בשעה שאין שם רכיבה. Es hat Schwierigkeiten diese beiden Erklärungen zu vereinigen!

V. 10. וכל הנגע וגו׳. בכל אשר יהיה תחתיו ist eben das im vorigen V. genannte מרכב; es ist כלים שנוגע בהם בחיבורין oder בגדים שעליו und nicht מטמא אדם nur במגע. Von נוגע במרכב heißt es nur יטמא עד הערב ohne כיבום בגדים. — והנושא אותם וגו׳, wer aber מרכב oder eines der vorhin Genannten trägt, — אותם faßt alle vorhergenannten Objekte zusammen: זב, מעינות, מרכב, משכב und מושב — יכבס בגדיו וגו׳. מה בין מרכב למושב מרכב חלק מגעו ממשאו ומושב לא חלק מגעו ממשאו (Kelim 23, 3.)

Nidda 32, b. wird an die Worte unseres Textes וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו יטמא noch die Lehre von עליונו של זב geknüpft, d. h. die Behandlung derjenigen Gegenstände, die auf dem זב, der תחתיו, der sich unter ihnen, selbst ohne Berührung, befindet, ruhen. Sie werden dort als ראשון erklärt, die nur אוכלין ומשקין, nicht aber Menschen und Geräthe מטמא sind. Darin unterscheidet sich עליונו של זב von תחתונו, das אב הטומאה ist, und wird diese leichtere טומאה des עליונו של זב zur Bezeichnung dieses geringern Charakters מדף: von קול עלה נדף, genannt (Sabim 4, 6.) Es ist schwierig diese entgegengesetzten Auffassungen des תחתיו zu vereinigen (siehe תוספ׳ Nidda das.) und erblickt כ״מ zu הל׳ מ׳מ׳ו׳מ 6, 3. darin das Motiv, weshalb רמב״ם diese טומאת מדף עליונו של זב, im Gegensatz zum ראב״ד nur als דרבנן begreift. Siehe das. Der gewöhnliche Ausdruck, daß בועל נדה מטמא משכב התחון כעליון (siehe V. 24.) spricht dafür daß es דאורי׳ ist.

V. 11. וכל אשר יגע בו הזב וגו׳. Nachdem es von all den durch den זב, ja durch von ihm טמא Gewordenes, טמא gewordenen Menschen heißt: ורחץ במים וגו׳, daß sie nur durch Baden des ganzen Körpers rein werden, überdies für den זב selbst im V. 13. noch die besondere Bestimmung ausgesprochen wird: ורחץ בשרו במים חיים וטהר, daß er nur durch Baden des ganzen Körpers in lebendigquillendem Wasser wieder Reinheit erlangen könne, so kann unmöglich hier das וידיו לא שטף במים voraussetzen sollen, daß er durch ein partielles Abspülen seiner Hände rein werden könne. Vielmehr kann durch שטיפת ידיו במים nur die Wirkung ausgedrückt sein, die durch das Gesammtbaden des ganzen Körpers für die implicite mitgebadeten Hände resultirt. Durch das Baden des Körpers ist auch von den Händen der Charakter der טומאה wieder entfernt, „abgespült", den sie durch die טומאה des Gesammtkörpers erhalten hatten. Warum hier aber gerade ידים, die Hände, als von טומאה betroffen und davon durch Baden wieder freizumachen, her-

עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃

Kleider zu waschen, sich in Wasser zu baden und bleibt unrein bis zum Abend;

7. וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃

7. und wer den Körper des Flußleidenden berührt, hat seine Kleider zu waschen, sich im Wasser zu baden und bleibt uurein bis zum Abend.

8. וְכִי־יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃

8. Auch wenn der Flußleidende an einen Reinen Speichel wirft, hat dieser seine Kleider zu waschen, sich im Wasser zu baden und bleibt unrein bis zum Abend.

9. וְכָל־הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא׃

9. Jedes Reitzeug auf welchem der Flußleidende reitet, wird unrein,

---

des זב befindet, ebenso theilt es auch in gleicher Weise seine טומאה einem טהור mit, nicht nur wenn er es berührt, sondern sobald er mit seiner Körperlast, נתלה, שוכב, יושב, עומד oder נשען, selbst mit vielfacher Zwischenlage, und selbst auf einem אבן מסמא, über demselben geruht, selbst עשרה מושבות זה על זה ואפי' על גבי אבן מסמא (ת"כ).

V. 7. והנגע בבשר וגו', an den Körper, nicht aber an das, was mit ihm als Schmuck, oder selbst als Kleidung verbunden ist, sofern diese nicht טמא מדרס sind, worauf er nicht sitzt, liegt oder steht. Sie sind nur ראשון, und אדם וכלים sind nur מקבלי טומאה von אב הטומאה. זב ist in der Beziehung חמור als נבלה, daß selbst מגעו, wie bereits V. 4. be:nerkt, מטמא בגדים שעליו.

V. 8. וכי ירק הזב וגו', רוקו, und dazu gehört auch כיחו וניעו ומי האף שלו, sind ebenso wie זובו u. s. w. (V. 2.) אב הטומאה und מטמא במגע ומשא (Nibda 55, b.). Sie gehören unter den allgemeinen Begriff משקין של זב, von denen aber einige z. B. זיעה, der Schweiß, u. s. w. ganz טהורים, andere wie דמעת עינו, die Thränen u. s. w. nicht אב הטומאה sind. Die משקין של זב welche die טומאה חמורה haben, werden auch מעינות של זוב genannt. Ihr Begriff ist, daß sie wie der Speichel מתעגל ויוצא וחוזר ונבלע, daß sie sich zuvor im Körper ansammeln und willkührlich zurück gehalten werden können (Nibda 56, a.).

V. 9. וכל המרכב וגו', מרכב ist dasjenige, was die Haltung des Körpers beim Reiten vermittelt. Der Sattel selbst ist מושב. So Eruwin 27, a. האוכף טמא מושב והתפוס טמא מרכב. Kelim 23, 2. werden mehrere Theile vom Reitzeug bei Kameelen und Pferden genannt, die den Charakter מרכב haben. In der בנין אב מכתוב אחד zu ברייתא דרבי ישמעאל wird der Unterschied zwischen מושב und מרכב dahin erläutert, daß משכב ומושב Geräthe sind, die עשויין לנוח אדם בלבד, die nur zum tragen des Menschen allein bestimmt sind, מרכב aber עשוי לסבלן אחר, nach ראב"ד: auch zum Tragen anderer Lasten

5. Und Jeder, der sein Lager berührt, hat seine Kleider zu waschen, sich im Wasser zu baden, und bleibt unrein bis zum Abend;
6. wer auf dem Geräthe sitzt, auf welchen der Flußleidende sitzt, hat seine

5. וְאִ֕ישׁ אֲשֶׁ֥ר יִגַּ֖ע בְּמִשְׁכָּב֑וֹ יְכַבֵּ֧ס בְּגָדָ֛יו וְרָחַ֥ץ בַּמַּ֖יִם וְטָמֵ֥א עַד־הָעָֽרֶב׃
6. וְהַיֹּשֵׁב֙ עַל־הַכְּלִ֔י אֲשֶׁר־יֵשֵׁ֥ב

יֵשֵׁב עליו, sondern אשר יֵשֵׁב עליו, אשר יִשְׁבַב das die Bestimmung dazu trägt; also nicht wenn er כפה סאה וישב עליו וכו׳, nicht wenn er z. B. ein Getreidemaaß umgestülpt und sich darauf gesetzt, weil dies zu einem anderen Gebrauch bestimmt ist, das sich an der Formel herausstellt, daß man zu ihm sagen würde: עמוד ונעשה מלאכתנו (ח״כ. Sabbath 59, a.). — משכב und מושב ist aber auch selbst nur exemplificatorisch und umfaßt jedes Geräthe, das bestimmt ist dem menschlichen Körper, sei es stehend, sitzend, liegend, schwebend, sich stützend, zur Unterlage zu dienen, und in jeder solcher Körperlage, also: עומד, יושב, שוכב, נתלה, נשען, macht der זב ein jedes solches Geräthe טמא, also auch שוכב על המושב, יושב על המשכב u. s. w. Der allgemeine Begriff, unter welchen alle diese in verschiedener Stellung den Körper zu tragen bestimmten Unterlagen in der Halacha gefaßt werden, heißt: מדרס (Sabim 2, 4. רמב״ם, Commentar das.). Es muß aber die Bestimmung sein den Körper zu tragen, עשויה להנאת מדרס, nicht aber wie סולם, eine Leiter, deren Sprossen nur der Körperbewegung, לירד בו ולעלות, dienen (תוספו׳ Menachoth 31, a. ד״ה שידה). Unmittelbare Berührung des Gegenstandes durch den זב ist dabei nicht nothwendig, vielmehr wird das für טומאת מדרס geeignete Objekt טמא, sobald der Körper des זב auf ihm ruht selbst wenn zwischen ihm und dem זב eine ganze Anzahl anderer כלים sich befinden, ja, selbst wenn es unter der Last eines großen, schweren Steines sich befände, gegen dessen Schwere der Druck der Körperlast des זב völlig verschwände. Dies Letztere heißt תחת אבן מסמא (רמב״ם הל׳ משכב ומושב 5, 5. כ״מ das. und תוספו׳ Nidda 55, b.) Nach ר״ש zu כלים 1, 3. wäre unter אבן מסמא jedes selbst mittelbare und nicht durch für טומאה empfängliche Objekte vermittelte Lasten ohne Bewegung, משא בלי היסט, verstanden, im Gegensatz zu dem משא bei allen anderen טומאות, das identisch mit היסט ist. Siehe zu (K. 11, 25.). אבן מסמא wird durch ושומה על פום גובא (Daniel 6, 18.) erklärt, das von einem großen schwerbeweglichen Stein gebraucht ist. — כלי אבנים כלי גללים כלי אדמה, ebenso כלים aus maritimen Stoffen oder aus Vögel-Knochen sind wie für andere טומאות auch für טומאת מדרס nicht geeignet. Siehe zu (K. 11, 32.). Aber auch כלי חרס sind von טומאת מדרס ausgeschlossen (Sabbath 84, a.).

V. 5. ואיש אשר יגע וגו׳. משכב ומושב werden אב הטומאה, sind מטמא אדם וכלים, und zwar אדם selbst במגע so, daß auch בגדים שעליו, d. h. alle כלים, mit Ausschluß der כלי חרס, mit welchen er בשעת מגעו in Berührung steht, ראשונים werden. (Vergl. zu נבלה K. 11, 25.).

V. 6. והישב על הכלי וגו׳. Ganz so wie ein כלי מדרס nicht nur durch unmittelbare Berührung des זב, sondern sofort טמא wird, sobald es sich unter der Körperlast

וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה
זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא׃
3. וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר
בְּשָׂרוֹ אֶת־זוֹבוֹ אוֹ־הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ
מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא׃
4. כָּל־הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו
הַזָּב יִטְמָא וְכָל־הַכְּלִי אֲשֶׁר־יֵשֵׁב
עָלָיו יִטְמָא׃

und saget zu ihnen: Jeder Mann, wenn er Flußleidend von seinem Körpertheil wird, so ist sein Ausfluß unrein.
3. Dies aber soll seine durch seinen Ausfluß verursachte Unreinheit sein — es mag sein Körpertheil seinen Ausfluß rinnen, oder seinen Körpertheil schließen lassen durch seinen Ausfluß, immer bewirkt es seine Unreinheit —:
4. jedes Lager, auf welchem der Flußleidende liegt, wird unrein, und jedes Geräthe, auf welchem er sitzt, wird unrein.

Einwirkung, durch Ueberladung mit Essen oder Trinken, durch Anstrengung, Phantasieerregung u. s. w. hervorgebracht ist. Daher der Satz בשבעה דרכים בודקין את הזב עד שלא נזקק לזיבה במאכל ובמשתה ובמשא ובקפיצה בחולי ובמראה ובהרהור (Sabim 2, 2.). — זובו טמא הוא: der ausgeflossene Stoff ist selbst מטמא במגע ובמשא, und zwar nicht wie נבלה, חשובי בגדים במגע, sondern selbst מגעו ist מטמא בגדים (Kelim 1, 3. Nidda 55, b.)

V. 3. טומאתו בזובו: טומאתו בזובו תלויה ואינה תלויה בימים, die טומאה ist lediglich an die Erscheinungen, ראיות, des זב-Flusses geknüpft, und eine zwei- oder dreimalige Wiederholung selbst an Einem Tage begründet eine Steigerung der טומאה (siehe unten und V. 14.), die bei זבה (V. 25.) nur bei Wiederholungen an verschiedenen aufeinanderfolgenden Tagen eintritt (ת״כ). — רר בשרו וגו׳: die Erscheinung mag fließend, somit reichlich sein, so ריר (Sam. I. 21, 14.), oder: החתים בשרו וגו׳, oder nur soviel, daß der Körpertheil damit sich selbst schließt, das Ausfließende in der Mündung verharrt, (ת״כ, רמב״ם, הל׳ מחוסרי כפרה 2, 9, siehe jedoch כ״מ zu הל׳ אבות הטומאה 5, 1.). Da in רר בשרו את זובו wohl בשרו Subjekt ist, so dürfte dies auch in החתים das Subjekt bilden und das darauf folgende בשרו Objekt sein. — V. 2. sind zweimal זב-Erscheinungen genannt und ist darauf טומאה ausgesprochen, — זב זובו טמא הוא —, V. 3. werden dreimal זב-Erscheinungen genannt und dann טמאה ausgesprochen — בזובו את זובו מזובו טמאתו היא —, daran wird (Megilla 8, a.) die Halacha festgehalten, daß mit zweimaligen ראיות die טומאת זב vollständig מגע ומשא ומשכב ומושב ז׳ נקיים וביאת מים חיים, aber erst nach dreimaligen ראיות die V. 14. ausgesprochenen Opferpflicht zur Reinheitsühne eintritt: מנה הכתוב שתים וקרא טמא שלש וקרא טמא הא כיצד שתים לטומאה ושלש לקרבן. Eine ראיה begründet nur einen dem V. 16. besprochenen Falle gleichen Zustand (Sabim 1, 1.).

V. 4. כל המשכב אשר ישכב עליו וגו׳ וכל הכלי אשר ישב עליו וגו׳. Nicht jeder Gegenstand, auf welchem der זב gelegen oder gesessen, erhält die hier und im Folgenden besprochene טומאה, sondern nur ein solcher, der ein משכב, zum Liegen und Sitzen geeignet, ראוי, und bestimmt dazu ist, מיוחד לכך, daher nicht משכב אשר שָׁכַב, כלי אשר

54. Dies ist die Lehre für allen Aussatz-Schaden und für die Enthaarung,

55. für den Schaden des Gewandes und für das Haus,

56. für das Hochweiß, für das sich ihm Anschließende und für das Glanzweiß,

57. zu lehren am Tage des unrein und am Tage des rein zu Erklärenden; dies ist die Lehre des Aussatzes.

Kap. 15. 1. Gott sprach zu Mosche und zu Aharon:

2. Sprechet zu Jisrael's Söhnen

חמישי 54. זֹ֣את הַתּוֹרָ֑ה לְכָל־נֶ֥גַע הַצָּרַ֖עַת וְלַנָּֽתֶק׃

55. וּלְצָרַ֥עַת הַבֶּ֖גֶד וְלַבָּֽיִת׃

56. וְלַשְׂאֵ֥ת וְלַסַּפַּ֖חַת וְלַבֶּהָֽרֶת׃

57. לְהוֹרֹ֕ת בְּי֥וֹם הַטָּמֵ֖א וּבְי֣וֹם הַטָּהֹ֑ר זֹ֥את תּוֹרַ֖ת הַצָּרָֽעַת׃ פ

טו 1. וַיְדַבֵּ֣ר יְהֹוָ֔ה אֶל־מֹשֶׁ֥ה וְאֶֽל־אַהֲרֹ֖ן לֵאמֹֽר׃

2. דַּבְּרוּ֙ אֶל־בְּנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֔ל

V. 54—57. זאת התורה וגו'. Die Ordnung, in welcher hier am Schlusse die Titel des נגעים-Gesetzes recapitulirt werden, dürfte sich also verstehen lassen: כל נגע צרעת und נתק bilden zwei Hauptkategorien, die zusammen alle נגעים-Erscheinungen umfassen. נגע צרעת ist eine positive farbige Veränderung an der Oberfläche von Gegenständen, sei es an der Haut des Menschen, an Gewandstoffen oder an den Mauern eines Hauses. נתק ist aber die einzige נגע-Erscheinung, die auch in ganz negativem Charakter: Enthaarung und fortschreitende Enthaarung, שער צהוב, פשיון und מוסגר und מוחלט wird. Siehe zu K. 13, 29. זאת התורה לכל נגע צרעת ולנתק ist somit generell und umfaßt alle נגעים-Erscheinungen, die positiven und die negativen. ולצרעת הבגד ולבית ולשאת וגו' zählt nun zurückschreitend die נגעים nach ihren verschiedenen Objekten auf, die auch die Verschiedenheit ihrer Erscheinungen und Behandlung bedingen: Gewand, Haus, Mensch, und zwar ist mit בגד begonnen und darauf folgt בית und אדם, obgleich der rückschreitende Ueberblick der Gesetzesverhandlungen בית, בגד und אדם hätte erwarten lassen, weil בגד die einfachste Behandlung fordert, — die טהרה tritt ohne צפרים u. s. w. wieder ein, — bei בית מנוגע sind schon צפרים u. s. w. vorgeschrieben, und טהרת מצורע fordert צפרים und קרבן. — ת"כ z. St. wird an dieser Zusammenfassung זאת התורה וגו' noch der Satz gelehrt, daß sämmtliche נגעים-Gesetze eine solche Einheit bilden, daß nur die volle Kunde des Ganzen zur Untersuchung eines einzelnen Falles befähigt: כהן שבקי בנגעים אבל לא בנתקים וכו' וכו' לא יראה את הנגעים עד שיהא בקי בהם ובשמותיהם.

Kap. 15. 2. בני ישראל מטמאין בזיבה ואין עכו"ם מטמאין בזיבה :דברו אל בני ישראל (Nidda 34, a.) — כי יהיה: מן הדיבור ואילך, auch für בני ישראל tritt טומאת זיבה erst für זב-Erscheinungen ein, die nach der Ertheilung des Gesetzes entstehen, ebenso wie die טומאת נגעים (ת"כ). מבשרו: ולא מחמת דבר אחר (ת"כ), oder wie es Kerithot 8, b. und sonst heißt: ולא מחמת אונסו, die זוב-Erscheinung ist nur dann die טומאה bringende, wenn sie aus einer lokalen organischen Störung des betreffenden Organes hervorgegangen, nicht aber wenn sie als secundäre Wirkung einer anderen Erkrankung, oder sonstiger körperlicher

Berechtigung seines privaten Daseins in ihr erhalten und behalten soll. Auf dem Boden des Gottsgesetzes, in א״י, sprechen נגע״ם daher die Verurtheilung dieses nackten, liebe-entblößten Rechts aus, und beginnen die Proclamirung dieser Verurtheilung eben in dem Momente, in welchem unter der Aegide eben dieses Gesetzes durch vereinzelnde Landes-parcellirung das Einzel-Recht seine Sanktion erhält. Wie bedeutsam sprechen sich da im Sinne der Weisen die einleitenden Sätze aus: כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם לאחזה ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר כנגע נראה לי בבית! „Von dem Momente an, in welchem ihr von dem Lande Besitz ergreift, das Ich euch gebe, sende ich Fingerzeige an Häuser eures Besitzes, daß der, der das Haus sich eignet, zum Priester kommen muß und sprechen: mir scheint's wie ein Gottesfinger am Hause"!!! —

Die verschiedenen Modalitäten des Verlaufes mit dem Wechsel des Bleibens, Verschwindens, Wachsens, der Wiederkehr und Nichtwiederkehr bis zum endlichen Niederreißen oder Reinerklären des Hauses, sind wie beim נגע des Menschen, ebensoviele erziehende Mahnungen, Warnungen, Erweiterungen und Besinnungsfristen an den Eigner des Hauses. Die selbst auf schwächster Stufe, כהה והלך לסוף הסגר א׳, statuirte קליפה hält die נגע-Warnung für alle Zukunft in bleibender Erinnerung, und die siebenmaligen Sprengungen des geschächteten Vogelblutes und des lebendigen Wassers an die Oberschwelle des Hauses mit dem lebendigen Vogel und dem Ceder-Ysop-Karmoisinwolle-Bunde, so wie das Hinaussenden des ungeschächteten Vogels in die freie Flur vor der Wiederhingebung des Hauses an ein berechtigtes Privat-Sein in Mitten des Gemeinwesens, spricht ebenso wie bei der Wiederzulassung des Menschen in die sociale Gemeinsamkeit die zu beherzigende Wahrheit als Vorbedingung künftigen ungestörten Bestandes aus, daß das nur um sich Selbst sich bewegende, nur für das eigene Ich strebende Selbstgefühl einen berechtigten Hebel nur für das organische Leben auf allen Stufen der Entwickelung in der vegetabilischen und animalischen Natur zu bilden habe, der Mensch aber sein socialberechtigtes Dasein eben nur mit der Selbstopferung beginne, er darin eben ewiges Leben gewinne, und nur wenn auch das Haus, diese Stätte des privaten Seins, das sittliche Ideal selbstloser Pflichthingebung mit nimmer erschlaffender Energie anstrebte, dann, und nur dann die Mauern ein „Dach" tragen können, dann das in vier Mauern sich abgrenzende häusliche Leben des Schutzes von Oben gewärtig sein und bleiben könne. (Vgl. מזוזה ומשקוף beim פסח, 2. B. M. S. 118.).

Durch טומאה מגע ומשא וביאה des בית המנוגע, ja, eines durch אבן המנוגע zu meidenden מקום טמא außerhalb aller Städtegemeinsamkeit wird das נגע an einem Hause zur ernsten bleibenden Warnung vor gleicher unsocialer Verirrung für jeden Genossen der jüdischen Volksgesammtheit auf dem Boden des Gottesgesetzes. —

Daß das bloße Betreten eines solchen Hauses nur den Menschen ohne בגדים שעליו, das Verweilen, שהה בכדי אכילת פרס, auch seine Kleidung mit טמא werden läßt, giebt dem Betreten den Begriff des bloßen „in Berührung-Kommens," dem Verweilen jedoch den Begriff der „Thätigkeit," der Theilnehmung mit der ganzen Persönlichkeit, ähnlich wie מגע נבלה und משא נבלה, siehe S. 271. und verhält sich im Sinne des נגעים-Begriffs wie ישיבה במושב לצים zu עמידה בדרך חטאים Ps. 1, 1.

הסגר שני, siehe zu V. 43.) und wird durch גזרה שוה: וישב הכהן (V. 39.) ובא הכהן (V. 44.) זו היא שיבה זו היא ביאה, die gleiche Bestimmung gelehrt: מה שיבה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע אף ביאה זו חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, daß ebenso wie das oben וישב הכהן וגו' besprochene פשיון nach dem ersten הסגר: חליצה u. s. w. fordert, ebenso das hierdurch ובא הכהן וגו' angedeutete פשיון nach dem zweiten הסגר die gleiche Behandlung fordere (ת"כ). Im Sinne dieser Halacha wäre dann der Satz: ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע בבית als Parenthese also zu fassen: — („und ebenso wenn erst jetzt bei dem zweiten Kommen der Priester sieht daß der נגע im Hause gewachsen ist") — d. h. so tritt auch die V. 40—43. vorgeschriebene Procedur ein. Auf diesen hermeneutischen Fall, daß eine גזרה שוה nicht blos aus zwei identischen, שיבה שיבה, sondern auch aus dem Sinne nach gleichen Ausdrücken, שיבה und ביאה, gebildet wird, wird Joma 2, b. und sonst sehr häufig als Beispiel für eine solche Erweiterung des Begriffs גזרה שוה hingewiesen. — Ebenso ist V. 48. durch die Wahl des Ausdrucks לא פשה statt לא פרח und durch die Wiederholung ואם בא יבא die Modalität עומד לאחר שתי ביאות, d. h. עומד בראשון ובשני angedeutet, und sind auch die Bestimmungen dieser Halacha durch Analogien mit נגעי בגדים getragen.

Daß נגעי בתים ebenso wie נגעי אדם ובגדים nicht das Mindeste von sanitärer Schutzmaßregel, sondern ausschließlich die Bedeutung mahnender und warnender Fingerzeige göttlichen Unwillens über sittliche Verirrungen haben, dafür sprechen außer den Eigenthümlichkeiten, die sie mit jenen theilen, auch noch charakteristische Bestimmungen die ihnen besonders zukommen. So vor Allem die Eigenthümlichkeit, daß sie nur in ארץ ישראל, und zwar nur dann Bedeutung haben, wenn die Vertheilung des Landes bis zum Einzelbesitz vollzogen ist, ja, daß sie nur an solchen Gebäuden Beachtung fordern, die in deutlich präcisirtem Privateigenthum stehen. Entschieden spricht diese Bestimmung aus, daß der נגע nicht dem Gebäude an sich, sondern der Persönlichkeit des Besitzers gilt, gleichsam an ihn adressirt ist. Es ist nicht das Haus, sondern die „Häuslichkeit," der durch das Haus repräsentirte Kreis eines der Gesammtheit gegenüber sich individualisirenden Menschenlebens, durch den נגע getroffen. Darum ist's auch nur ein נגע an den Wänden, בקירות הבית, den eigentlich „abschließenden" Elementen des Hauses, und zwar nur an dem eigentlichen Körper, dem Stein- Holz- und Anwurf-Gemäuer, des Hauses, und nur an einem Hause von normaler Construktion und Bauart im Viereck, und weder an Bausteinen, noch Marmor. Alles dies um der jedem Symbole wünschenswerthen präcisirenden Deutlichkeit willen, den aufmerkenden Gedanken von jedem Nebenumstande ab, und auf den einzigen Kernbegriff, hier: das „Haus als Stätte menschlicher Häuslichkeit" hinzulenken.

Unter den socialen Verirrungen, die überhaupt נגעים als Anzeichen göttlichen Unwillens provociren, nennen die Weisen ganz besonders Eine, auf welche נגעי בתים zunächst gerichtet sind. Es ist dies: der der nebenbrüderlichen Dienstgefälligkeit sich verschließende Egoismus, אשר לו הבית, שמיחד ביתו לו, die ihr Haus nur für sich abschließende Selbstsucht, jene מדת סדום, jenes sodomitische Prinzip, das, mißbräuchlich die Schärfe des Rechts vorkehrend, spricht: שלי שלי שלך שלך, das Meine mir, das Deine dir, und vergißt, daß zu dem scheidenden Recht die bindende Liebespflicht, zu צדק: צדקה hinzukommen muß, wenn die Gesellschaft eine jüdische Volksgesellschaft vor Gott werden und jedes Haus die

Felde hin fliegen, vollzieht so Sühne über das Haus und es ist rein.

מִחוּץ לָעִיר אֶל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה וְכִפֶּר עַל־הַבַּיִת וְטָהֵר׃

הבית וגו׳, durch דם צפור u. s. w. kommt die zu beherzigende Wahrheit zum Ausdruck, die fortan das Haus von Verirrung frei bleiben läßt, ושלח וגו׳ וכפר וגו׳ das Fortschicken des unsocialen Vogels aus dem Stadtbereich in die Flurfreiheit läßt über die unsociale Vergangenheit des Hauses die „Decke" fallen und giebt es der Möglichkeit einer reinen Zukunft wieder hin.

Vergegenwärtigen wir uns die hier von V. 37—53. gegebenen Bestimmungen, so bespricht der Wortlaut des Textes zunächst nur Einen Verlauf der נגעי בתים, den nämlich, wenn nach dem ersten הסגר das נגע gewachsen, פשיון לאחר הסגר ראשון (V. 39.) und nach חליצה קיצה וטיחה הסגר שני (V. 40—42.) entweder das נגע wieder erschienen, חזר (V. 43.), welches נתיצה (V. 45.), nach sich zieht, oder nicht wieder erschienen לא חזר (V. 48.), welches die Reinerklärung und צפרים (V. 49, f.) zu Folge hat. Allein eben durch dieses Eine im Texte besprochene Problem sind ja zugleich eine ganze Reihe anderer Eventualitäten gegeben. Statt פשיון kann der נגע unverändert, עמד, geblieben sein, er kann statt fortzuschreiten sich zurückgebildet: כהה, zu einer מראה כשרה sich abgeblaßt haben, oder: הלך לו, ganz verschwunden, oder, was dasselbe ist, פחות מכשיעור, kleiner als zwei גריסין geworden sein. Dies gäbe schon vier Modalitäten: פשה, עמד, כהה, הלך und es können diese Modalitäten nach הסגר ראשון, oder nach הסגר שני eintreten, somit: acht, dazu kommen die beiden im Texte besprochenen חזר oder לא חזר nach חליצה וטיחה, also zusammen: zehn Modalitäten, deren gesetzliche Behandlung die Halacha in zehn Problemen bestimmt: עשרה בתים הן הכהה בראשון (1) והולך לו (2) קולפו והוא טהור, והכהה בשני (3) והולך לו (4) קולפו והוא טעון צפרים, והפושה בראשון חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע חזר (5) נותץ, לא חזר (6) טעון צפרים, עמד בראשון ופשה בשני חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע חזר (7) נותץ, לא חזר (8) טעון צפרים, עמד בזה ובזה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע חזר (9) נותץ לא חזר (10) טעון צפרים (ת״כ. Negaim 13, 1.) Wir merken: erstes הסגר: כהה או הלך לאחר הסגר ראשון קולף וטהור, עמד מסגיר פשה חולץ ומסגיר. — Zweites הסגר: כהה או הלך לאחר הסגר ב׳ קולף וטהור וטעון צפרים, עמד או פשה חולץ ומסגיר. Es unterscheidet sich also הסגר א׳ vom הסגר ב׳ darin, daß wenn der נגע nach dem ersten הסגר verblaßt oder geschwunden ist, die Stelle nur abgeschabt und damit rein wird ohne צפרים, nach dem zweiten הסגר jedoch צפרים fordert, daß ferner ein nach dem ersten הסגר unverändert gebliebener נגע nochmals מוסגר wird ohne חליצה, und חליצה nur nach פשיון eintritt, nach dem zweiten הסגר jedoch עמד ebenso wie פשה: חליצה fordert. נתיצה, Einreißen des Hauses, tritt nur bei Wiedererscheinen, חזר, nach חליצה ein.

Diese Bestimmungen der Halacha haben ihre Andeutungen im Texte, an denen sie festgehalten werden. So ist V. 44. das vom Zusammenhange geforderte פרח durch פשה ausgedrückt, das ja im eigentlichen Sinne nur nach הסגר ohne חליצה seine Bedeutung hat, um eben hier auch den Fall פשה לאחר הסגר שני d. h. שבא בסוף שבוע ראשון ומצאו עומד ובא בסוף שבוע שני ומצאו פשה anzudeuten, (spricht ja dies ובא הכהן nach einem

48. Kommt aber der Priester wieder und sieht, und siehe der Schaden ist im Hause nicht weiter gewachsen nachdem das Haus wieder bekleidet worden: so hat er das Haus für rein zu erklären, denn der Schaden ist geheilt.

48. וְאִם־בֹּא יָבֹא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה לֹא־פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבַּיִת אַחֲרֵי הִטֹּחַ אֶת־הַבָּיִת וְטִהַר הַכֹּהֵן אֶת־הַבַּיִת כִּי נִרְפָּא הַנָּגַע׃

49. Um das Haus zu entsündigen nimmt er zwei Vögel und ein Cedernscheit, kamoisinrothe Wolle und Ysop,

49. וְלָקַח לְחַטֵּא אֶת־הַבַּיִת שְׁתֵּי צִפֳּרִים וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב׃

50. schlachtet den Einen Vogel in ein irdenes Gefäß hin über lebendiges Wasser,

50. וְשָׁחַט אֶת־הַצִּפֹּר הָאֶחָת אֶל־כְּלִי־חֶרֶשׂ עַל־מַיִם חַיִּים׃

51. nimmt sodann das Cedernscheit, das Ysop und die karmoisinrothe Wolle und den lebendigen Vogel, betunkt sie in das Blut des geschlachteten Vogels und in das lebendige Wasser, und sprengt siebenmal zum Hause hin.

51. וְלָקַח אֶת־עֵץ־הָאֶרֶז וְאֶת־הָאֵזֹב וְאֵת ׀ שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה וְטָבַל אֹתָם בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחוּטָה וּבַמַּיִם הַחַיִּים וְהִזָּה אֶל־הַבַּיִת שֶׁבַע פְּעָמִים׃

52. Er entsündigt das Haus mit dem Blute des Vogels und mit dem lebendigen Wasser, und mit dem lebendigen Vogel, dem Cedernscheit, dem Ysop und der karmoisinrothe Wolle,

52. וְחִטֵּא אֶת־הַבַּיִת בְּדַם הַצִּפּוֹר וּבַמַּיִם הַחַיִּים וּבַצִּפֹּר הַחַיָּה וּבְעֵץ הָאֶרֶז וּבָאֵזֹב וּבִשְׁנִי הַתּוֹלָעַת׃

53. und läßt den lebendigen Vogel außerhalb der Stadt hinaus zum freien

53. וְשִׁלַּח אֶת־הַצִּפֹּר הַחַיָּה אֶל־

Ansicht folgt רמב"ם und רשב"א, ר' שמעון zufolge wäre es ein Quantum von ד' ביצים, und diese Ansicht adoptirt רש"י und תוספ'. Diesem Letzteren entspricht auch der allgemeine Satz טומאת אוכלין בכביצה. Siehe ב"י zu Tur O. Ch. 612.

V. 48. ואם בא יבא וגו'. Siehe unten.

V. 52. 53. Das Verfahren mit den צפרים u. s. w. beim בית המנוגע ist ganz dasselbe wie beim מצורע, nur daß beim Menschen die הזיות auf die äußere Hand, beim Hause zur äußeren Oberschwelle hin, על השקוף שבבית מבחוץ geschieht (Negaim 14, 1.). Beim Hause wird als Zweck dieser Handlungen וחטא את הבית, וכפר על הבית, bezeichnet, bei ihm ist die „Entsündigung und Sühne," die Beseitigung der Vergangenheit und die Wiedereröffnung einer neuen reinen Zukunft mit צפרים u. s. w. vollendet, während beim Menschen diese Vollendung an קרבנות, אשם חטאת ועולה, geknüpft ist. — וחטא את

45. Er reißt das Haus nieder, seine Steine, sein Holz, und alle Erde des Hauses, und bringt es außerhalb der Stadt hinaus an einen unreinen Ort.

46. Wer in das Haus kommt während aller der Tage, die er es unter Verschluß erklärt hat, soll unrein sein bis Abend.

47. Wer aber in dem Hause sich niedergelegt, hat seine Kleider zu waschen, auch wer in dem Hause speist, hat seine Kleider zu waschen.

45. וְנָתַץ אֶת־הַבַּיִת אֶת־אֲבָנָיו וְאֶת־עֵצָיו וְאֵת כָּל־עֲפַר הַבָּיִת וְהוֹצִיא אֶל־מִחוּץ לָעִיר אֶל־מָקוֹם טָמֵא:

46. וְהַבָּא אֶל־הַבַּיִת כָּל־יְמֵי הִסְגִּיר אֹתוֹ יִטְמָא עַד־הָעָרֶב:

47. וְהַשֹּׁכֵב בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת־בְּגָדָיו וְהָאֹכֵל בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת־בְּגָדָיו:

---

ohne Betretung des Hauses dem Berührenden טומאה, beim בית מוחלט auch die Berührung der Wände von Außen Es ist jedoch die Auffassung dieser Unterscheidung nicht sicher. Siehe הוספ' das. und zu מ"לם ט"צ הל' 16, 3.

V. 45. ונתץ את הבית את אבניו וגו'. Obgleich die חליצה der Nachbar mit zu tragen hat, so bleibt die נתיצה doch nur auf das בית המנוגע beschränkt. Ebenso ist bei einem zweistöckigen Hause, בית ועליה על גביו, nur der vom נגע betroffenen Stock einzureißen (Negaim 13, 2, 3.).

V. 46. 47. כל ימי הסגיר אתו, geschweige denn בימי חלוטו — השכב וגו' והאכל וגו'. Beides zusammen ist nur Ausdruck für: Aufenthalt im Allgemeinen. הבא אל הבית ist nur das momentane Betreten; sobald man mit ראשו ורבו in das בית המנוגע gekommen, ist man טמא bis Abend, ist aber nicht מטמא בגדים שעליו. Wohl aber werden ebenso wie der Mensch בגדים und כלים, die selbständig, (d. h. mit denen nicht ein Mensch bekleidet ist) in ein בית המנוגע kommen, sofort טמא und nur als Bekleidung des Menschen bleiben sie bei bloß momentanem Betreten rein. Hält jedoch der Mensch im בית המנוגע sich auf, so werden auch die בגדים שעליו tome, יכבס בגדיו. Das Minimalzeitmaaß für den Begriff eines Aufenthaltes ist hier durch והאוכל בבית gegeben. Dieses Zeitmaaß wird Negaim 13, 9. bestimmt: שישהא כדי אכילת פרס פת חטין ולא פת שעורין מיסב ואוכלן בלפתן d. h. eine solche Zeit, die erforderlich ist um einen halben Laib (פרס: brechen, theilen) Weizenbrod, in gewöhnlicher Tischlage mit Zukost, zu essen. Eruwin 72, b. reicht das ganze Laib für מזון שתי סעודות, für zweimalige Sättigung hin; פרס, die Hälfte, ist somit das Normalmaß einer סעודה, Einer אכילה unseres Textes, das eben durch Zusammenstellung mit שכיבה über ein flüchtiges Essen hinausgeht, und eine Mahlzeithalten, Speisen bezeichnet. Und wiederum wird durch die Zusammenstellung der שכיבה mit אכילה dessen Begriff zu dem des Aufenthaltes überhaupt generalisirt und nur auf שיעור זמן אכילה אחת beschränkt. Ueber die Größe dieses אכילת פרס differiren Eruwin 83, a. die Ansichten. Nach ר' יוחנן בן ברוקה entspräche es dem Quantum von ג' ביצים und dieser

42. Sie nehmen sodann andere Steine und bringen sie hin an die Stelle der Steine, und andere Erde nimmt er und bekleidet damit das Haus.

43. Kehrt der Schaden wieder zurück und bricht im Hause aus nachdem er die Steine hinausgenommen und nachdem das Haus abgeschabt und nachdem es wieder bekleidet worden,

44. und es kommt der Priester und er sieht, und siehe, der Schaden ist weiter gewachsen im Hause: so ist dies ein verderblicher Schaden im Hause, unrein ist es.

42. וְלָקְחוּ אֲבָנִים אֲחֵרוֹת וְהֵבִיאוּ אֶל־תַּחַת הָאֲבָנִים וְעָפָר אַחֵר יִקַּח וְטָח אֶת־הַבָּיִת׃

43. וְאִם־יָשׁוּב הַנֶּגַע וּפָרַח בַּבַּיִת אַחַר חִלֵּץ אֶת־הָאֲבָנִים וְאַחֲרֵי הִקְצוֹת אֶת־הַבַּיִת וְאַחֲרֵי הִטּוֹחַ׃

44. וּבָא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בַּבָּיִת צָרַעַת מַמְאֶרֶת הִוא בַּבַּיִת טָמֵא הוּא׃

---

wovon das gewöhnliche קָצֶה, das Ende, lautverwandt mit beiden: גֶּזַע, der abgehauene Stamm. Die Grundbedeutung ist sicher: Theilen, Trennen, Abschneiden. Hier: Abschaben. Vielleicht differiren קצע und קצה also, daß קצע nur von dem Gegenstande gebraucht wird, von dem Etwas abgenommen worden, ואת הבית יקצִיע, so ja auch das verwandte גזע; קצה aber von Beiden. Daher denn auch מקצוע, wahrscheinlich: Hobel. Wessely entnimmt aus מקצעת המשכן 2. B. M. 26, 23. die Bedeutung eines winkelrechten Abschabens. — סביב: ringsum den נגע (ת״כ).

V. 42. ולקחו וגו׳ ועפר אחר יקח וטח וגו׳, an dem Ausnehmen der Steine und deren Ersatz durch andere hat sich der Nachbar mitzubetheiligen, der neue Ueberwurf fällt dem Eigenthümer des בית המנוגע allein zur Last (ת״כ und Negaim 12, 6.)

V. 43. ואם ישוב: erst nach wiederholtem siebentägigen הסגר wie ושב הכהן ביום השביעי V. 39. (ת״כ). — הקצות: eine unregelmäßige Form. Vom נפעל müßte es: הִקָּצוֹת, vom הפעיל: הַקְצוֹת heißen.

V. 44. ובא הכהן וראה והנה פשה וגו׳. An dem gleichen Ausdruck צרעת ממארת hier und bei בגדים K. 13, 51, 52. wird in ת״כ, die Halacha festgehalten, daß ebenso wie bei בגדים die bloße, unvergrößerte Wiederkehr des נגע, החוזר אע״פ שאינו פושה, das. V. 57. das Verbrennen des Kleides fordert, ebenso hier beim Hause das bloße Wiedererscheinen des נגע nach חולץ וקוצה וטח selbst ohne פשיון die נתיצה des Hauses veranlaßt. In dem Zusammenhange mit dem Vorigen wäre somit dies פשה als gleichbedeutend mit den im V. 43. stehenden ופרח zu fassen, und dürfte nach Wessely die Wiederkehr des נגע auf jedenfalls anderen Steinen, da die alten entfernt sind, füglich auch als ein פשיון sich begreifen lassen. Siehe jedoch unten. — טמא הוא, obgleich es auch als מוסגר bereits טמא war, so wird dessen טומאה doch jetzt als מוחלט gesteigert: בית המוסגר מטמא מתוכו מוחלט מתוכו ומאחוריו וזה וזה מטמאין בביאה (Negaim 13, 4.) Nach unserer Lesart in רש״י Jebamoth 103, b. brächte die Berührung der Wände eines בית מוסגר von Innen

38. so geht der Priester aus dem Hause hinaus hin zu dem Eingang des Hauses und erklärt das Haus unter Verschluß auf sieben Tage.

38. וְיָצָא הַכֹּהֵן מִן־הַבַּיִת אֶל־פֶּתַח הַבָּיִת וְהִסְגִּיר אֶת־הַבַּיִת שִׁבְעַת יָמִים׃

39. Kehrt der Priester am siebten Tage zurück und sieht, und siehe, der Schaden hat sich an den Wänden des Hauses ausgebreitet,

39. וְשָׁב הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבָּיִת׃

40. so befiehlt der Priester, daß sie die Steine, an welchen der Schaden sich befindet, herausnehmen und sie außerhalb der Stadt hinaus an einen unreinen Ort hinwerfen.

40. וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְחִלְּצוּ אֶת־הָאֲבָנִים אֲשֶׁר בָּהֵן הַנָּגַע וְהִשְׁלִיכוּ אֶתְהֶן אֶל־מִחוּץ לָעִיר אֶל־מָקוֹם טָמֵא׃

41. Das Haus aber läßt er von innen rings herum abschaben, und die Erde, die sie abgeschabt, schütten sie außerhalb der Stadt hin an einen unreinen Ort.

41. וְאֶת־הַבַּיִת יַקְצִעַ מִבַּיִת סָבִיב וְשָׁפְכוּ אֶת־הֶעָפָר אֲשֶׁר הִקְצוּ אֶל־מִחוּץ לָעִיר אֶל־מָקוֹם טָמֵא׃

V. 38. ויצא וגו' והסגיר וגו'. ויצא: er soll das Haus verlassen vor der טמא=Erklärung, doch nur אל פתח הבית, bis außerhalb der Thürschwelle, עומד בצד המשקוף ומסגיר (ת"כ). — Chulin 10, b. wird hierin eine gesetzliche Thatsache erkannt, die auf dem Grundsatz: אוקי מלתא אחזקיה, beruht, daß nämlich der einmal wahrgenommene Zustand eines Gegenstandes die gesetzliche Präsumtion der Fortdauer desselben bis zur Wahrnehmung des Gegentheils begründet. So spricht hier der Priester seine Erklärung außerhalb des Hauses in der Voraussetzung aus, daß der נגע, den er ja möglicher Weise von seinem gegenwärtigen Standpunkte aus nicht mehr im Auge haben kann, noch unverändert den wahrgenommenen טומאה=Charakter habe.

והסגיר את הבית, es ist nicht ganz klar was unter diesem, (wie überhaupt unter dem bei מצורע vorkommenden) הסגר zu verstehen sei, ob wirklicher Verschluß, oder bloß Isolirungs=Erklärung. Siehe מ"ל"מ zu הל' ט"צ 14, 5. Siehe Oben zu K. 13, 4.

V. 40. וצוה הכהן וחלצו: וחלצו, an diesem Plural lehrt die Halacha den Satz, daß, wenn die Mauer zwei Häuser scheidet, der Nachbar sich mit an dieser חליצה zu betheiligen habe, מכאן אמרו אוי לרשע אוי לשכנו (Negaim 12, 6.). — אל מקום טמא der Ort wird dadurch טמא, indem die Steine מטמאין במגע ובמשא ובביאה (Negaim 13, 2.). אתהן אל מחוץ לעיר: nicht wie אדם nur aus מוקפות חומה, sondern aus jeder Stadt (ת"כ). Vgl. בגדים S. 307.).

V. 41. ואת הבית וגו'. יקצע Wurzel קצע, ebenso das folgende הקצו, Wurzel קצה,

36. Und es befiehlt der Priester, daß sie das Haus bevor der Priester den Schaden zu sehen kommt räumen, damit nicht Alles was im Hause ist unrein werde, und nachher komme der Priester das Haus zu untersuchen.

36. וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת־הַבַּיִת
בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת־
הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל־אֲשֶׁר בַּבָּיִת
וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת־
הַבָּיִת׃

37. Sieht er den Schaden, und siehe der Schaden ist an den Wänden des Hauses, dunkelgrüne oder dunkelrothe Tiefflecken, und deren Schein ist tiefer als die Wand,

37. וְרָאָה אֶת־הַנֶּגַע וְהִנֵּה הַנֶּגַע
בְּקִירֹת הַבַּיִת שְׁקַעֲרוּרֹת יְרַקְרַקֹּת
אוֹ אֲדַמְדַּמֹּת וּמַרְאֵיהֶן שָׁפָל מִן־
הַקִּיר׃

(ת"כ). Der נגע muß bei gewöhnlichem Tageslicht in die Augen fallen. In einem Winkel, wo er nur mit künstlichem Lichte, oder durch Einbruch einer Lichtöffnung sichtbar wird, ist es kein נגע. Ueberhaupt sind beim Hause נגעים בבית הסתרים, z. B. in der Mauer unter einer Bretterverkleidung, oder unter Tapeten, ebenso wie beim Menschen nicht מטמא (תוספתא citirt im ר"ש Negaim 13, 1.)

V. 36. וצוה וגו' ופנו וגו'. Siehe S. 313. ולא יטמא כל אשר בבית, es ist zweifelhaft ob auch Dinge, die sonst nicht מקבל טומאה sind, z. B. חבילי עצים וחבילי קנים, im בית המנוגע tome werden. (Siehe מ'ל'מ, ט"צ 14, 4.).

לראות את הבית, nicht את הנגע, es ist nämlich auch die Beschaffenheit des Hauses zu untersuchen. Nicht jedes Haus ist für טומאת נגעים geeignet, es ist dabei die Form und die Bauart zu beachten. Es muß quadrat, fest auf dem Erdboden, מחובר בארץ, aus Steinen, (nicht aus Ziegeln und nicht aus Marmor), Holz und עפר, (nach ת"כ nicht Kalk u. s. w., sondern natürlich zum Bauspeis und Anwurf geeignete Erde, ק"א) gebaut sein, (Negaim 12, 1.), wie dies die Angaben unseres Textes voraussetzen.

V. 37. וראה את הנגע והנה הנגע: durch diese Wiederholung ist für נגעי בתים die doppelte Größe eines נגע: zwei גריסים als erforderlich angedeutet (ת"כ). — שקערורות: שוקעות במראיהן, tiefer scheinend (ת"כ). Wir glauben, daß der Begriff „Schein“ nicht bereits im Worte שקערורות liegt. Dieser Begriff, daß nur der Farbenschein tiefer ist, als die Farbe der Wand, (siehe K. 13, 2. 3. 20.), nicht aber die Stellen selbst eine Vertiefung bilden, ist erst durch den Schlußsatz ומראיהן שפל מן הקיר präcisirt, wie ja auch ת"כ erläutert: מראיהם שפל מן הקיר ולא ממשן. (Vergl. K. 13, 3.) Das Wort שקערורות dürfte eben nur: Vertiefung bedeuten. Wir glauben nämlich, daß die Wurzel קער sei, wie שלהבה von להב. קער aber, wovon קערה, bezeichnet offenbar: Vertiefung. (Vergl. die Lautverwandtschaft mit יאר, יער 1. B. M. 41, 1.) — ירקרק: ירוק שבירוקים, אדמדם אדום שבאדומים (ת"כ).

32. זֹאת תּוֹרַת אֲשֶׁר־בּוֹ נֶגַע צָרָעַת
אֲשֶׁר לֹא־תַשִּׂיג יָדוֹ בְּטָהֳרָתוֹ׃ פ
רביעי (ששי) 33. וַיְדַבֵּר יְהוָֹה אֶל־
מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר׃
34. כִּי תָבֹאוּ אֶל־אֶרֶץ כְּנַעַן
אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי
נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם׃
35. וּבָא אֲשֶׁר־לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד
לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת׃

32. Das ist die Lehre Dessen, an welchem ein Aussatzschaden ist, dessen Vermögen nicht ausreicht in seiner Reinigung.

33. Gott sprach zu Mosche und zu Aharon:

34. Wenn ihr in das Land Kenaan, das Ich euch zum Besitze gebe, kommt, und ich einen Aussatz-Schaden an einem Hause des Landes eures Besitzthums entstehen lasse:

35. so kommt Der, dem das Haus eignet, und berichtet dem Priester: als ob ein Schaden am Hause sei, scheint mir.

V. 34. 35. כי תבאו וגו׳. נגעי בתים finden nur in א״י statt, (— darum werden sie auch wohl in ganz besonderem Abschnitt verhandelt —) und zwar nur nachdem es vollständig bis in den Einzelbesitz vertheilt worden, so daß כל אחד מכיר את שלו, jedes Haus seinen bestimmten Eigenthümer erhalten hat, es muß אחוזה geworden sein, und אשר לו הבית: מי שמיוחד לו (Joma 12, a.). בית השותפים ist מיטמא בנגעים, es hat, wenn gleich mehrere, doch bestimmte Eigenthümer. בית הכנסת ist nur מיטמא בנגעים wenn יש בה בית דירה לחזן הכנסת, wenn darin der Inspektor des בי״הכ eine Wohnung hat. Dagegen ist ירושלים nicht מיטמאה בנגעים. Jerusalem ist ungetheiltes Nationaleigenthum geblieben, לא נתחלקה לשבטים, so daß אין משכירין בתים בירושלים לפי שאינן שלהן, so daß den nach Jerusalem Hinaufwandernden unentgeltlich Wohnung gewährt werden mußte; es durften die Hausbesitzer keine Miethe beziehen, weil sie selbst nicht volle Eigenthümer ihrer Häuser waren (Joma 12, a.)

Häuser sind auch nur מיטמא בנגעים wenn sie אחוזתכם, jüdisches Eigenthum sind, בתי נכרים nicht. הליקח בתים מן הנכרים יראו בתחלה (Negaim 12, 1.) wie נגעי בגדים, siehe (K. 13, 47. und S. 320.)

ובא אשר לו הבית, Joma 11, b. wird hierin noch die Andeutung der socialen Verirrung gefunden, die im נגע die Ankündigung des göttlichen Unwillens an den Hausbesitzer hervorgerufen: אשר לו הבית, heißt es das. מי שמייחד ביתו לו שאינו רוצה להשאיל כליו ואומר שאין לו הב״ה מפרסמו כשמפנה את ביתו, er betrachtet die Bestimmung seines Hauses nur für sich, verleiht nichts von dem Seinigen, sagt er habe das Erbetene nicht; dessen mit Lüge sich schirmenden Geiz deckt Gott auf indem er sein Haus ausräumt. כנגע נראה לי בבית: אפי׳ ת״ח ויודע שהוא נגע ודאי לא יגזור ויאמר נגע נראה לי בבית אלא: כנגע נראה לי בבית: (Negaim 12, 5.), es wird dies als Anstandslehre der Bescheidenheit begriffen (רא״מ).

נראה לי: ולא לאורי מיכן אמרו בית אפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן עַל־תְּנוּךְ אֹזֶן־הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית׃

26. וּמִן־הַשֶּׁמֶן יִצֹק הַכֹּהֵן עַל־כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית׃

27. וְהִזָּה הַכֹּהֵן בְּאֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן־הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל־כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי יְהוָה׃

28. וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן־הַשֶּׁמֶן ׀ אֲשֶׁר עַל־כַּפּוֹ עַל־תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל־מְקוֹם דַּם הָאָשָׁם׃

29. וְהַנּוֹתָר מִן־הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל־כַּף הַכֹּהֵן יִתֵּן עַל־רֹאשׁ הַמִּטַּהֵר לְכַפֵּר עָלָיו לִפְנֵי יְהוָה׃

30. וְעָשָׂה אֶת־הָאֶחָד מִן־הַתֹּרִים אוֹ מִן־בְּנֵי הַיּוֹנָה מֵאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ׃

31. אֵת אֲשֶׁר־תַּשִּׂיג יָדוֹ אֶת־הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת־הָאֶחָד עֹלָה עַל־הַמִּנְחָה וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַמִּטַּהֵר לִפְנֵי יְהוָה׃

Priester von dem Blute des Schuldopfers und giebt auf den Knorpel des rechten Ohrs des sich Reinigenden und auf den Daumen seiner rechten Hand und auf den Daumen seines rechten Fußes.

26. Von dem Oele soll der Priester auf die innere linke Hand des Priesters gießen,

27. es sprengt der Priester mit seinem rechten Zeigefinger von dem Oele, das sich auf seiner innern linken Hand befindet, sieben Mal vor Gott,

28. es giebt der Priester von dem Oele, das sich auf seiner innern Hand befindet, an den Knorpel des rechten Ohrs des sich Reinigenden und auf den Daumen seiner rechten Hand und auf den Daumen seines rechten Fußes auf die Stelle des Blutes des Schuldopfers,

29. und was von dem Oele, das sich auf der innern Hand des Priesters befindet, übrig ist, soll er auf den Kopf des sich Reinigenden geben, Sühne für ihn vor Gott zu erwirken.

30. Er vollzieht dann die Eine von den Turteltauben, oder von den jungen Tauben, von Dem wozu sein Vermögen reicht,

31. Das, wozu sein Vermögen reicht, die Eine als Entsündigungsopfer und die Eine als Emporopfer sammt der Huldigungsgabe; und es erwirkt der Priester für den sich Reinigenden Sühne vor Gott.

---

auch das אשם ולוג שמן für מצורע עני ועשיר gleich, so ist doch das חטאת und עולה der allgemeinen Lebensweihe für den עני wie beim קרבן עולה ויורד ein חטאת עוף und ein עולת עוף. Siehe zu K. 1, 14, f. 5, 7, f.

das Emporopfer und die Huldigungsgabe auf den Altar hin; der Priester erwirkt Sühne für ihn und er wird rein.

21. Und wenn er arm ist, so daß sein Vermögen nicht hinreicht, so nimmt er ein Schaaf als Schuldopfer zur Wende für ihn Sühne zu erwirken, und ein Zehntel feines Mehl mit Oel durchgerührt zu einer Huldigungsgabe, und ein Log Oel.

22. Ferner zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, wozu sein Vermögen ausreicht; die Eine werde ein Entsündigungsopfer, die Andere ein Emporopfer.

23. Er bringt sie am achten Tage zu seiner Reinigung zum Priester, hin zu dem Eingang zum Zusammenkunftbestimmungszelt vor Gott.

24. Der Priester nimmt das Schaaf des Schuldopfers und das Log Oel, und es wendet der Priester sie eine Wende vor Gott,

25. schlachtet das Schaaf des Schuldopfers, und es nimmt der

וְאֶת־הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר׃ ס

שלישי (חמישי) 21. וְאִם־דַּל הוּא וְאֵין יָדוֹ מַשֶּׂגֶת וְלָקַח כֶּבֶשׂ אֶחָד אָשָׁם לִתְנוּפָה לְכַפֵּר עָלָיו וְעִשָּׂרוֹן סֹלֶת אֶחָד בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן לְמִנְחָה וְלֹג שָׁמֶן׃

22. וּשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ וְהָיָה אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה׃

23. וְהֵבִיא אֹתָם בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי לְטָהֳרָתוֹ אֶל־הַכֹּהֵן אֶל־פֶּתַח אֹהֶל־מוֹעֵד לִפְנֵי יְהוָה׃

24. וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת־כֶּבֶשׂ הָאָשָׁם וְאֶת־לֹג הַשָּׁמֶן וְהֵנִיף אֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה׃

25. וְשָׁחַט אֶת־כֶּבֶשׂ הָאָשָׁם

---

geforderten Gewissenhaftigkeit und Hingebung würden nie und nimmer etwa nur als von allem Anderen entkleidetes Bruchstück eines sogenannten Judenthums, ihre welthistorischen Triumphe feiern. Das אשם מצורע muß seinen Halt in חטאת und עולה gewinnen, es muß im חטאת die sittliche Unfreiheit, טומאתו, im Ganzen abgelobt, es muß im עולה die sittlich freie Hingebung an alles gottgewiesene Gute angelobt werden, וטהר, auf daß er rein werde und rein bleibe und ihn nie wieder ein Fingerzeig des göttlichen Unwillens als מנוגע aus dem Kreise des um das Gottesheiligthum des Gesetzes sich verwirklichenden jüdischen Lebens zu bannen haben möge.

V. 21—31. ואם דל הוא וגו'. Für den Unvermögenden bleibt gleichwohl das אשם ganz dasselbe. Für Arm und Reich bleibt die sociale Pflicht der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit gleich, und keinen Einfluß hat die Schicksalsstellung auf die Beurtheilung der socialen Verirrungen, deren Sühne das אשם מצורע bestimmt ist. Nur der Lebenstenor im Ganzen ist in der Höhe und Niedere des Geschickes ein anderer, und es sind andere Seiten der sittlichen Kraft, die sich hier und dort zu erproben haben. Ist daher

הַכֹּהֵ֖ן יִתֵּ֣ן עַל־רֹ֣אשׁ הַמִּטַּהֵ֑ר וְכִפֶּ֥ר
עָלָ֛יו הַכֹּהֵ֖ן לִפְנֵ֥י יְהֹוָֽה׃
19. וְעָשָׂ֤ה הַכֹּהֵן֙ אֶת־הַֽחַטָּ֔את
וְכִפֶּ֕ר עַל־הַמִּטַּהֵ֖ר מִטֻּמְאָת֑וֹ וְאַחַ֖ר
יִשְׁחַ֥ט אֶת־הָעֹלָֽה׃
20. וְהֶעֱלָ֧ה הַכֹּהֵ֛ן אֶת־הָעֹלָ֥ה

soll er auf den Kopf des sich Reinigenden geben, und es erwirkt der Priester Sühne für ihn vor Gott.
19. Der Priester vollzieht sodann das Entsündigungsopfer und erwirkt für den sich Reinigenden Sühne von seiner Unreinheit; sodann soll er das Emporopfer schlachten.
20. Und es übergiebt der Priester

---

seiner Wiederaufnahme in den Kreis des Heiligthums für seine Lebenszukunft mit gegeben: daß seine physische Gesundheit nur durch seine geistige und sittliche Gesundheit bedingt sei, nur wenn er in vorhinein jedes von Gott zu erhoffende Körnchen Kraft und Mark mit immer frischer, stets zu erneuender Energie (על כל הויה טבילה), bis zur vollen Vollendung (שבע הזיות), der Verwirklichung des im קדש קדשים, als das unantastbare Allerheiligste ruhenden Gottesgesetzes weiht, diese Weihe zunächst in der Kraft des „vernehmenden, Gedanken trinkenden Geistes" (Ohr), und in der Kraft der „vollbringenden That" (Daumen: Hand), und in der Kraft des „Güter und Beziehungen erzielenden Strebens" (Zehe: Fuß), zu Verwirklichung kommen läßt, dieses Stellen und Stehen jedes Gedankens und jeder Handlung und jedes Strebens in den und in dem Dienst des Gesetzes mit solchem Ernste bethätigt, daß der Ernst dieser Weihe den ganzen geistigen Menschen in dem Wurzelstamm alles seines Denkens und Empfindens und Bewegens (das Haupt) ergreift: erst dann kann er hoffen, daß diese Kraft und Gesundheit dem ganzen physisch-psychischen, nunmehr priesterlich, d. h. ja als Diener des Gesetzes, geweihten Menschen zu ernstheiterem Genuß zu Theil werde (מתחלקת לכהנים).

וכפר עליו הכהן לפני ד׳ — beim folgenden חטאת heißt es וכפר על המטהר מטמאתו, und beim עולה: וכפר עליו הכהן וטהר. — Durch das אשם und das mit ihm verbundene לוג שמן und die davon vollzogenen Vollbringungen ist die Sühne der socialen Verirrungen vollbracht, die ihm die Ankündigung des göttlichen Willens im נגע zugezogen hatten. Es sind ihm alle die Wahrheiten zur angelobenden Beherzigung näher gebracht, die die Basis eines socialgerechten jüdischen Lebens vor Gott bilden. Damit ist für ihn die sündhafte Vergangenheit abgethan, und es liegt nur an ihm, sich fortan als socialgerechten Juden vor Gott unter der Herrschaft des göttlichen Gesetzes zu bewähren.

V. 19. 20. Allein socialgerecht zu sein, bildet nur Eine Seite der jüdischen Lebensaufgabe. Sich auf der ganzen Höhe der sittlichen Gottesbestimmungen zu halten, wie חטאת es lehrt, und unablässig alle von Gott gebotenen Pflichten zu erfüllen, wie dies im עולה zum angelobenden Ausdruck gelangt, das macht nicht nur erst den ganzen Juden, sondern es ist dies erst ganz eigentlich Wurzel und Stamm der jüdischen Gottespflanzung, als deren Frucht und Blüthe ein jüdisch gerechtes sociales Leben in Wahrheit zu erwarten ist. Die jüdische Gerechtigkeit und jüdische Humanität in der ganzen von Gott

16. der Priester betunkt seinen rechten Zeigefinger von dem Oele, das sich auf seiner innern linken Hand befindet, und sprengt von dem Oele mit seinem Zeigefinger sieben Mal vor Gott,

17. und von dem Reste des Oeles, welches sich auf seiner inneren Hand befindet, giebt der Priester an den Knorpel des rechten Ohrs des sich Reinigenden und an den Daumen seiner rechten Hand und an den Daumen seines rechten Fußes auf das Blut des Schuldopfers,

18. und was am Oele, das sich auf der inneren Hand des Priesters befindet, übrig ist,

16. וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת־אֶצְבָּעוֹ
הַיְמָנִית מִן־הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל־כַּפּוֹ
הַשְּׂמָאלִית וְהִזָּה מִן־הַשֶּׁמֶן בְּאֶצְבָּעוֹ
שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי יְהוָה׃

17. וּמִיֶּתֶר הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל־כַּפּוֹ
יִתֵּן הַכֹּהֵן עַל־תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר
הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל־
בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל דַּם הָאָשָׁם׃

18. וְהַנּוֹתָר בַּשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל־כַּף

V. 16. וטבל וגו׳ והזה וגו׳: על כל הזיה טבילה, jede der sieben הזיות ist mit erneuter Benetzung des Fingers vorzunehmen (Negaim 14, 10.). לפני ד׳: כנגד בית קדש הקדשים (das.)

V. 17. ומיתר וגו׳. Durch die Wiederholung des על בהן ידו וגו׳ hier und V. 28. obgleich der Ort der Hingebung bereits durch das על דם האשם und על מקום דם האשם genau angegeben ist, wird (Menachoth 9, b. und 10, a.) dieser Ort dahin genauer präcisirt, daß צדדין wohl כשר sind, nicht aber צדי צדדין, daß das Blut und das Oel wohl auf die Ober- und allenfalls die Seitenfläche des Daumens und der Zehe, nicht aber auf die untere Fläche zu geben sei. Es ist also das betreffende Organ unter Herrschaft seiner Streckmuskeln, somit in seiner Thätigkeit gedacht.

על דם האשם: die מתנות דם auf תנוך אזן ובהונות müssen vorangehen, es ist aber das Vorhandensein des Blutes auf ihnen im Momente der Oel-Gebungen nicht nothwendig, es heißt V. 28: על מקום דם האשם, מלמד שהמקום גורם (ת״כ. Siehe auch Menachoth 10, a.). — Bei allen diesen מתנות des Blutes und des Oeles an תנוך אוזן ובהונות und על ראשו hat der außerhalb der עזרה im Nikanorthor stehende מצורע Kopf, Hand und Fuß in die עזרה dem כהן darzureichen, da das דם אשם wenn es hinausgereicht würde פסול ביוצא wäre. Sebachim 32, b. knüpft sich daran die Frage, ob überhaupt ביאה במקצת, das bloß theilweise Kommen des טמא in das Heiligthum mit einzelnen Körpertheilen, שמה ביאה oder nicht. —

V. 18. Dem aus seiner נגעים-Erkrankung wieder Genesenen wird durch diese siebenmaligen הזיות seines Oeles zum קדש קדשים, durch dessen sodann vorzunehmende מתנות auf Ohr, Daumen und Zehe, und endlich durch Geben des ganzen Restes des zu diesen הזיות ומתנות dem לוג entnommenen Oeles auf sein Haupt, und das Ueberweisen des ganzen לוג-Restes zum Genusse an die Priester (V. 13.) die große Wahrheit vor

הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית׃

nigenden, und auf den Daumen seiner rechten Hand und auf den Daumen seines rechten Fußes.

15. וְלָקַח הַכֹּהֵן מִלֹּג הַשָּׁמֶן וְיָצַק עַל־כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית׃

15. Es nimmt der Priester ferner von dem Log Oel und gießt auf die innere linke Hand des Priesters,

---

die Hingebungen an den מיטהר durch einen zweiten כהן in hohler Hand, der damit zu dem מצורע tritt um die מתנות an תנוך אזן u. s. w. zu vollziehen. (Joma 61, b. Negaim 14, 8.) Nach der תוספתא (siehe ר"ש Negaim das.) geht die קבלה für den מזבח voran. Es unterscheiden sich, wie wir glauben, diese קבלות und מתנות von den ähnlichen, bei איל מלואים (2. B. M. 29, 20.) vorgeschriebenen, darin, daß dort nur Eine קבלה, und zwar בכלי stattfindet und daß davon die מתנות auf Ohr, Hand und Fuß den מתנות על המזבח vorangehen. In diesen getrennten קבלות und in der entgegengesetzten Folge der מתנות dürfte sich daher hier der Gedanke also aussprechen: in einer doppelten, sich aber gegenseitig und innig ergänzenden Lebensrichtung hat die in צה״טה sich aufgebende Persönlichkeit ihre Auferstehung zum höhern Leben zu finden. Sie giebt ihr Selbst-Sein auf um fortan dem Heiligthume und den zu den Idealen der Altarhöhe hinanstrebenden Energien anzugehören (קבלה בכלי מקדש וזריקה למטה), und zugleich giebt sie Sich auf um als priesterlicher Mensch in „Geist," „That" und „Streben" wieder lebendig zu werden, wie ihn der in das Gewand des Heiligthums gekleidete Priester vergegenwärtigt (קבלה בכף הכהן ונתינה על תנוך אזן בהן יד ובהן רגל). Es ist ein und derselbe Pulsschlag, der sich zu Gott und den von Ihm gewiesenen Zielen emporhebt, und eben damit für sich das erhöhte, wahrhaftige Leben gewinnt,

V. 15. und zu dem Leben die Gesundheit und markige Kraft, wie sie im לג שמן sich vergegenwärtigt, ולקח וגו׳ ויצק על כף הכהן וגו׳: er gießt es einem anderen Priester in die linke Hand, es ist jedoch auch כשר wenn er es sich selbst in die linke Hand gegossen (Negaim 14, 10.). Wiederholt wird bei dem Oele hervorgehoben, daß es בכף שמאלית aufzunehmen sei. Bei קבלת הדם steht dies nicht, und nach der Auffassung des רמב"ם (מחוסרי כפרה 4, 2., siehe jedoch כ"מ das.) wäre sogar קבלת הדם in der linken Hand פסול. Das an אזן ובהונות des מיטהר hinzugebende Blut erhält die Bedeutung priesterlichen Lebensdienstes eben durch Aufnahme in die Priesterhand. Es ist hier die Hand des Priesters, was für das דם על המזבח das Gefäß des Heiligthums ist. Es begreift sich die Bestimmung, daß es in der rechten Hand aufzunehmen sei. Das Oel jedoch erhält seine Beziehungen zu den von Gott gewiesenen Lebensaufgaben durch die הזיות zu dem Allerheiligsten hin und kehrt erst in den שירים zu einer Beziehung zum Priester zurück. Für das Oel ist daher die Priesterhand nur ein Vehikel zur הזיה. Ihm entspricht daher nur die Linke, ja קבלת השמן בימין wäre פסול und würde die Bedeutung entstellen. Nur die Hingebungen an das ק"ק sind mit dem rechten Zeigefinger vorzunehmen.

כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ
קָדָשִׁים הוּא׃
14. וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם
וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל־תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר

Entsündigungsopfer ist das Schuldopfer dem Priester, ein Heiligthum der Heiligthümer ist es.
14. Es nimmt sodann der Priester von dem Blut des Schuldopfers auf, und es giebt der Priester auf den Knorpel des rechten Ohrs des sich Rei=

Fall überhaupt aus dem für die Gesammtkategorie Geltenden so lange ausgeschlossen ist, als das Gesetz ihn nicht ausdrücklich wieder der Gesammtkategorie eingereiht hat. Während nämlich für alle sonstigen אשמות die Hingebung des ganzen Blutes an den מזבח, hier aber dessen מתנה an Körpertheile des Menschen vorgeschrieben ist, so würde man, ohne diese wiederholte Gleichstellung mit חטאת, haben annehmen können, daß überhaupt von ihm weder דם noch אימורים auf den Altar kämen. Erwägen wir die V. 10. למצוה geforderte auch äußere Gleichheit des כבש אשם und des כבש עולה, so dürfte das החטאת, כחטאת und unseres V. sich sogar speciell auf das חטאת und עולה des מצורע העולה selbst beziehen, und dürfte somit im Sinne des eben erwähnten Kanons sich der Gedanke also aussprechen: Durch die מתנות des Blutes an den Körper des אשם=Bringenden tritt die dem אשם innewohnende Bedeutung der aus Verödung zu Leben und Gesundheit hervorgehenden Persönlichkeit in solchem Maaße hervor, daß eben dieser persönliche Zweck, die Hingebung an das eigene Selbst, zu dem Altar=Zweck, zur Hingebung an die durch den Altar gestellten Ziele, in ausschließendem Gegensatz zu stehen scheinen könnte. Demgegenüber spricht nun die völlige Gleichstellung mit חטאת und עולה nicht nur des אשם im Allgemeinen, sondern selbst dieses אשם מצורע in Besonderem die bedeutsame Wahrheit aus: die Sorge für die eigene Persönlichkeit, das Streben für Leben und Gesundheit, gehört, wahr begriffen, mit zu den am Altare zu weihenden Lebenszielen und wird, auf dem Boden der im Gesetzesheiligthum gelehrten „Pflicht" hervorgegangen und nur von ihr getragen, ebenso heilige, gottgeweihte That als irgend eine andere in עולה und חטאת ihre Weihe und Richtung empfangende Aufgabe der Lebensthätigkeiten. Das אשם des מצורע ist ebenso קדש קדשים wie seine עולה und חטאת. Sebachim (das.) wird noch die Thatsache, daß hier, um צפון für אשם zu lehren, dessen Gleichstellung, היקש, nicht nur mit עולה, dem classischen Fall für צפון (1, 11.), sondern auch mit חטאת ausgesprochen ist, für welches צפון selbst nur durch היקש von עולה gefunden wird, als Lehre des Satzes begriffen, daß דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש, indem damit gezeigt ist, daß der היקש mit חטאת nicht genügt hätte. Dieser die Uebertragung beschränkende Kanon, so wie auch דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בגזרה שוה und andere, gehört mit zu der für קדשים geltenden Regel: בכל התורה כולה למידין למד מלמד חוץ מן הקדשים שאין דנין למד מלמד (das. 49, b.)

V. 14. ולקח הכהן, es ist dies die קבלה, das in Empfang Nehmen des Blutes. Hier findet eine doppelte קבלה statt. Die eine, das Empfangen des Blutes für den Altar בכלי, wie jedes Opfer, durch einen כהן, der das Blut zum Altare trägt um damit die 'שתי מתנות שהן ארבע des אשם zu vollziehen. Die andere, das Empfangen des Blutes für

12. es nimmt der Priester das eine Schaaf und bringt es zum Schuldopfer nahe und das Log Oel und wendet sie eine Wende vor Gott,

13. und schlachtet das Schaaf an der Stätte, wo er das Entsündigungs- und das Emporopfer schlachtet, an der Stätte des Heiligthums; denn wie das

12. וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת־הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד וְהִקְרִיב אֹתוֹ לְאָשָׁם וְאֶת־לֹג הַשָּׁמֶן וְהֵנִיף אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה׃

שני 13. וְשָׁחַט אֶת־הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת־הַחַטָּאת וְאֶת־הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי

Raum, in ihn konnte daher der מצורע, dem als מחוסר כפרה noch das Heiligthum zu betreten untersagt war, hintreten. (Sota 7, a. 8, a.) Dort im Osten, dem Allerheiligsten gegenüber, stand er mit seinen Opfern, deren Vollziehungen ihm den Eingang öffnen sollten.

V. 12. והקריב אותו לאשם: es ist dies die weihende Bestimmung desselben zum אשם. והניף אותם וגו'. תנופה, die die Weihe an Gott und an die Gesammtheit ausdrückende Handlung (תרומה und תנופה) findet sonst nur bei שלמים und מנחות, den auf die Glücksstellung des Opfernden sich beziehenden Opfern statt, und stellt sich damit der Mensch mit den irdischen Gütern seines individuellen Seins in den Dienst Gottes und der Gesammtheit. Charakteristisch tritt hier תנופה bei אשם מצורע auf, und hebt eben hier bei dem aus egoistischer Verirrung Zurückkehrenden diese dem Egoismus entgegentretende Seite des אשם-Begriffs sofort in noch ganz besonderer Handlung hervor. Sofort als das Opfer die Bestimmung אשם erhalten, erinnert dieser an die vor drohender „Verödung zu schützende Persönlichkeit" mahnende Name, das dieser Persönlichkeit zum Ausdruck dienende Opfer noch lebendig sammt dem Log Oel der Gesundheit, in תנופה und תרומה dem Allerheiligsten des Gesetzes gegenüber, לפני ד', Gott und der Gesammtheit zu weihen, und damit die Persönlichkeit und ihr zu hoffendes gesundes Sein in den Dienst Gottes und der Gesammtheit mit Erfüllung seines Gesetzes zu stellen.

V. 13. ושחט וגו': daß אשם wie עולה und חטאת ein קדש קדשים, und als solches שחיטתו בצפון sei, ist schon oben (K. 7, 1, 2.) ausgesprochen, und sind dort bereits dessen מתנות wie עולה, und הקטרת אימורים ואכילת בשרו wie חטאת bestimmt. Wenn gleichwohl hier für אשם מצורע seine עולה und חטאת gleiche Behandlung noch besonders wiederholt wird, so findet das (Sebachim 49, a.) in dem hermeneutischen Kanon seine Erklärung, דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש אי אתה רשאי להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש וכו' לפי שיצא אשם מצורע לידון בדבר החדש בבוהן יד ובוהן רגל ואזן ימנית יכול לא יהא טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח ת"ל כחטאת האשם הוא וכו', daß ein aus einer Gesammtkategorie durch eine „neue," d. h. durch eine mit dem für die Gesammtkategorie Geltenden im Widerspruch stehende Vorschrift, (siehe תוספ' das.) hervorgehobener besonderer

סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְלֹג אֶחָד שָׁמֶן׃

feines Mehl als Huldigungsgabe, mit Oel durchgerührt, und Ein Log Oel.

11. וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן הַמְטַהֵר אֵת הָאִישׁ הַמִּטַּהֵר וְאֹתָם לִפְנֵי יְהוָה פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

11. Und es stellt der die Reinigung vollziehende Priester den sich reinigenden Mann und sie vor Gott in den Eingang zum Zusammenkunftsbestimmungszelt,

---

Darbringung des אשם, wiederum von einem נגע betroffen, so wird beides als Ein מצורע-Zustand betrachtet, und er hat für Beide nur ein Opfer zu bringen, nach dem אשם sind es zwei durch gesonderte Opfer zu sühnende Zustände. Ebenso entscheidet der Moment der אשם-Darbringung über seinen עשיר-, oder עני-Charakter: לאקבועי בעניות ובעשירות לא מיקבע עד שיביא אשמו (Kerithoth 9, b.). Vergegenwärtigen wir uns, wie gerade אשם (siehe zu K. 5, 14, ff.) die durch selbstsüchtige Macht- und Interessen-Versündigung mit Verödung bedrohte Persönlichkeit zum Bewußtsein bringt, so begreifen wir die hervorragende Bedeutsamkeit des אשם in der קרבנות-Gruppe des מצורע.

Als durchaus charakteristisch einzig tritt hier noch neben dem Oel im מנחה בלולה בשמן noch ein besonderes Log Oel auf. Es kann dieses Oel nicht in der Bedeutung einer heiligenden Salbung stehen; denn nachdem das V. 15—18. vorgeschriebene Sprengen und Geben an Körpertheile des sich Reinigenden geschehen ist, wird שירים, der Rest, wie שירי מנחה von זכרי כהונה בעזרה gegessen und ist deren היתר אכילה durch die vorgängigen מתנות bedingt. Nach ר' מאיר findet wie bei allen שירים auch bei ihnen פגול statt, (Sebachim 44, a. 91, a.), doch ist darüber die Halacha zweifelhaft. Es kann daher dieses לוג שמן של מצורע nur in ähnlicher Bedeutung wie das שמן der מנחות zu begreifen sein. Wenn jedoch, wie wir (K. 2, 1.) bemerkt, das den מנחות zugesetzte Oel als שמן dem לחם Brode der Nahrung zugleich den Begriff des Wohlstandes bringt, so ist לוג שמן של מצורע aus der Bedeutung des Oeles in Beziehung zum Menschen-Körper zu begreifen. Ausdrücke wie: כשמן בעצמתיו (Ps. 109, 18.) ובשרי כחש משמן (das. 24.). וחבל עול מפני שמן (Jes. 10, 27.) ומשמן בשרו ירזה (Jes. 17, 4.) כל שמן וכל איש חיל (Richter 3, 29.) lassen erkennen, wie es der Begriff: Gesundheit und Körperfülle ist, die hier durch שמן und dessen abgeleitete Formen zum Ausdruck kommt. Wenn aber eben Körpererkrankung die „Schickung" war, durch welche dem מנגע der göttliche Unwille über sein social sittliches Verhalten sich angekündigt hatte, so dürfte der Einklang sofort deutlich sein, in welchem dieser Begriff mit den Gedanken stehen möge, die dem Genesenen und künftige Gesundheit aus der Erneuung seines Bundes mit dem Gottesgesetze Hoffenden entgegen gebracht werden sollen.

V. 11. והעמיד הכהן המטהר וגו' לפני ד': es ist dies der Eingang zum Heiligthume. Im zweiten Tempel war dies das Nikanorthor, שער ניקנור, das im Osten von עזרת נשים zu עזרת ישראל führte. Mit עזרת ישראל beginnt der geheiligte Tempelraum, den טמאים מן התורה nicht betreten durften. Das Thor selbst gehörte noch zu dem nicht geheiligten

10. Am achten Tage soll er zwei Schaafe in ihrer Ganzheit und ein einjähriges weibliches Schaaf in seiner Ganzheit, und drei Zehntel

10. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי־ כְבָשִׂים תְּמִימִם וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת־ שְׁנָתָהּ תְּמִימָה וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים

V. 10. וביום השמיני — siehe Jeschurun Jahrg. V. S. 13. f. — שיהיו: שני כבשים שניהן שוין, sie sollen beide gleich sein, es ist dies jedoch nur למצוה und nicht מעכב (Joma 62, b.) Siehe zu V. 13. Die Wahrheit, mit welcher שחיטת צפור והזית דם צפור והגלחתו seinen Wiedereintritt in die menschliche Gesellschaft begleiteten, hatte nur das Bewußtsein von der sittlich hohen Dignität des Menschenwesens und der Menschenbestimmung mitzugeben, deren Grundbedingung Entkleidung von jenem nur in sich selbst versunkenen Selbstgefühle heißt, das die mächtige Triebfeder in der Lebensuhr alles außermenschlichen organischen Lebens bildet, in geradem Gegensatz aber zu jenem bruderachtenden Pflichtgefühle steht, welches das Lebensprinzip des socialen Menschen bilden soll. Damit ist aber erst seine Wiedergeburt als Mensch eingeleitet. Seine jüdische Wiedergeburt — ביום השמיני — wird erst vollendet, wenn diesem allgemeinen Pflichtgefühle, das erst den Menschen macht, der positive Inhalt des göttlichen, in seinem Gesetze für die Gestaltung des Menschenlebens geoffenbarten Willens geworden, und er als Jude den Lebensbund mit diesem Gesetze auf's Neue in seinem Heiligthum geschlossen.

Die Bundeserneuung mit dem göttlichen Gesetze und die nur darin wieder zu findende Zuversicht in künftig ungestörtes Leben wird durch die hier folgenden Opferhandlungen vollzogen.

Wie kaum noch Einmal — (nur bei נזיר טמא findet sich 4. B. M. 6, 10—12. ein Aehnliches, wo aber nur עופות als חטאת und עולה auftreten) — kommen hier alle Nüancen der Thatenweihe: אשם, חטאת, עולה, zum Ausdruck, und, wie nirgend wieder, sind sie alle drei, selbst אשם und חטאת, von נסכים (— die שלשה עשרונים וגו' des V. 10. Menachoth 90, b. 91, a. —) begleitet. Die שני כבשים sind nämlich, wie aus dem Verfolg ersichtlich, אשם und עולה, die כבשה אחת ist חטאת, und mit jedem von ihnen ist eine besondere כפרה, V. 18, 19, 20., zu vollziehen. Als מצורע, vom Standpunkt des unter Gottes Führung zu gewinnenden Geschickes, wird ihn die dreifache Thatenweihe durch das Gottesgesetz gelehrt; denn eben gottvergessender, sein Geschick selbst bauender Dünkel ist die Wurzel aller socialen Versündigungen, die ihm seine Verweisung aus der Gottesgemeine zugezogen. Darum ist auch, wie sonst nie, auch sein אשם und חטאת von נסכים begleitet. Mehr als jedem Anderen ist eben ihm bei seinem wieder vollen Eintritt in die jüdische Gemeinsamkeit die Thatsache einzuprägen, daß sein künftiges „Mehl und Oel und Wein," seine künftige Existenz, Wohlstand und Lebensfreude rein nur durch pflichtgetreue Gestaltung seiner Lebensthat bedingt sei. Und darum ist auch אשם sein erstes und dasjenige Opfer, um das sich die charakteristischen Handlungen V. 14—18. gruppiren, und das auch die Halacha als das seine Vergangenheit abschließende und entscheidende Opfer bezeichnet. הביא צפרים ונתנגע אין מביא אלא קרבן אחד, wird er vor

9. Am siebten Tage scheert er all sein Haar: seinen Kopf, seinen Bart, die Brauen seine Augen, all sein Haar soll er scheeren, und wäscht seine Kleider, badet seinen Leib in Wasser und wird rein.

9. וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח
אֶת־כָּל־שְׂעָרוֹ אֶת־רֹאשׁוֹ וְאֶת־זְקָנוֹ
וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת־כָּל־שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ
וְכִבֶּס אֶת־בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ
בַּמַּיִם וְטָהֵר׃

---

geschlossen und ist auch während dieser ימי ספירו hinsichtlich seiner vollen Häuslichkeit beschränkt, er ist אסור בתשמיש המטה, eine Beschränkung, die ihn בימי הסגרו וחליטו nicht getroffen. Als er um seines gesetzwidrigen Verhaltens gegen die Gesellschaft willen aus deren Gemeinsamkeit verwiesen war, durfte er draußen „sein Zelt" haben. Allein, in den socialen Umkreis der sich um das Gesetzesheiligthum bildenden Volksgesellschaft wieder zugelassen, und doch in Folge seiner bisherigen socialen Sünden von dem Heiligthume selbst ausgeschlossen, untersagt ihm das Gesetz den Vollgenuß seiner eigenen Häuslichkeit, so lange es ihm, als noch nicht vollgenesen von socialer Verirrung, die Pforten seines Heiligthums verschließt. Spricht dies nicht die bedeutsame Wahrheit aus: Nur dem Socialgerechten erkennt das Gottesgesetz auch das Vollrecht auf eigene Häuslichkeit zu? Wer seines Nächsten häusliches Wohl untergräbt, der gebe sich im Umkreis des göttlichen Gesetzesheiligthums nicht ruhig der eigenen Häuslichkeit hin. Erst wenn ihm Gottes Gesetzesheiligthum die Pforte wieder öffnet, steht ihm in dessen Umkreis auch die Pforte des „eigenen Zeltes" wieder offen. ישב מחוץ לאהלו יהא כמנודה והוא אסור בתשמיש המטה (ת״כ z. St.): wie einem von der Gottesgemeine zu Meidenden ist ihm der eheliche Umgang versagt.

V. 9. והיה ביום השביעי וגו׳. Wie die Rückhaltlosigkeit der von ihm geforderten Hingebung bei seinem Wiedereintritt aus dem unsocial thierischen in den social menschlichen Stand ihm durch תגלחת zum Bewußtsein zu bringen war (V. 8.): so tritt an ihn dieselbe Forderung hinsichtlich seines Wiedereintritts aus dem social-menschlichen in den jüdisch-göttlichen Berufskreis durch wiederholtes תגלחת, תגלחת שניה, heran und lehrt ihn das im jüdischen Gesetzesheiligthum gelehrte sittliche Ideal in seiner ganzen, den bloß socialen Menschen weit überragenden Höhe schätzen und zur energievollen Arbeit an sich selbst achten und beherzigen.

את ראשו ואת זקנו: hier ist עשה דוחה לא תעשה (Nasir 41, a.) Siehe zu K. 19, 27

Sota 16, b.: יגלח כל שערו ריבה את ראשו וגו׳ מיעט ואת כל שערו יגלח ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל מאי ריבה ריבה הכל ומאי מיעט מיעט שיער שבתוך החוטם. (Ueber כלל ופרט und ריבה ומיעט siehe K. 11, 9.) (Siehe V. 8.)

וטהר: nach der טבילה hat er den Charakter טבול יום, ist מותר במעשר und אסור בתרומה. Nach הערב שמש wird er מותר בתרומה, bleibt aber als מחוסר כפרה noch אסור בקדשים, bis er am anderen Tage seine Opfer gebracht.

scheiden hat, so ist es ja eben das sittlich unkorrekte Handeln gegen die Mitmenschen, das ihn aus deren Gemeinsamkeit verwiesen werden ließ. Es ist aber eben לאחר ידו, die äußere, gestreckte Hand, die die That, das Handeln vergegenwärtigt, während die innere Handfläche, כף, mehr das „Haben," den besitzenden Menschen ausdrücken würde.

אל מחוץ לעיר אל פני השדה ,ושלח את הצפור החיה על פני השדה, präciser: (V. 53.), den lebendigen Vogel aber entsendet er „aus der Stadt hinaus," „auf das Feld hin." Es ist damit das Doppelte zum Bewußtsein gebracht: die Ungebundenheit des instinktiven Naturlebens, wie es den צפור דרור charakterisirt, steht im Widerspruch mit der Basis, auf welcher sich das sociale Menschenleben erbaut. Wohl aber ist es das Berechtigte, daß das Bereich seiner Entfaltung in dem Feld- und Waldleben der das Städteleben der Menschen umgebenden Natur findet. Daher על פני השדה, und nicht in die „Wüste" und nicht auf's „Meer" hin.

גלוח וטבילה. Nachdem durch שחיטת הצפור und הזית die Bedingungen der neuen Zukunft zum Bewußtsein gebracht sind, handelt es sich zunächst darum, mit der Vergangenheit völlig abzubrechen, wie dies durch טבילת בגדיו וגופו geschieht. Es tritt aber dabei noch ein Akt, גלוח, ein, dessen Bedeutung zu erschließen wäre. Dieses גלוח, dieses Abscheeren alles Haares vom ganzen Körper vermittelst eines Scheermessers, תער, steht in gleicher Bedeutsamkeit mit שחיטת צפרים והזית דם צפור ותגלחתו ביום ובכהן ,שחיטת צפור והזית, alle drei müssen am Tage und von dem כהן selbst vorgenommen werden (ת"כ zu V. 1.). Eine Analogie für dieses תגלחת של מצוה des ganzen Körpers findet sich nur in dem 4. B. M. 8, 7. für die Leviten bei deren Amts-Einsetzung vorgeschriebenen והעבירו תער על כל בשרם. Suchen wir die Aehnlichkeit der beiden Momente, so glauben wir sie darin zu erkennen: in beiden sollen Menschen aus der Besonderheit eines Fürsichseins in ein Aufgehen in das Allgemeine eingeführt werden. Bei den Leviten ist es das Aufgeben des bis dahin berechtigten Privatlebens um in den Dienst der Gesammtheit einzutreten, welches Aufgehen in den Gesammtheitsdienst ja durch סמיכה und תנופה (siehe das.) seinen Ausdruck findet. Hier ist es das Aufgeben des unberechtigten Egoismus eines bisherigen socialwidrigen Selbstseins um in die Selbstaufopferung der Gesammtheitspflichten einzugehen. Bei beiden dürfte das Aufhören des Fürsichseins durch תגלחת, durch העברת תער על כל בשרם, zum Bewußtsein gebracht werden. Wir glauben nämlich nicht zu irren, wenn wir im Haar den schützenden, die Einwirkung der Außenwelt auf den Körper mindernden, somit ihn isolirenden Stoff erblicken. (Vgl. S. 319). Einen Körper völlig von Haar entblößen, heißt: ihn den Einflüssen der Außenwelt „blosstellen," und dürfte daher ganz geeignet sein, den isolirende Selbstsucht aufhebenden Gedanken zu wecken. Während aber die aus bis dahin berechtigtem Sondersein freiwillig hinaustretenden Leviten den תגלחת-Akt selbst an sich vollziehen, ist dem מצורע das Aufgeben eines pflichtwidrigen Selbstseins durch den Diener des Gesetzesheiligthums, durch den כהן zum Bewußtsein zu bringen. (— Vgl. Jesaias 7, 20. wo die assyrische Macht das in Gottes Sold stehende „Scheermesser" genannt, und die Beraubung des jüdischen Nationalkörpers aller denselben schützender Elemente unter dem Bilde eines Abscheerens aller Haare geschildert wird. —).

וישב מחוץ לאהלו וגו': nachdem ihm der Wiedereintritt in die sociale Gemeinsamkeit eröffnet worden, bleibt er noch sieben Tage von מקדש וקדשיו als אב הטומאה כשרץ aus-

וְטָהֵר וְאַחַר יָבוֹא אֶל־הַמַּחֲנֶה וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ שִׁבְעַת יָמִים׃

Wasser und wird rein, und danach darf er in's Lager kommen, hat aber sieben Tage außerhalb seines Zeltes zu bleiben.

---

der Menschen bedingt. Es ist der Gegensatz der Thiere des „Feldes" zu den Menschen der „Stadt".

Die den Eintritt in die sociale Gemeinsamkeit des Menschen bedingende Forderung heißt: ושחט את הצפור, heißt: energievolle Unterordnung der ungebundenen Thierheit unter die scharfe Controlle des sittlich starken Menschenwillens, und dieses Brechen thierischer Ungebundenheit im Menschen ist kein „Tödten des Lebens," vielmehr שחיטת הצפור geschieht אל כלי חרש על מים חיים, gerade erst als דם שחוט, erst in der Controllirung durch den sittlichen Menschenwillen gelangt auch das Thierische zur Theilnahme an dem „in irdischer Hülle" dem Menschen beschiedenen „ewigen, nie versiegenden Leben." (So spricht die „Asche" im מים חיים des מי חטאת aus: obgleich אפר doch חיים, obgleich vergänglich zu Asche, doch unsterblich, und עפר, Humus-Erde in den מים קדושים der סוטה: obgleich mit irdischem Stoffe allen Reizen organischen Lebens ausgesetzt, doch zu sittlicher Heiligung und Heiligkeit berufen. (Siehe zu 4. B. M. 5, 17.).

עץ ארז und אזוב, „Ceder und Ysop," Größtes und Kleinstes der Pflanzenwelt, vergegenwärtigt aber ebenso die Gesammtheit des Pflanzenlebens, — vgl. Kön. I 5, 13. — wie שני תולעת, Wolle gefärbt mit Wurmblut, „Säugethier und Wurm," Größtes und Kleinstes der Thierwelt, die Gesammtheit des Thierlebens vergegenwärtigt (— heißt es doch darum vielleicht überall in Zusammenstellung mit עץ ארז und אזוב: שני תולעת, שני parallel zu ארז, תולעת zu אזוב, während es sonst immer תולעת שני heißt —); alle Drei, mit dem rothen Faden zu einer Einheit verbunden, geben den Gesammtbegriff des organischen Lebens wie es sich im Pflanzen- und Thierleben des שדה vollzieht, dessen Insasse zu sein der מנוגע bis jetzt seines unsocialen menschenwidrigen Charakters willen verurtheilt war. Zu ihnen wird der צפור החי, der nicht geschächtete „Freivogel," gefügt; die instinktiv unkontrollirt sich hinauslebende Thierheit gehört eben zur vegetativ-animalisch organischen Natur. Zwischen ihr und dem in sittlich freier Bemeisterung des instinktiven Thierischen zu gewinnenden „ewigen" Leben, wie es in dem דם צפור השחוטה על המים החיים Ausdruck gefunden und im socialen Leben des sittlichen Menschen Verwirklichung finden soll, liegt eine siebenmal klüftende Höhe. Diese mit siebenfacher Energie zu erklimmen, wird der bis dahin in die Gemeinschaft des Pflanzen- und Thierlebens Verwiesene durch die הזית שבע פעמים gemahnt, bevor er für den Wiedereintritt in die Menschen-Gemeinsamkeit rein erklärt werden kann. Es geschehen aber diese an die Höhe der sittlichen Menschenbestimmung mahnenden Sprengungen לאחר ידו, auf die äußere Hand, oder nach Anderen auf die Stirn. Sind doch Hand und Stirn die beiden „menschlichsten" Theile des Menschenkörpers, so wie die durch sie vergegenwärtigten Lebensäußerungen, „Denken" und „Handeln," die den Menschen am charakteristischsten bezeichnenden Lebensthätigkeiten. Und wenn die Halacha sich für das Sprengen auf die Hand zu ent-

kommen, allein dieses und dessen Heiligthum ist ihm noch verschlossen. Dazu bedarf er noch des Ablaufs eines siebentägigen Stadiums, ימי ספירו, während dessen: וישב מחוץ יהא כמנודה והוא אסור בהשמיש המטה אהלו אין אהלו אלא אשתו שנא׳ :לאהלו שבעת ימים שובו לכם לאהליכם (ת״כ). בימי ספירו ist ihm der eheliche Umgang untersagt, der ihm in den vorangegangenen Stadien erlaubt war. Eine אשה מנוגעת trifft diese letzte Beschränkung nicht, מחוץ לאהלו ולא מחוץ לאהלה (Kerithot 8, b.).

Versuchen wir es, den hier V. 2—8. vorgeschriebenen Akt, der den geheilten מצורע aus der Isolirung der ימי חלוטו in den Wiedereintritt in die sociale Gemeinsamkeit hinüberleitet, unserem Verständniß näher zu bringen. Wiedereintritt in die sociale Gemeinsamkeit, das ist ja ganz offenbar die Idee, auf welche die durch die hier vorgeschriebenen Objekte und Handlungen zum Ausdruck kommenden Gedanken sich beziehen müssen. Denn eben nur die sociale Gemeinsamkeit, der Eintritt במחנה ישראל wird ihm damit eröffnet, von מקדש וקדשים bleibt er ja בימי ספירו noch ausgeschlossen, und sind ja für seinen Wiedereintritt in das Bereich des Heiligthums noch besondere Handlungen im folgenden V. 9, ff. angeordnet. Die hier V. 2—8. vorgeschriebenen Akte können daher nur Wahrheiten zum Ausdruck bringen sollen, die seinen Eintritt in die sociale Gemeinsamkeit zu begleiten haben. Im Zusammenhange mit diesem Gesichtspunkte haben wir die Objekte und Handlungen zu erwägen.

Bemerken wir zuerst die Analogien, in welchen die Objekte und Handlungen zu anderen bedeutungsvollen Institutionen des göttlichen Gesetzes stehen.

Die שני צפרים, die למצוה wenigstens שוין במראה בקומה ובדמים ולקיחתן כאחת (V. 4.) sein sollen, erinnern sofort an die שני שעירים des יו״כ (K. 16, 5.), für welche auch und zwar dort mit bedingender Nothwendigkeit, diese Gleichheit gefordert ist, und die auch, das eine Thier durch שחיטה, das Andere durch שילוח, einer so entgegengesetzten Bestimmung entgegengehen, nur, daß dort das שלוח gerade המדברה sein soll, während hier im Gegentheil מדבר ausgeschlossen und שלוח על פני השדה angeordnet ist.

Der Charakter dieser Vögel, daß sie nicht מקבלי מרות, (V. 4.) sind, findet seine Analogie in dem אשר לא עלה עליה עול der פרה אדומה (4. B. M. 19, 2.) und dem אשר לא עבד בה אשר לא משכה בעול der עגלה ערופה (5. B. M. K. 21, 3.).

Das דם על מים חיים בכלי חרש ist dem עפר אל מים קדושים בכלי חרש der סוטה (4. B. M. 5, 17.) und dem אפר במים חיים אל כלי der פרה אדומה (das. 19, 17.) analog, und endlich עץ ארז ושני תולעת ואזוב ist denselben Objekten der שרפת הפרה (das. 6.) gleich.

שאינה מקבלה מרות, שדרה בבית כבשדה: „sich keiner Controlle unterziehen," „im Hause wie in der Wald-Freiheit leben," dieser von den צפרי דרור repräsentirte Charakter vollendetsten unsocialen Wesens, springt sofort als conträrer Gegensatz zu der socialen Umwandlung in die Augen, die den Eintritt in die sociale Gemeinsamkeit

7. und sprengt an den sich vom Aussatze Reinigenden sieben Mal, und läßt den lebendigen Vogel auf das Feld fort fliegen.
8. Der sich Reinigende wäscht seine

7. וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן־הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְשִׁלַּח אֶת־הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה׃
8. וְכִבֶּס הַמִּטַּהֵר אֶת־בְּגָדָיו

Wasser muß im Verhältniß zum Blute ein solches sein, daß beide in der Mischung kenntlich sind, es ward dafür ein רביעית bestimmt, das selbst gegen das Blut des größten צפור דרור nicht verschwindet, und worin das Blut selbst des kleinsten sichtbar bleibt: אין לך גדולה שמרחת את המים ואין לך קטנה שנדחית מפני המים.

V. 7. והזה על המטהר וגו׳: על גבי ידו ויש אומרים על מצחו, diese Sprengungen geschehen auf die äußere Seite der Hand, nach Anderen auf seine Stirn (Negaim das.).

ושלח את הצפור וגו׳. V. 53. ושלח את הצפר החיה אל מחוץ לעיר אל פני השדה, dazu Kiduschin 57, b. die Erläuterung: שדה שלא יעמוד בים ויזרקנה לים בגבת ויזרקנה למדבר ושלא יעמוד חוץ לעיר ויזרקנה בתוך העיר אלא כל שעומד בעיר ויזרקנה חוץ לחומה. Der Vogel muß also aus der Stadt hinaus und zwar auf bebautes Feld, nicht auf's Meer und nicht in eine wüste Steppe geschickt werden. Da der vorangehende Akt außerhalb der Stadt vorgenommen ist, so mußte, nach תוספ׳ das., der Vogel erst in die Stadt getragen werden um von dort hinaus geschickt zu werden. שלחה וחזרה חוזר ומשלחה אפי׳ מאה פעמים, fliegt der Vogel wieder zurück, so muß er ihn wieder fortschicken (הל׳ טומאת צרעת רמב״ם 11, 1. nach der תוספתא). Er ist übrigens nach vollzogenem שלוח zum Essen erlaubt, כשדה מה שדה מותרת אף האי נמי מותרת, er gehört wieder dem freien Felde an und ist wie dieses zum Genuß gestattet, oder nach רבא: לא אמרה תורה שלח לתקלה, das Gesetz kann nicht gemeint sein, Etwas was אסור באכילה ist, frei fortzuschicken, so daß es irgend Einem unbewußt zu verbotenem Genuß kommen könnte (Kiduschin 67, 8.)

V. 8. וכבס וגו׳ וגלח וגו׳ ורחץ וגו׳, בימי חלוטו, auch ימי גמרו genannt, aus denen er nun heraustreten soll, war er מטמא במגע ובמשא משכב ומושב ובביאה. In dem Stadium der ימי ספירו, in welches er nun übertritt, ist er noch מטמא במגע, alle anderen טומאות finden aber dann bei ihm nicht mehr statt. In Bezug auf diese hat er daher am Schlusse der ימי חלוטו die טבילה seiner Gewänder und seines Körpers vorzunehmen. (Negaim 14, 2. וכבס בגדיו וטבל טהור מלטמא בביאה והרי הוא מטמא כשרץ.)

וגלח את כל שערו ורחץ וגו׳. Vor der טבילה ist alles sichtbare Haar am ganzen Körper mit einem Scheermesser abzurasiren העביר תער על כל בשרו (das.). מגלח כדלעת mit Ausschluß des בבית סתרים, wie שיער בתוך החוטם, nicht sichtbaren Haares, (siehe zu V. 9.) (Sota 16, a. b.).

וטהר: von טומאת משא מושב וביאה, er ist aber noch מטמא במגע כשרץ (Negaim daselbst).

ואחר יבוא אל המחנה: נכנס לפנים מן החומה, damit ist seine Ausschließung aus מחנה ישראל zu Ende, er darf wieder in den socialen Umkreis des Gesetzesheiligthums

5. וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת־הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל־כְּלִי־חֶרֶשׂ עַל־מַיִם חַיִּים׃

5. Es befiehlt der Priester, man schlachtet den Einen Vogel in ein irdenes Gefäß über lebendiges Wasser;

6. אֶת־הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת־עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת־שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת־הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת ׀ הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים׃

6. den lebendigen Vogel nimmt er allein und das Cedernscheit mit der carmoisinrothen Wolle und dem Ysop, und tunkt diese zugleich mit dem lebendigen Vogel in das Blut des geschlachteten Vogels auf dem lebendigen Wasser,

---

Negaim hat eine andere Lesart in ת״כ, führt aber diese Bestimmung aus der תוספתא an.

ושני תולעת: mit dem rothen Safte eines Wurms gefärbte Wolle, man glaubt es sei carmoisin. Der Ausdruck לשון (Negaim 14, 1.) scheint darauf hinzuweisen, daß es ungesponnene Wolle sei. Aus Menachoth 42, b. ist ersichtlich daß dieses שני תולעת ebenso wie תכלת לציצת nur zu diesem Zweck gefärbt. לשמה, sein müsse, daß daher טעימה, ein nur zur Probe gefärbtes Stück Wolle פסולה sei, ja, daß sogar טעמה פסלה, wenn man in den Farbkessel ein Stück Wolle blos zur Probe eingetaucht, die ganze darin befindliche Farbe zum שני תולעת untauglich werde.

ואזוב, es muß nur den Namen אזוב ohne Beinamen haben אזוב ולא אזוב יון וכו׳ (ת״כ), ולא כל אזוב שיש לו שם לווי.

V. 5. את הצפור האחת: הברורה שבשתים (ת״כ), den besten, „auserlesensten" von Beiden, vielleicht: denjenigen, der sich durch die charakteristischen Merkmale am deutlichsten specificirt.

אל כלי חרש אל מים חיים: — מה מים חיים שלא נעשתה בהן מלאכה אף כלי שלא נעשתה בו מלאכה (Sota 15, b.): es soll das Gefäß „frisch" wie das Wasser, somit ungebraucht sein פיילי של חרס חדשה, eine neue irdene Schaale (das.). — מים חיים: שלעולם נובעים ולא פוסקים, die immer quillen und nicht versiegen (ר״ש Negaim 14, 1.). —

Nachdem der Vogel geschlachtet ist, wird er sofort an der Stelle begraben, da er אסור בהנאה ist (Negaim das.).

V. 6. את הצפור החיה יקח אותה וגו׳: מלמד שהוא מפרישה לעצמה (ת״כ). Obgleich, wie V. 2. bemerkt, die ארבעה מינין שבמצורע מעכבין זה את זה, somit ein zusammengehörendes Ganze bilden, so bleibt doch der Vogel allein, und die drei anderen Gegenstände werden zusammen mit einander verbunden: נטל עץ ארז ואזוב ושני תולעת וכרכן בשירי הלשון (Negaim das.) die Wolle reicht weiter hinab und mit dem herabhängenden Ende derselben, בשירי הלשון, werden die drei Objekte zusammen gebunden, daher auch: וטבל אותם ואת הצפור החיה וגו׳, beim Eintauchen nimmt er die zusammengebundenen Drei und den Vogel vereinigt in die Hand, (das.). — בדם וגו׳ על המים החיים, das

3. Der Priester geht hinaus, außerhalb des Lagers; und sieht der Priester, und siehe der Schaden des Aussatzes ist von dem Aussätzigen fort geheilt:

4. so befiehlt der Priester und man nimmt für den sich Reinigenden zwei lebendige, reine Vögel und ein Cedernscheit, carmoisinrothe Wolle und Ysop.

3. וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע־הַצָּרַעַת מִן־הַצָּרוּעַ׃

4. וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי־צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב׃

אין צרעתו תלויה בגופו אלא בימים: מצורע מוסגר während צרעתו תלויה בגופו, werden (Megilla 8, b.)

V. 3. ויצא הכהן וגו׳: nur ein כהן, der innerhalb des מחנה weilen darf, ist zu טהרת מצורע befähigt, כהן שאפשר לו ליכנס לפנים מן המחנה מטהר את המצורע, אין מצורע מטהר את מצורע (ת״כ).

והנה נרפא וגו׳: er braucht nicht völlig geschwunden zu sein, sobald er nur die im vorigen Kap. angegebene טומאה-Form verloren (ת״כ).

V. 4. ולקח למטהר וכו׳: לשם מיטהר בין איש בין ואשה בין קטן, die Vögel sind nur ganz allgemein für einen sich Reinigenden zu bestimmen, nicht aber für eine bestimmte Persönlichkeit. Sie stehen nicht wie die Opfer als Ausdruck einer bestimmten Persönlichkeit da, es findet somit שינוי בעלים nicht statt. (ת״כ).

שתי צפרים: מצותן שיהו שוות במראה ובקומה ובדמים ולקיחתן כאחת, sie sollen beide von gleichem Ansehen, Wuchs und Werth und zu gleicher Zeit genommen sein. (Vergl. K. 16, 7.) מעכב sind jedoch diese Bestimmungen nicht. (Negaim 14, 5.) In ת״כ zu K. 14, 53. ושלח את הצפר החיה אל מחוץ לעיר אל פני השדה erläutert ר׳ יוסי הגלילי: צפור שהיה חוץ לעיר ואיזו זו דרור: es sei dies ein Vogel, der sich nicht in die Stadt eingewöhnt, es sei dies der Vogel, der den Namen דרור führt. Sabbath 106, b. wird dieser צפור דרור näher charakterisirt: שאינה מקבלה מרות, daß er sich der Zähmung entziehe, דתנא דבי רבי ישמעאל למה נקרא שמה צפור דרור מפני שדרה בבית כבשדה, sein Name weise darauf hin, „daß er im Hause wie im Felde wohne," d. h. im Hause seine Freiheit wie im Felde bewahre, sich der Gefangenschaft und Zähmung entziehe, von דיר, wohnen, wie רש״י Beza 24, a. meint, oder richtiger wohl, wie מ׳ל׳מ zu הל׳ טומאת צרעת 11, 1. von וקראתם דרור (K. 25, 10.): Freiheit. Chulin 62, a. wird der zu טהרת מצורע taugliche Vogel: סנונית genannt, und man meint, daß dies Schwalbe bedeute.

חיות טהורות: nach Chulin 139, b. bezeichnete schon צפור nur den reinen Vogel, und fordere dann das Prädikat טהורות hier, daß er noch מותר באכילה sein müsse, z. B. nicht צפורי עיר הנדחת, und חיות fordere שחיין ראשי איברים שלה, daß seine Hauptglieder unverstümmelt seien.

עץ ארז: ein Stück Cedernholz, eine Elle lang und in der „Viertelsdicke eines Bettstellenfußes", כרביע כרע המטה, und oben, noch mit einem Zedernblatt versehen ובראשה טרף (ת״כ). Negaim 14, b. ist jedoch diese letzte Bestimmung nicht aufgenommen, ר״ש

Kap. 14. 1. **Gott** sprach zu Mosche:
2. Dies sei die Lehre des Aussätzigen am Tage seines Reinwerdens: er wird zum Priester gebracht.

ד 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
2. זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל־הַכֹּהֵן׃

מצורע

Kap. 14. 2. זאת תהיה וגו׳. Der Ausspruch תהיה drückt all den folgenden Bestimmungen, sowohl hinsichtlich des sachlichen Inhaltes als der vorgeschriebenen Ordnung, den Charakter des Bedingenden, מעכב, auf. So: ארבעה מינין שבמצורע מעכבין זה את זה, die V. 4. vorgeschriebenen vier Objekte bedingen sich gegenseitig, fehlt Eines derselben, so hat der Akt keine Bedeutung (Menachoth 27, a.). Ebenso: הקדים שמן למתן דם וכו׳ מתן בהונות למתן שבע וכו׳, wenn er die V. 16 vorgeschriebene Handlung vor der V. 14. vorgeschriebenen, die V. 17. vor der V. 16. vorgeschriebenen vorgenommen hat (das. 5, a.). תורת המצורע, wir haben den Ausdruck — תורת bereits wiederholt als generalisirende Aussage kennen gelernt (siehe K. 7, 37.). Auch hier ist der Ausdruck generalisirend: es ist das Folgende eine Institution, die unterschiedlos für jeden מצורע, בין גדול בין קטן, selbst für Kinder, die von den Handlungen selbst noch kein Bewußtsein haben, zu vollziehen sein soll, auch die V. 40, ff. vorgeschriebenen Opfer, die die Reinheit für's Heiligthum und dessen Heiligthümer bedingen. Daraus geht der bedeutsame Kanon hervor: הכל צריכין דעת חוץ ממחסורי כפרה, alle Opfer können nur mit Wissen und Willen des Opferpflichtigen dargebracht werden, nur die von זב וזבה יולדת ומצורע zu bringenden Opfer, die deren Reinheit für מקדש וקדשיו bedingen, haben auch ohne דעת בעלים Geltung, können auch von einem Anderen für den Betreffenden ohne dessen Vorwissen gebracht werden, שהרי אדם מביא קרבן על בניו ובנותיו הקטנים (Nedarim 35, b.). Erwägen wir, daß alle anderen Opfer in ihrer Bedeutung nicht über die Persönlichkeit des Opferpflichtigen hinausgehen, — es ist sein Vergehen zu sühnen, seine That, sein Geschick Gott nahe zu bringen — טומאה und טהרה jedoch wesentlich die Individualität des טמא und טהור überschreiten, die von ihm berührten Objekte nicht nur für ihn, sondern für die jüdische Gesammtheit טמא werden, überhaupt die durch seinen Zustand gegebene Idee der טומאה nicht nur für ihn, sondern für jeden zur טהרה Berufenen ihre Berichtigung zu finden hat, so dürfte diese Unterscheidung hierin ihre Motivirung finden.

ביום טהרתו: auch der Reinigungsakt des מצורע ist auf die Dauer der Tageszeit beschränkt, כל היום כשר לטהרת מצורע, und ist damit aus dem Bereich bloß physischer Bedeutung gehoben und dem Kreise freier sittlicher Menschenbeziehungen überwiesen (Megilla 20, 2.). ביום טהרתו והובא אל הכהן: שלא ישהא (ת״כ), sobald der נגע seine טומאה=Beschaffenheit also verändert hat, daß er rein erklärt werden kann, ist diese Reinerklärung nicht zu verschieben. Der Uebergang aus den ימי הסגר zur טהרה ist an den Ablauf der Wochen geknüpft. Das Aufhören des החלט=Zustandes ist aber an keine Zeit gebunden. Er kann, sobald sich der נגע entsprechend verändert hat, wieder rein

ebenbildlichkeit ihrer Bestimmung auf dem Boden des Lebens und des Beispiels der Eltern heranwachsen sollen. Wie der נגע am Gewande und am Hause warnende Mahnung für deren Eigener ist, so ist und noch weit tiefer eindringend der נגע auf der Stirne ihres unschuldigen Kindes die eindringlichste, schreckendste Mahnung an die Eltern, in sich zu gehen und das Lebensbild zu betrachten, das aus ihrem socialen Verhalten ihrem Kinde einst zum Vorbild dienen werde. Das נגע=Mal an ihrem Kinde und dessen טמא=Erklärung und deren Folgen sind die ernsteste Mahnung an die Eltern: um eurer Kinder willen bessert euch, um der Zukunft eurer Kinder willen werdet brav! Der sittliche Makel, der einst an euren Kindern haften wird, steht auf Eurer Rechnung — — und gewiß ist ein נגע auf ihres unschuldigen Kindes Stirne eine noch viel wirksamere Gottes=Mahnung an die Eltern, als hätte der נגע sie selber getroffen.

Wir haben nun noch die טמא=Erklärung und deren Folgen in ihrem sittlichen Einflüsse auf den מנוגע zu betrachten. Eben der Umstand, daß er nicht wie andere durch körperliche Zustände טמא werdende, טומאה יוצאת עליהן מגופן, nicht wie זב, זבה, נדה u. s. w., schon ohne Weiteres durch den נגע an seinem Körper טמא ist, sondern seine טומאה erst mit dem Ausspruch des כהן eintritt und ganz von diesem bedingt ist, sagt ihm, daß seine טומאה nicht in seinem Körper=Zustand, sondern in seinem sittlichen Verhalten, in seinem Verhalten dem Gesetze gegenüber wurzele, für dessen Heiligthum das Organ der Priester ist, auf dessen Erklärung sein נגע nur wie eine Gottes=Chiffre wartet, zu deren Dechiffrirung der כהן bestellt ist. Er ist keine נבלה und kein זב und kein מת, und nicht seine Körper=Erkrankung an sich vergegenwärtigt eine diesen ähnliche Erscheinung, die טומאה und deren Folgen für ihn hervorruft; aber er ist mehr; der Diener des göttlichen Gesetzesheiligthums hat ihn wegen seines socialen Mißverhaltens als נבלה und מת zu erklären — vergl. נבלה und נבָלה und den Satz: רשעים אפי' בחייהן קרואין מתים — er ist, wie נבלה, מטמא במגע ובמשא, ja, er ist מטמא משכב ומושבי wie, oder wenigstens ähnlich wie זב וזבה (V. 6. siehe zu Kap. 15, 4.), er ist ähnlich מת מטמא בביאה, wobei das Genügen einer מחיצת עשרה ט' dieser טומאה eben den Charakter socialer Bedeutung aufprägt, und — was bei keiner anderen טומאה stattfindet, er wird isolirt und aus der Gesellschaft verwiesen, — הסגר und שלוח מחנה! — und kann nur durch sittliche Selbstumwandlung von Gott wieder das Anzeichen erwarten, daß ihm der Eintritt in die Gesellschaft und das Heiligthum wieder zu eröffnen sei.

Vergegenwärtigen wir uns die Totalität der נגעים=Gesetze, so erblicken wir die großartigste Institution der unmittelbarsten, jeden Einzelnen überwachenden und erziehenden göttlichen Waltung, und sehen im jüdischen Gottesstaate sociale Verbrechen und Vergehen an das Licht der Oeffentlichkeit strafend und bessernd gezogen, die, wie Hochmuth, Lügen, Geiz, Verleumdung u. s. w. sich sonst jeder Cognition eines menschlichen Tribunals entziehen, für welche aber im jüdischen Gottesstaate Gott selber als Ankläger und Zeuge auftritt —

kreises, wo, wie wir dies schon wiederholt zu bemerken Gelegenheit gehabt, „Kleid" und „sich bekleiden" geradezu Charakter und Charakteraneignung bezeichnen. Ein gottgesandtes Makel an einem Menschengewande spricht mehr als alles Andere daher eine Gottes tiefstem Tadel unterliegende sociale Verderbniß aus, und wir glauben sehr wohl zu begreifen, warum das Gesetz gerade am Gewande ein „נגע" mit äußerster Consequenz aus dem socialen Kreise seines Volkes bannt, vielleicht selbst den גר תושב hinsichtlich der נגעי בגדים in den Kreis seiner Bestimmungen zieht, jedenfalls aber das mit einem נגע in jüdisches Eigenthum übergehende Gewand den נגעים-Gesetzen unterwirft. Bildet doch in socialer Beziehung der גר תושב einen integrirenden Theil der Nation, und die sociale Gerechtigkeit einen wesentlichen Bestandtheil der auch den נכרי verpflichtenden noachidischen Gesetze. Und weil eben in נגעי בגדים die Bedeutung des נגע in klarster, sprechendster Deutlichkeit hervortritt, und hier die נגעים-Mahnung an sociale Unbescholtenheit am lautesten predigt, beschränkt das Gesetz diese Mahnung nicht nur auf das wirkliche Kleid, sondern läßt diesen Begriff schon in dem bloßen Gespinnst zum Gewebe erblicken und ihn selbst da festhalten, wo aus dem Gewandgewebe ein anderes Geräthe bereitet worden. Daher denn wohl auch in jedem Satze des נגעי בגדים-Gesetzes immer wieder und wieder die specielle Wiederholung des בבגד או בשתי או בערב או בעור לכל אשר יעשה העור למלאכה. Eben hierin, in dieser Ausdehnung des an der Spitze des Gesetzes stehenden בגד-Begriffes — והבגד כי יהיה בו נגע צרעת וגו — auf die specifischen Gewandstoffe in jeglicher Form spricht sich die hohe Bedeutsamkeit dieser נגעי בגדים-Vorschriften aus. צמר ופשתים sind aber überall im Gesetze die ausschließlich specifischen Stoffe für das menschliche Gewand, und es ist daher auch bei ihnen, wo der בגד-Begriff schon im bloßen Gespinnste beginnt. Nur hier wird der Begriff „Kleidung" auch auf עור ausgedehnt, beginnt aber erst mit dem zum Gebrauche fertigen Fell. פשתים und weit überwiegend auch צמר sind in ihrer Naturfarbe weiß, die Farbe der Reinheit, und vergegenwärtigen somit schon durch ihre ursprüngliche Farbe die „Charakter-Reinheit", in die sich der Mensch kleiden soll — בכל עת יהיו בגדיך לבנים (Pred. 9, 8. siehe Sabbath 153, a.) — und bestimmt daher das נגעי בגדים-Gesetz nur die natürlich weißen leinenen und wollenen Gewänder zu Mahnern an die von Gott geforderte Makellosigkeit des socialen Menschencharakters. Bei נגעי אדם endlich war die besondere Beziehung auf die sociale Seite des Menschenwesens durch Beschränkung des Ausschlusses des Betroffenen auf עירות מוקפות חומה zu verdeutlichen. In בגדים ist aber diese sociale Beziehung durch den בגד-Begriff von selbst deutlich, und daher ihre Verweisung aus menschlichen Wohnstätten ausnahmlos geboten.

Eine Bestimmung dürfte in Widerspruch mit der durch das Gesetz selbst gegebenen Auffassung seiner Negaim-Vorschriften zu stehen scheinen. Es ist die, daß selbst תינוק בן יום אחד, daß selbst ein unmündiges, Einen Tag altes Kind von einem נגע und dessen Folgen betroffen werden kann (V. 2.). Der Zweck sittlicher Mahnung und Besserung, den das Gesetz bei seinen Negaim-Vorschriften im Auge hat, hätte, würden wir meinen, die Bedeutung des נגע erst mit dem mündigen, zurechnungsfähigen Alter eintreten lassen dürfen. Allein Kinder, in den Jahren unmündiger Unselbständigkeit, gehören auf's innigste in die Sphäre der Elternpersönlichkeit, sie sind die zarten Menschheitsprossen, die zur Gott-

zu erklären und auf הסגר oder החלט zu erkennen, הפורח מן הטמא טהור מן הטהור טמא (V. 13.) Vom Standpunkt des sittlichen Zweckes der נגעים dürfte sich dies in höchst bedeutsamer Weise also aussprechen: Isolirung, הסגר, החלט, überhaupt טומאה-Ausschluß aus dem Verkehre mit dem Heiligthum und der auf dessen Basis sich bewegenden Gesellschaft darf nur so lange sittliche Einkehr und Besserung zu bewirken hoffen, als das sittlich Bessere noch frisch im Bewußtsein gegenwärtig, und somit von ihm ein Kampf mit der verderbten Richtung zu erwarten ist. Tritt daher פרח בכלו, eine selbst totale Verschlechterung plötzlich mitten in dem reinen Verkehr mit dem Heiligthum und der Gesellschaft ein, so ist entweder בתחלה auf הסגר, oder לאחר פטור auf החלט zu erkennen. Der Gedanke des מקדש וקדשיו und des מחנה ישראל, denen er plötzlich entrissen, begleitet ihn in seine unfreiwillige Isolirung und vermag in ihm an seiner Besserung zu arbeiten. Erscheint jedoch פריחה בכלו während der הסגר- oder החלט-Isolirung, so spricht sie eben aus, daß ihm in der Isolirung das sittliche Moment vollends abhanden gekommen, in der Isolirung somit keine Besserung zu erhoffen ist. Die טומאה-Erklärung wird daher aufgehoben, er wird dem Verkehr mit מקדש וקדשיו und מחנה ישראל wieder freigegeben, bis durch Wiederkehr eines בשר החי der Anfang eines wiedergewonnenen sittlichen Momentes sich ankündigt, und er sodann mit diesem wieder der Arbeit an Vollendung seiner sittlichen Erziehung in der Isolirung des מוחלט-Zustandes übergeben wird. (V. 12—17.).

Die Modificationen bei נגעי ראש וזקן sind wahrscheinlich durch die Beschaffenheit und specielle Bedeutung dieser Körpertheile bedingt und dürften sich in ähnlicher Weise wie die Bestimmungen für נגעי בשר aussprechen lassen.

Charakteristisch sind die Bestimmungen für נגעי בגדים. Sie erscheinen vielfach strenger als נגעי אדם. Während נגעי אדם nur bei ישראל statt haben, und z. B. ein נגע, das ein גר aus seinem נכרי-Zustand mit hinübergenommen, ohne Beachtung bleibt, unterliegt ein von einem נכרי in jüdischen Besitz übergegangenes Gewand der priesterlichen Erkenntniß, יראה בתחלה; ja, selbst בגדי גר תושב unterliegen vielleicht den נגעים-Gesetzen. Ein בגד המנוגע, das ferner hinsichtlich הסגר, החלט und טומאה ganz den Charakter wie אדם hat, ist hinsichtlich שלוח מחנה sogar noch חמור, indem es aus allen Städten, selbst den nicht מוקפות חומה, zu entfernen ist. (V. 47.) Während ferner ein Mensch, dessen נגע nach dem zweiten הסגר unverändert geblieben, mit dem נגע-Mal טהור wird, ist für בגד die Möglichkeit nicht gegeben, mit dem נגע-Mal טהור zu werden. Sobald es nach dem zweiten הסגר unverändert geblieben, muß es verbrannt werden (V. 55.) Dabei ist der Begriff בגד selbst auf das bloße Gespinnst, שתי וערב, ausgedehnt und bleibt in dem aus den specifischen Gewandstoffen צמר ופשתים bereiteten Geweben gegenwärtig, selbst wenn daraus z. B. Segel u. dgl. angefertigt worden.

Der Gesichtspunkt, den uns das Gesetz selbst zur Auffassung der Negaim-Gesetze gereicht, dürfte auch diese Bestimmungen dem Verständniß näher bringen. Es sind ja vor Allem sociale Verirrungen und Vergehen, die das gottgesandte Nega an dem Menschen, an seinem Gewande, an seinem Hause, in der ganzen Schwere ihrer Verurtheilung von Gott zum Bewußtsein bringen sollen. Nun ist aber der ganz eigentliche Ausdruck des socialen Menschencharakters sein Kleid. Vor Allem im Gebiete des jüdischen Gedanken-

darstellt. Auf החלט zu erkennen ist angezeigt, wenn er שער לבן, מחיה oder פשיון findet. Die beiden ersten Zeichen שער לבן oder מחיה können sich schon bei der ersten Untersuchung, בתחלה, vorfinden und sofort החלט fordern, das פשיון-Zeichen, das Gewachsensein des נגע, natürlich erst nach der ersten oder zweiten הסגר-Woche, בסוף. (V. 4.). Daß פשיון, das Wachsen des נגע, eine Steigerung des נגע-Charakters anzeigt, ist wohl leicht zu begreifen, schwieriger dürften jedoch שער לבן und מחיה als solche Steigerungsanzeichen sich einsehen lassen.

Vielleicht ist in Folgendem nicht Alles von der Wahrheit fern. Die Haut ist das allgemeine Sensorium des Leibes, sie vermittelt das Empfangen der Eindrücke aus der umgebenden Welt. Ein Makel, das der Gottesfinger an dieses Sensorium als „נגע צרעת," als äußeres Anzeichen innerer Fäulniß (siehe V. 2.) sendet, wird zum Anzeichen, daß der Betroffene in Beziehung seiner Auffassung der ihn umgebenden Welt sittlich krank ist. Er hat es verlernt die wahren, gerechten und guten Eindrücke seiner Welt in sich aufzunehmen, und seine Auffassung dieser Welt ist daher nicht wahr, gerecht und gut. — Haar dürfte physiologisch einen Gegensatz zur Haut bilden. Es ist die für äußere Eindrücke unempfängliche Schutzdecke der Haut, beschränkt, und schützt eben damit die Empfindlichkeit derselben. Die Verbreitung des נגע in das Haar, auf diese Bedeutung desselben psychisch übertragen, spräche sich als ein Anzeichen aus, daß nicht nur die wahren und guten Eindrücke fehlen, sondern positiv die fernzuhaltenden schlechten Eindrücke Eingang finden. Wie dem jedoch auch sei, so wie פשיון, durch extensive Verbreitung in der Hautfläche eine Steigerung des נגע-Charakters anzeigt, so ist ja auch הפיכת שער לבן ein פשיון, nur in anderer Richtung, es ist ein Aufsteigen des Erbleichens selbst bis in's Haar. Daher ist auch שער לבן שקדם לבהרת und שער פקודה (siehe V. 3.) טהור. Ersteres ist überhaupt nicht, und Letzteres für den jetzt in Beurtheilung stehenden נגע kein Anzeichen sich steigernden Fortschreitens des נגע. — Schwieriger ist das Verständniß der מחיה als החלט-Anzeichens. מחיה ist eine mitten im נגע gesund gebliebene, oder bereits wieder gesund gewordene Stelle, und gerade dies ist ein Anzeichen החלט fordernden Charakters! V. 11. heißt es in Beziehung auf מחיה — שער לבן ist bereits V. 3. als סימן החלט ohne diese Motivirung besprochen —: צרעת נושנת היא וגו' לא יסגרנו כי טמא היא. Es dürfte dies ein Fingerzeig sein, daß מחיה als ein Anzeichen zu verstehen sei, die sittliche Einwirkung, die sonst durch הסגר versucht wird, sei hier bereits erfolglos geblieben und müsse daher auf החלט erkannt werden. Und in der That spricht sich מחיה מבוצר בתוך הנגע (V. 11.) in solchem Sinne aus. Es hat bereits beim Entstehen der bessere Sinn (מחיה) ohne wirklichen Erfolg gegen den sittlich ersterbenden, (נגע), angekämpft, oder, es ist nach dem Entstehen des נגע bereits das Bessere wach geworden und hat das Verderbte vergebens zu überwinden gesucht. Es steht das Bessere, Reine, wirkungslos „gefangen" in Mitte der Verderbniß. Daß מחיה bei שחין ומכוה bedeutungslos wird, dürfte sich darin erklären, daß hier מחיה nicht als eine Reaktion gegen den נגע, sondern gegen die im Heilungsproceß begriffenen שחין und מכוה erscheint (V. 4.).

Als eine höchst eigenthümliche Erscheinung steht die Bestimmung: כלו הפך לבן טהור, daß eine totale Verbreitung des נגע über den ganzen Körper die טומאה-Erklärung aufhebt. Tritt aber die totale Verbreitung während eines Reinheitzustandes ein, so ist טמא

des Gesetzesheiligthums macht ihn טמא, schließt ihn durch seine Erklärung vom Heiligthum und dessen Heiligthümern und – was bei keinem anderen טמא sonst — von der um das Heiligthum auf dem Boden seines Gesetzes sich bildenden bürgerlichen Gesellschaft aus. נגעים sind nichts als eine Anweisung an den כהן, den davon Betroffenen Namens des Gesetzesheiligthums, als des Heiligthums und dessen Volkskreises unwürdig zu erklären. (V. 2. 3.). Nur מצורע ist משתלח חוץ משלש מחנות, ist aus dem geschlossenen Nationalkreis zu verweisen. Denn es sind ja eben sociale Verirrungen und Vergehungen, deren ihn die Gotteszeichen an seinem Leibe zeihen. Ebenso wenig wie Verhütung von Ansteckung, wie wir gesehen, ist auch nicht etwa Verhütung der Verbreitung der טומאה Motiv dieses Ausschlusses. Alle andern טמאים dürfen ja ungehindert in מחנה ישראל verweilen, und selbst מצורע ist nur aus עירות מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, (V. 46.) aus den mit dem Momente der Landesbesitzergreifung als geschlossenes Städte-Terrain, als מחנה ישראל, charakterisirten Stadtweichbildern (siehe K. 25, 29.) zu verweisen. Beweis genug, daß dieser Ausschluß reine Consequenz der socialen Verderbtheit ist, deren ihn sein נגע zeiht, und in diesem Charakter deutlich umschrieben hervortreten soll. Darum trägt auch der Ausspruch des כהן's den Charakter eines Richterspruches — מקיש נגעים לריבים — und wie für diesen ist auch für נגעים כהן קרוב untauglich, פסול (siehe V. 2.). Wir begreifen auch von diesem Gesichtspunkte aus um so mehr die Vertagung der ראית נגעים während רגל, während der sieben Hochzeitstage u. s. w., (V. 14.) wenn wir diese priesterliche Untersuchung und deren Folgen als sittliche Straf- und Besserungsmittel begreifen. Das Vorhandensein eines der Untersuchung bedürftigen נגע weckt doch bereits in dem Betroffenen den Gedanken möglicher Unwürdigkeit und deren Folgen. Und wenn er diese Unwürdigkeit zunächst in seinem bisherigen socialen Verhalten zu suchen hat, so bieten ihm doch gerade Tage eines so gesteigerten geselligen Verkehrs wie nationale Festzeiten u. s. w. die geeignetste Gelegenheit, sich, seine Gesinnungen, und sein Reden und sein Thun im Zusammensein mit den Volksgenossen zu prüfen und zu bessern, und durch diese Besserung eine solche Aenderung des נגע zu erzielen, die dann die Untersuchung des כהן nicht zu fürchten hat.

Es sind aber zwei Stadien gegeben: das Prüfungsstadium, הסגר, und das entschiedene Stadium, החלט. טומאה und Ausschluß sind, wie zu V. 4. bemerkt, in beiden Stadien gleich, nur die äußere Entstellung ,פריעה und פרימה, treten erst für den מוחלט ein, und nur für den aus החלט wieder zur Reinheit Erstehenden sind die im folgenden Kap. angeordneten תגלחת וצפרים vorgeschrieben. Und wohl dürften schon die isolirenden הסגר-Wochen ganz geeignet sein, den heilsamsten Einfluß auf den Vereinsamten zu üben, und ihn zur ernstesten Einkehr und Prüfung seines bisherigen Verhaltens in Gesinnung, Wort und That im socialen Zusammenleben mit den nun von ihm getrennten Volksbrüdern, und daraus zu ernster Gesinnungs-Umwandlung und ernsten Besserungsvorsätzen zu veranlassen, und so schon aus dem Prüfungsstadium rein hervorzugehen. Es kommen daher auch die etwaigen Wandlungen des נגע während dieser Prüfungszeit nicht in Betracht, und hat der כהן nur nach dem Befund am Schlusse des הסגר's zu entscheiden.

Auf הסגר hat der Priester zu erkennen, sobald bei der ersten Untersuchung der נגע sich einfach in der entsprechenden Größe und in der entsprechenden Farbennüance ihm

brechen nicht abstrakt, sondern in den Organen genannt werden, die in ihnen ihre mißbräuchliche Verwendung finden, nicht רום עינים u. s. w., sondern עינים רמות u. s. w., so ist damit das Auge und der Mund, die Hand, das Herz, der Fuß, kurz, der ganze Mensch, der, statt die ihm verliehenen Organe und Kräfte zur Gewinnung und Uebung der Bescheidenheit, der Wahrheit, des Wohlthuns, der Gerechtigkeit, der Güte, der Wahrheit- und der Frieden-Verbreitung zu verwenden, sich zum Träger und Verbreiter des Gegentheils von diesem Allen gemacht hat, als Gegenstand des Hasses und des Abscheues vor Gott bezeichnet, der ihm mit dem seinem Körper angeworfenen „Nega" das Zeichen seines tiefen Unwillens sendet und ihn damit aus dem socialen Kreis seines Gesetzesheiligthums bis zum הכלם, bis zur sich selbst verurtheilenden Besinnung verweist. Wenn es von Miriam heißt: ויחר אף ד' בם וילך והענן סר מעל האהל והנה מרים מצורעת כשלג, so sagt Jedem, der an sich, an seiner Gewandung, an seinem Hause einen נגע gewahrt, dieser נגע, daß sein sociales Verhalten Gottes tiefsten Unwillen erregt und Gottes schützende und segnende Gegenwart in seinem Kreise keine Stätte mehr finden läßt.

Wir wagen nun den Versuch, von diesem durch das Gesetz selbst unzweideutig gebotenen Standpunkt aus, die in diesem Kap. enthaltenen Anordnungen zu beleuchten. Die einleitenden Worte אדם כי יהיה וגו' V. 2. finden sich nur noch in ähnlicher Weise an der Spitze zweier anderen Gesetze: אדם כי יקריב וגו' (K. 1, 2.) אדם כי ימות באהל וגו' (4. B. M. 19, 14.). In beiden Fällen, bei Anordnung der Opfer und dem Gesetze über טומאת אהל, ruft der Begriff אדם den Menschen in der Ganzheit seiner Bestimmung und Würde in unser Bewußtsein, um von ihm aus die Opfer- und טומאת אהל-Gesetze zu erfassen. Auch hier dürften die Worte: אדם כי יהיה בעור בשרו uns das von נגעים betroffene Object: עור בשרו von dessen Beziehung zu אדם aus betrachten lassen. Das vom נגע betroffene Objekt ist "עור בשר אדם„, ist עור, das „wache," die Welteindrücke aufnehmende Organ des בשר אדם, des dem zum „Gottesstellvertreter" auf Erden Bestimmten als „Herold" zur Lösung seiner hohen Bestimmung gegebenen Leibes. Es ist der אדם, der im „Nega" עור בשרו von Gottes Finger berührt erblicken soll, es ist der mit seinem ganzen Wesen nur zur Vollstreckung des göttlichen Willens, zur Gott ebenbildlichen Pflege der Wahrheit und des Rechtes auf Erden Berufene, der durch den Gottesfinger an das seine Weltstellung vermittelnde Organ an den Gegensatz gemahnt wird, in welchen sein Weltleben zu seiner Weltbestimmung vor Gott gerathen ist. „Weiße" Flecken, die alle עמוקות מעור בשר אדם בינוני, die alle bleicher als gewöhnliche Menschenhaut sind, (V. 3. ff.), hat Gott als Verkünder seines Unwillens erklärt und sie daher genau zur Unterscheidung von anderen krankhaften Hauterscheinungen präcisirt. Erbleichen der Haut kann ein partielles „Ersterben" des Menschen, von welchem die belebende Gottesnähe weicht, מצורע חשוב כמת (Siehe zu 4. B. M. 12, 12.) und kann auch in ähnlicher Weise ein הלבנת פנים die tiefste „Beschämung" bedeuten. Nur בגלוי, לכל מראה העין, wo sie sich auf der freien Oberfläche dem Auge darbieten und zwar in entsprechender Größe auf Einer Fläche (V. 2. 3. 12.), haben sie diese Bedeutung. Sie sind ja gesandt um in's Auge zu fallen. Und nicht an sich, nicht ihr bloßes Vorhandensein an dem Körper des Betroffenen wie alle anderen körperlichen טומאה-Zustände זב וזבה u. s. w., macht den Betroffenen טמא. Erst der Ausspruch eines כהן, eines geborenen Dieners und Organs

wußtwerden gegenwärtiger Entwürdigung hervorgerufene Schmerzgefühl. כלם, lautverwandt mit גלם, dem Begriffe der Formlosigkeit, in der Sprache der Weisen auch auf geistige und sittliche Unbildung, גולם, Aboth V., 10, übertragen, heißt in der Form הִכָּלֵם: sich als sittlichen גולם finden, von der Erkenntniß betroffen werden, den sittlichen Menschencharakter verloren zu haben.) Die Ausschließung sagt dem מנגע, dem von צרעת Betroffenen, eigentlich ja, dem vom Gottesfinger Berührten, daß er die Würdigkeit verloren, in dem socialen Kreise des Gottesheiligthums zu verharren.

In der That faßt auch die Lehre der Weisen die „Negaim" durchaus als strafende Gottesschickung auf, und zwar zunächst für die Versündigungen der Zunge, לשון הרע, sodann aber überhaupt für Kardinalvergehungen des socialen Lebens, deren namentlich sieben gezählt werden. So heißt es (Berachoth 5, b.): כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה „das Betroffensein von einer dieser vier Negaim-Erscheinungen ist nichts als ein Altar der Sühne." Und (Arachin 16, b.): מה נשתנה מצורע שאמרה תורה בדד ישב מחוץ למחנה מושבו הוא הבדיל בין איש לאשתו בין איש לרעהו לפיכך אמרה תורה בדד ישב וגו׳, „warum ist gerade für den מצורע angeordnet: er bleibe abgesondert, außerhalb des Lagers sei sein Ort? Er hat zwischen Mann und Frau, zwischen Freund und Freund Spaltung gebracht, darum spricht das Gesetz: er bleibe allein, außerhalb des Lagers"; מה נשתנה מצורע שאמרה תורה יביא שתי צפרים לטהרתו אמר הקב״ה הוא עשה מעשה פטיט לפיכך יביא קרבן פטיט, „warum hat gerade der מצורע zwei Vögel zu seiner טהרה zu bringen? Er hat mit Schwätzereien gesündigt, darum bringt er zwitscherndes Opfer." Ebenso ויקרא רבה: א״ר יהושע בן לוי חמש תורות כתובות במצורע זאת תורת נגע צרעת וגו׳ זאת תהיה תורת „המצורע" תורת „המוציא רע" ללמדך שכל האומר לשון הרע עובר על חמשה חומשי תורה, wo also die Bedeutung des מצורע geradezu phonetisch anklingend als מוציא רע, als Verläumder erklärt wird. So auch Arachin 15, b. זאת תהיה תורת המצורע, זאת תהיה תורתו של מוציא שם רע. Andererseits werden aber Arachin 16, a. in weiterem Sinne sieben sociale Verbrechen und Untugenden aufgezählt, in deren Folge Negaim treffen: על שבעה דברים נגעים באין על לשון הרע ועל שפיכת דמים ועל שבועת שוא ועל גלוי עריות ועל גסות הרוח ועל הגזל ועל צרת העין, in Folge von Versündigungen der Bösrede, des Blutvergießens, des Meineides, des Ehebruchs, des Hochmuthes, des Raubes und der ungefälligen Selbstsucht. In ויקרא רבה zu פ׳ מצורע werden als solche: עינים רמות, לשון שקר, וידים שופכות דם נקי, לב חורש מחשבות און, רגלים ממהרות לרוץ לרעה, יפיח כזבים עד שקר, und משלח מדנים בין אחים aufgerechnet, stolze Augen, Lügenzunge, Blut vergießende Hände, Gewalt sinnendes Herz, immer zum Bösen bereite Füße, Lügen in die Luft streuend falsches Zeugniß üben, und wer Zwistigkeiten zwischen Brüdern stiftet. Es sind dies jene sechs und sieben Dinge, die (Prov. 6, 16.) als solche bezeichnet sind, die Gott haßt und die von seinem heiligen Wesen verabschent werden: שש הנה שנא ד׳ ושבע תועבות נפשו, und zwar wird das. die Sechs- und Siebentheilung dahin erklärt, daß שביעית קשה כנגד כולן ואי זה זה משלח מדנים, daß damit das siebte, das Unfrieden stiften, (לשון הרע) als Dasjenige bezeichnet sei, das an Schwere alle die Anderen aufwiegt. In der That vereinigt auch die Bösrede, die den Menschenbruder geistig in der Achtung und Liebesgesinnung der Brüder tödtet, alle die anderen genannten Untugenden und Verbrechen in Einer Frucht sittlichen Verderbnisses. Und indem diese Untugenden und Ver-

derungsvorschriften Maßregeln zur Verhütung von Ansteckung erblickt, auf völlig irriger Auffassung beruht.

Müssen wir somit die Auffassung der Negaim=Gesetze als gesundheitspolizeiliche Maßregeln entschieden in das Reich der Fabel verweisen, so läßt uns ja ohnehin das Gesetz selber durchaus nicht in Zweifel darüber, in welchem Lichte es diese seine Anordnungen betrachtet wissen will. 5. B. M. 24, 8. mitten in einer Reihe von Gesetzesvorschriften durchaus socialer Bedeutung, die alle Achtung der Menschenwürde und eine milde Berücksichtigung des individuellen Menschenglücks zum Gegenstande haben, lesen wir die Warnung: השמר בנגע צרעת וגו׳, „hüte dich in Betreff des Aussatz=Schadens, „überaus sorgfältig zu beachten und zu üben; Allem gemäß was euch die Priester, die „Leviten, lehren wie Ich ihnen geboten habe, sollt ihr sorgfältig ausführen. Gedenke, „was Gott, dein Gott, Mirjam gethan, auf dem Wege, indem ihr aus Egypten zoget!" Es wird damit die genaue Beachtung der in unserem Kap. gegebenen Vorschriften zur ernstesten Gewissenspflicht jedes Einzelnen gemacht. Es ist damit insbesondere die mechanische oder sonstige Entfernung des נגע in höchstem Ernste verboten, obgleich, oder vielmehr weil mit Entfernung des נגע gesetzlich, מן התורה, die טומאה und jede Absonderung aufhört (siehe V. 46, eine Thatsache, die beiläufig ebenfalls jedes sanitäre Motiv von der Absonderungsvorschrift ausschließt, da dieses vielmehr die Beseitigung des נגע als erwünscht erscheinen lassen müßte, sobald damit die Nothwendigkeit der Absonderung wegfällt), und es wird die genaue Erfüllung aller vom Gesetze gebotenen Vorschriften gefordert. Beides, jenes Verbot und dieses Gebot, wird nun durch den Hinweis auf eine Erfahrung aus Mirjam's, der Prophetin, Leben unterstützt, die ewig in nationaler Erinnerung erhalten bleiben soll. Offenbar blickt diese Erinnerung auf das 4. B. M. K. 12. Erzählte hin, wo Mirjam in Folge einer über Moses geführten Bösrede, לשון הרע, aussätzig, und sieben Tage außerhalb des Lagers abgeschlossen worden war, und wo dieser Aussatz und Ausschluß als Zeichen und Beherzigung göttlichen Unwillens mit ihrem Betragen erklärt ist. „Wenn ihr Vater" — so lautet die Entgegnung auf Moses' Bitte um Heilung seiner Schwester, „wenn ihr Vater also vor ihr ausgespieen hätte, würde sie sich nicht sieben Tage schämen? Werde sie sieben Tage außerhalb des Lagers abgesperrt, nachher werde sie wieder aufgenommen." ואבי׳ה ירק ירק בפני׳ה, als Ausdruck des höchsten, bis zur Verachtung gesteigerten Unwillens eines Vaters wird da der von Gott gesandte צרעת begreifen gelehrt, und war diese strafende Schickung in Folge eines socialen Vergehens eingetreten, das, so wie es uns vorliegt, gleichzeitig als Bösrede und Selbstüberhebung sich darstellt. Soll also jeder künftige נגע צרעת, der einen Menschen im jüdischen Kreise trifft, die Erinnerung an dieses von Mirjam erfahrene Ereigniß in die Seele rufen, und dies die gewissenhafte Beobachtung der betreffenden Vorschriften bewirken, so ist jeder נגע צרעת als strafende Mahnung für sociales Mißverhalten zu begreifen, und haben die Ausschließungen מחוץ למחנה außerhalb des das Gesetzesheiligthum umschließenden nationalen Kreises wie bei Mirjam keinen anderen Zweck und Grund als: הִכָּלֵם, als: sich ganz mit dem Bewußtsein der völligen Unwürdigkeit zu durchdringen. — (Während בוש ein Sichgetäuschtfinden in Beziehung auf eine erwartete Zukunft, החפיר in Beziehung auf eine mißbegriffene Vergangenheit bedeutet, ist הִכָּלֵם das durch ein Be=

Judenthum nicht zu beachten. (Siehe zu V. 2.) Ebenso unterlag der an seinem Hause oder seinem Kleide sich zeigende Aussatz keiner von allen diesen gesetzlichen Vorschriften, solange sie im Besitz des Nichtjuden waren. (Siehe zu V. 47.).

Diese und ähnliche Erwägungen lassen es als eine völlige Unmöglichkeit erscheinen, daß wir in diesem Kapitel Krankheit-, Heilungs- und Vorbeugungs-Maßregeln und in unseren כהנים — die wir ja auch ohnehin in dem ganzen Kapitel keine Spur von Heilmitteln anwenden sehen — im Dienste der Gesundheitspflege stehende Funktionäre vor uns hätten.

In der That haben auch die in unserem Kapitel beschriebenen Krankheitserscheinungen nicht das Geringste mit den unter der Kategorie Lepra, Aussatz, in den Schriften der Arzneiwissenschaft aufgeführten Hautkrankheiten gemein. Während diese Alle mit einer die Haut dunkler färbenden und zerstörenden entzündlichen Aufschwellung beginnen, bestehen unsere נגעים lediglich aus weißen Flecken, aus größerer oder geringerer Entfärbung der Haut, bei welchem ausdrücklich nach ת"כ keinerlei Erhebung über die Haut stattfindet. Schon der Arzt Siporno in seinem Commentar zum Pentateuch bemerkt die gänzliche Verschiedenheit dieser נגעים von den schrecklichen Krankheiten, die unter dem Namen Aussatz in den Schriften der Arzneikunde beschrieben werden. Wir waren daher auch schon längst von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die im Gesetze für נגעים vorgeschriebenen Ab- und Aussonderungen des מצורע in keiner Weise eine Verhütung etwaiger Ansteckungsgefahr beabsichtigen, als wir in einem vom „Ausland" Jahrg. 1868 Nr. 14. mitgetheilten Berichte einer zur genauen Untersuchung des in den britischen Colonien sehr häufigen und in erschreckendem Maaße stets in wachsendem Zunehmen begriffenen Aussatzes von der englischen Regierung eingesetzten Commission „— Report on Leprosy by the royal College of physicians" — die Thatsache constatirt fanden, daß überhaupt der „Aussatz" auch in jenen schreckvollen Erscheinungen durchaus nicht ansteckend sei. „Die zu beantwortende allerwichtigste Frage für die Regierung" — heißt es daselbst — „ist die: ob diese Krankheit ansteckend ist, oder nicht. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sie von den Juden für ansteckend gehalten, und daß die strengste Quarantäne gegen diejenigen angeordnet wurde, welche davon ergriffen waren. Gleichzeitig spricht einige Wahrscheinlichkeit dafür, daß alle anderen Hautkrankheiten in der jüdischen Anschauung mit dem Aussatz in eins zusammenfielen, und daß sonach Personen, welche an den contagiösen Ausschlägen des neueren Europa's erkrankten, z. B. an den Masern, dem Scharlach-Fieber und den Pocken, unter den gegen die Aussätzigen erlassenen Quarantäne-Gesetzen inbegriffen waren. Eine merkwürdige Thatsache aber ist es, daß die jetzigen Juden den Angriffen ansteckender Krankheiten weniger ausgesetzt zu sein scheinen, als ihre europäischen Nachbarn; was von einer immer noch vorhandenen Spur jener ceremoniellen Gebräuche herrühren dürfte, welche auf die physische Kraft und Energie der alten Juden einen so großen Einfluß übten. Sei dem indeß wie ihm wolle, die fast einstimmige Ueberzeugung unserer Berichterstatter, aus allen Theilen der Welt, geht dahin: die Krankheit sei nicht ansteckend."

Wie haben gesehen, daß die so verbreitete Ansicht, welche in den biblischen Abson-

Körper bedeckt, dies ein Zeichen erfolgender Genesung sei — und doch eben beim שחין מצרים, אשר לא תוכל להרפא, der Gipfel des Entsetzlichen mit den Worten: מכף רגלך ועד קדקדך bezeichnet wird; schon diese einfache Thatsache hätte stutzig machen müssen! Verzeichnen wir weiter: V. 10. 15. 16. 17. tritt wiederholt mit מחיה, mit dem Erscheinen gesunden Fleisches טומאה, und mit dessen Verschwinden und dem an dessen Stelle ausbrechenden נגע wieder טהרה ein; es wird V. 12. überhaupt keine mikroskopische Untersuchung in den Falten des Körpers gefordert, sondern לכל מראה עיני הכהן, nur so weit er sich dem Anblick des כהן darstellt; K. 14, 36. wird ausdrücklich angeordnet, es solle der Priester vor seiner Untersuchung alles im Hause Befindliche ausräumen lassen, damit nicht durch seine טמא-Erklärung auch Alles, was sich im Hause befindet, mit טמא werde, und wäre das denn doch ein eigenthümliches sanitätspolizeiliches Verfahren, das des Ansteckungsstoffes verdächtige Kleider, Betten, Utensilien u. s. w. aus Schonung für den Besitzer bei Seite schaffen läßt! Ueberhaupt lehrt auch die Tradition eine hiermit angeordnete rücksichtsvolle Liberalität für das „sanitätspolizeiliche" Verfahren dieser „staatspolizeilichen Physici" im Priestergewande, die doch bei einer so „gefährlichen," „abscheulichen" Krankheit, wie der „Aussatz", ganz sinnlos wäre, wenn die טמא-Erklärung und die damit verbundene Absonderung der davon Befallenen Ansteckung hätte verhüten sollen. Wo und wann wäre eine solche polizeiliche Aufsicht und Absonderung am gebotensten gewesen, als da und dann, wo und wann ein größerer Zusammenfluß von Menschen stattfindet, und der ungehinderte Verkehr der „Aussätzigen" in Mitten der Menge, ganze Familienkreise, ja die ganze Nation mit dem Krankheitsstoff inficiren könnte! Und siehe gerade bei solchen Gelegenheiten hatten die Priester ihre Aussatz inspicirende Funktion völlig ruhen zu lassen. Während der Hochzeitswoche, ja während der Wanderfeste, wo die ganze Nation in die Stadt des Gesetzesheiligthums zusammenströmt, überhaupt an Sabbathen und Festtagen wurde kein נגע untersucht. (Siehe zu V. 14.) (Häuser-Aussatz hatte gerade in Jerusalem überhaupt keine Folge. Siehe zu Kap. 14, 34.). Ueberhaupt haben wir bereits zu V. 59. den Kanon כל ספק נגעים בתחלה טהור angemerkt, der eine leichtere Praxis als für sonstige איסורים vorschreibt, während, wenn es sich hier um Krankheits- und Erkrankungsmotive handelte, nach dem Grundsatze חמירא סכנתא מאיסורא (Chulin 10, a.) bei נגעים gerade eine strengere Praxis Regel wäre. Haben wir doch (ebendas.) gesehen, daß selbst bei völliger Gewißheit über das Vorhandensein eines symptomatisch טומאה-Charakter habenden נגע, dennoch der bloße Zweifel darüber, welcher von zwei נגע-Flecken der טמא sei, die טומאה-Erklärung ausschließt! Ferner: wie zu V. 46. angegeben, nur aus solchen Städten, die bei der Besitznahme des Landes ummauert waren, wenn sie auch die Mauern später verloren hatten, war der מצורע auszuweisen. Auf dem ganzen flachen Lande, in allen offenen, oder erst später ummauerten Städten durfte der מצורע sich frei unter der Menge bewegen und schützte keine polizeiliche Quarantäne das Volk vor der angeblichen Ansteckung durch Aussätzige, und nur Kleider-Aussatz war überall aus dem Wohnort zu verweisen! Dabei bedenke man, daß ja diese ganze Institution nur die jüdischen Bewohner des Landes traf. Der Nichtjude wurde durch keinen נגע unrein, sein נגע ward nicht untersucht und ihn traf keine Ausschließung, ja selbst der נגע, den er bereits als Nichtjude hatte, war auch nach seinem Uebertritt in's

Zustand einem Zweifel gegenüber selbst dann aufrecht gehalten, wenn die Präsumtion, הוקה הגוף, schon erschüttert ist, wie in dem Zweifel ob בהרת קדמה לשער לבן או שער לבן קדם לבהרת (V. 3.) wo die Präsumtion für das Erstere spricht. (Siehe תוספ' das. und Nidda 19, a.). Diese Halacha wird dort auf unsere Stelle zurückgeführt, in welcher die Reinsprechung, לטהרו, in erster Linie vor der טומאה-Erklärung genannt, und damit der נגעים-Entscheidung die überwiegende Richtung zur טהרה gegeben ist. Und wenn auch die Halacha hinsichtlich dieser Lehre des ר' יהושע nicht ganz fest steht — (siehe ר"ש zu Negaim IV, 11. und רמב"ם הל' ט"צ 2, 9.), — so bleibt doch der Kanon aufrecht, daß in allen Fällen bis auf zweien: כל ספק נגעים טהור (Negaim V, 1.). Ja, Negaim 5, 4. wird sogar der Fall, wenn an Einem Menschen sich gleichzeitig zwei נגע-Stellen gezeigt, die eine nur in der Größe eines גרים, die andere in der Größe eines סלע, und nach dem gesetzlichen הסגר finden sich beide einen סלע groß, somit bei einer derselben gewiß ein פשיון das החלט statuiren würde, man wüßte aber nicht, welche von beiden נגע-Stellen die gewachsene, und welche in der ursprünglichen Größe sei, für טהור erklärt; es genüge nicht, daß ein פשיון vorhanden ist, man müsse genau die Stelle präcisiren können, welche פשיון erlitten. So auch ת"כ zu V. 29. וטמא הכהן אותו: את הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק. Dieser Kanon für die Behandlung der נגעים gehört mit zu den charakteristischen Thatsachen, deren Würdigung für den ganzen Begriff dieser נגעים betreffenden Gesetzgebung von entscheidender Wichtigkeit ist.

נגעים

Kein Theil des göttlichen Gesetzes hat also wie dieses Kapitel über נגעים dem Wahne von den „sanitätspolizeilichen Tendenzen der mosaischen Gesetzgebung" zur scheinbaren Folie dienen müssen. Liegt ja für die Oberflächlichkeit ein solcher Schein nahe genug. Es handelt sich offenbar von Krankheiten, von einer ansteckenden Krankheit; die davon Befallenen werden abgesondert; zu welch' anderem Zwecke als um Ansteckung zu verhüten: das genügte um den sanitätspolizeilichen Charakter dieser Gesetzgebung zu bestimmen und die dabei fungirenden Priester zu Heilkünstlern, zu Physici zu stempeln. Und wenn aus dem ganzen pathologischen Register menschlicher Krankheiten gerade nur diese Krankheit, „der Aussatz", hervorgegriffen wird, um polizeiliche Maaßregeln dagegen vorzuschreiben, so müssen die Juden offenbar gerade an dieser Krankheit, der entsetzlichen, am meisten gelitten haben, und muß das taciteische Mährchen, das die Juden um ihres Aussatzes willen aus Egypten gejagt sein läßt, doch nicht so ganz ohne sein!

Sehen wir uns diese Gesetzesbestimmungen in ihren hervorragenden Einzelheiten einmal an, ob sie auch nur die Möglichkeit eines sanitären Charakters derselben zulassen.

Schon die Thatsache, daß der eigentliche Aussatz, שחין, an sich nicht מטמא ist, der „böse" Aussatz, der „unheilbare egyptische Aussatz," der שחין מצרים, שחין רע אשר לא תוכל להרפא (5. B. M. 28, 27. 35.) טומאה gar nicht zuläßt, da in unserem Kap. V. 18. der נגע טמא erst möglich ist, bei שחין ונרפא, wenn der Aussatz zu heilen begonnen, und sich bereits wieder eine gesunde Haut gebildet hat; daß der Ausbruch des „Aussatzes" am ganzen Körper, מראשו ועד רגליו, (V. 12, 13.) טהרה bringt, und daher von den „Sanitariern" daraus gelehrt wird, daß, wenn die Krankheit mit Gewalt ausbricht und den ganzen

ihn gewaschen, blasser geworden, so reißt er ihn aus dem Gewande, oder aus dem Felle, oder aus dem Kette- oder aus dem Einschlag-Garn.

57. Und wenn er wieder in dem Gewande, oder in dem Kette- oder in dem Einschlag-Garn, oder in irgend einem Geräthe aus Fell sichtbar wird, so ist es ein wiederausbrechender, in Feuer sollst du es verbrennen, Das, woran der Schaden ist.

58. Das Gewand aber, oder das Kette- oder das Einschlag-Garn, oder irgendwelches Geräthe aus Fell, welches du wäschest und es verschwindet der Schaden daraus, das werde zum zweiten Male gewaschen, und werde rein.

59. Dies ist die Lehre des Aussatzschadens des wollenen oder des leinenen Gewandes, oder des Kette- oder des Einschlag-Garns, oder irgend eines Geräthes aus Fell, es für rein zu erklären oder es für unrein zu erklären.

הַנֶּגַע אַחֲרֵי הֻכַּבֵּס אֹתוֹ וְקָרַע אֹתוֹ
מִן־הַבֶּגֶד אוֹ מִן־הָעוֹר אוֹ מִן־הַשְּׁתִי
אוֹ מִן־הָעֵרֶב׃
מפטיר 57. וְאִם־תֵּרָאֶה עוֹד בַּבֶּגֶד
אוֹ־בַשְּׁתִי אוֹ־בָעֵרֶב אוֹ בְכָל־כְּלִי־
עוֹר פֹּרַחַת הִוא בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפֶנּוּ אֵת
אֲשֶׁר־בּוֹ הַנָּגַע׃
58. וְהַבֶּגֶד אוֹ־הַשְּׁתִי אוֹ־הָעֵרֶב
אוֹ־כָל־כְּלִי הָעוֹר אֲשֶׁר תְּכַבֵּס וְסָר
מֵהֶם הַנָּגַע וְכֻבַּס שֵׁנִית וְטָהֵר׃
59. זֹאת תּוֹרַת נֶגַע־צָרַעַת בֶּגֶד
הַצֶּמֶר ׀ אוֹ הַפִּשְׁתִּים אוֹ הַשְּׁתִי אוֹ
הָעֵרֶב אוֹ כָּל־כְּלִי־עוֹר לְטַהֲרוֹ אוֹ
לְטַמְּאוֹ׃ פ

וקרע: die נגע-Stelle wird ausgerissen und מטלית, ein anderes Stück Zeug, einge setzt. (ת"כ).

V. 57. ואם תראה עוד וגו' auf dem מטלית oder dem בגד, nur braucht im letzteren Falle das מטלית nicht mit verbrannt zu werden. (Negaim 11, 6.).

V. 58. אשר תכבס וגו' וכבס שנית וטהר, das erste כבוס zur etwaigen Entfernung des נגע ist: waschen, und zwar mit שבעה סמנין in der vorgeschriebenen Reihefolge wi beim דם חטאת, K. 6, 20. (Sebachim 95, a.), das zweite כבוס ist טבילה zum Zweck de טהרה (ת"כ). —

בגדים werden daher טמא durch ירקרק und אדמדם, wenn dieselben ב' שבועות ge blieben, oder sich schon nach einem הסגר ausgebreitet haben, מיטמאין בשני שבועות ובשלשה סימנין בירקרק ובאדמדם ובפשיון (Negaim 3, 7.). Sebachim 49, b. wird gelehrt, daß auc פריחה בכולו bei בגדים ebenso wie bei נתקים (siehe zu V. 40.) טהור ist. Siehe מל"מ zu הל' ט"צ 12, 8.

V. 59. לטהרו או לטמאו. Nasir 65, b. wird die Halacha gelehrt: daß ל ספק נגעים בתחלה טהור עד שלא נזקק לטומאה משנזקק לטומאה ספקו טמא, daß, wo es sich vom Uebergang aus dem טהרה- in den טומאה-Zustand handelt, בתחלה עד שלא נזקק לטומאה, da טומאה-Symptom unzweifelhaft sein müsse um als טמא ausgesprochen zu werden, in zweifel haften Fällen aber rein zu sprechen sei, und wird dort nach der Lehre des ר' יהושע der טהרה

הַשְּׁתִי ׀ אוֹ אֶת־הָעֵרֶב בַּצֶּמֶר אוֹ
בַפִּשְׁתִּים אוֹ אֶת־כָּל־כְּלִי הָעוֹר
אֲשֶׁר־יִהְיֶה בוֹ הַנָּגַע כִּי־צָרַעַת
מַמְאֶרֶת הִוא בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף׃
53. וְאִם יִרְאֶה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה לֹא־
פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבֶּגֶד אוֹ בַשְּׁתִי אוֹ
בָעֵרֶב אוֹ בְּכָל־כְּלִי־עוֹר׃
54. וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְכִבְּסוּ אֵת
אֲשֶׁר־בּוֹ הַנָּגַע וְהִסְגִּירוֹ שִׁבְעַת־יָמִים
שֵׁנִית׃
שביעי (רביעי) 55. וְרָאָה הַכֹּהֵן אַחֲרֵי ׀
הֻכַּבֵּס אֶת־הַנֶּגַע וְהִנֵּה לֹא־הָפַךְ
הַנֶּגַע אֶת־עֵינוֹ וְהַנֶּגַע לֹא־פָשָׂה
טָמֵא הוּא בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפֶנּוּ פְּחֶתֶת
הִוא בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ׃
56. וְאִם רָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כֵּהָה

das Kette- oder das Einschlag-Garn von Wolle oder von Flachs, oder irgendwelches Geräthe aus Fell, an welchem der Schaden sich befindet; denn ein verderblicher Aussatz ist er, es soll in Feuer verbrannt werden.

53. Sieht aber der Priester, und siehe der Schaden hat sich in dem Gewande, oder in dem Kette- oder in dem Einschlag-Garn, oder in irgend einem Geräthe aus Fell nicht ausgebreitet,

54. so befiehlt der Priester und man wäscht Das, woran der Schaden befindlich ist, und er läßt ihn zum zweiten Male sieben Tage unter Verschluß halten.

55. Sieht dann der Priester, nachdem der Schaden gewaschen worden, und siehe, es hat der Schaden seine Farbe nicht verwandelt, und es hat der Schaden sich nicht ausgebreitet: so ist er unrein, du sollst ihn in Feuer verbrennen, eine Vertiefung ist es im Abgetragenen oder Vollwolligen.

56. Sieht aber der Priester und siehe, der Schaden ist, nachdem man

---

V. 53. 54. ואם יראה וגו' לא פשה וגו', also עומד בראשון יסגיר, das während des ersten Verschlusses unverändert Gebliebene muß zum zweiten Mal unter Verschluß genommen werden.

V. 55. לא הפך וגו', es ist nicht zu einer anderen Farbe außer ירקרק ואדמדם übergegangen; ein Umspringen aus ירקרק zu אדמדם oder umgekehrt, wird nach den חכמים nicht als הפך begriffen (ת"כ, u. Negaim 11, 4.). Somit עמד בשני ישרף, darin unterscheiden sich בגדים von אדם (V. 6.) — פחתת הוא, von פחת Grube, Vertiefung. Nach ק"א z. St. in ת"כ: die Farbe ist unverändert an Höhe und Tiefe geblieben, allein die Stelle ist vertieft geworden, sie ist eingefressen. — בקרחתו או בגבחתו. Nach ת"כ: בקרחתו: אלו השחקים d. i. die abgetragenen, fadenscheinig gewordenen Stellen, בגבחתו: אלו החדשים, die noch neuen, hoch, d. i. wollig gebliebenen (ק"א). Nach ראב"ד zu ת"כ hieße קרחת überhaupt die kahle Kehrseite des Gewandes und גבחת die obere wollige Seite, und daher erst das Abgetragene קרחת und das noch neue גבחת.

V. 56. כהה: noch ירוק oder אדום, aber nicht mehr ירקרק und אדמדם (ק"א). —

49. וְהָיָה הַנֶּגַע יְרַקְרַק ׀ אוֹ
אֲדַמְדָּם בַּבֶּגֶד אוֹ בָעוֹר אוֹ־בַשְּׁתִי
אוֹ־בָעֵרֶב אוֹ בְכָל־כְּלִי־עוֹר נֶגַע
צָרַעַת הוּא וְהָרְאָה אֶת־הַכֹּהֵן׃
50. וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת־הַנָּגַע
וְהִסְגִּיר אֶת־הַנֶּגַע שִׁבְעַת יָמִים׃
51. וְרָאָה אֶת־הַנֶּגַע בַּיּוֹם
הַשְּׁבִיעִי כִּי־פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבֶּגֶד אוֹ־
בַשְּׁתִי אוֹ־בָעֵרֶב אוֹ בָעוֹר לְכֹל
אֲשֶׁר־יֵעָשֶׂה הָעוֹר לִמְלָאכָה צָרַעַת
מַמְאֶרֶת הַנֶּגַע טָמֵא הוּא׃
52. וְשָׂרַף אֶת־הַבֶּגֶד אוֹ אֶת־

49. und es ist der Schaden dunkelgrün oder dunkelroth, an dem Gewande, oder an dem Fell oder an dem Kette- oder an dem Einschlag-Garn, oder an irgend einem Geräthe aus Fell: so ist es ein Aussatzschaden und ist dem Priester zu zeigen.

50. Sieht der Priester den Schaden, so hat er den Schaden sieben Tage unter Verschluß bleiben zu lassen.

51. Und sieht er den Schaden am siebten Tag, daß der Schaden in dem Gewande sich ausgebreitet hat, oder in dem Kette- oder in dem Einschlag-Garn, oder in dem Fell, zu welchen Werk auch das Fell verarbeitet sein mag: so ist der Schaden ein verderblicher Aussatz, unrein ist er.

52. Er verbrennt das Gewand oder

---

schon מקבל טומאה, und erklärt dies wohl den Ausdruck: לפשתים ולצמר, bei פשתים und צמר ist schon das bloße Gespinnst für נגע empfänglich, bei עור jedoch erst das zum Gebrauch fertige.

V. 49. ירקרק או אדמדם ist nach Negaim 11, 4.: ירקרק שבירוקים ואדמדם שבאדומים: das stärkste Grün (nach ר׳ אליעזר in der תוספתא (auch?) Wachs- und Safran-Gelb) und das stärkste Roth. Demgemäß ist auch das לבן אדמדם, לבנה אדמדמת (V. 19, 24, 42.) ein mit starkem Roth gemischtes Weiß (Rambam Commentar das.). — בבגד או בעור וגו׳, die stete Wiederholung dieser einzelnen Gesetzobjekte bei jeder fortschreitenden Gesetzesbestimmung, hier und V. 51, 52, 53, 57, 58. ist gewiß nicht grundlos und bedürfte der Erklärung.

V. 51. כי פשה הנגע בבגד וגו׳, בבגד u. s. w. selbst wenn das פשיון nicht בסמוך, sondern entfernt von dem ersten Flecken im Gewande u. s. w. sich zeigt. ממארת, nach ת״כ: תן בו מאירה ולא תהנה בו, bezeichnete ממארת den איסור הנאה, den Ausschluß des בגד המוחלט von jeder Benutzung. Jechesk. 28, 24. kommt ממאיר als Epitheton von Dorn oder Stachel: סלון ממאיר vor. Die Ableitung ist dunkel. Ob מאר mit מער der Wurzel von מערה, Höhle zusammenhängt, und in Gbdtg: Aushöhlen, Unterhöhlen, und daher ein Verderben, Vernichten bezeichnet, geben wir zu bedenken. Auch בגד המוסגר ist אסור בהנאה, wird aber z. B. טהור und מותר, wenn es in kleine, weniger als ג׳ על ג׳ אצבעות große Stücke zerschnitten worden (Negaim 11, 12.).

V. 52. ושרף את הבגד וגו׳: להוציא את האמריות, es ist nur der weiße Gewandtheil, nicht aber sind die farbigen Säume und Verbrämungen mit zu verbrennen.

צָרַעַת בְּבֶגֶד צֶמֶר אוֹ בְּבֶגֶד פִּשְׁתִּים׃
48. אוֹ בִשְׁתִי אוֹ בְעֵרֶב לַפִּשְׁתִּים
וְלַצָּמֶר אוֹ בְעוֹר אוֹ בְּכָל־מְלֶאכֶת
עוֹר׃

ein Aussatzschaden ist, an einem wollenen, oder an einem leinenen Gewande,
48. oder an Kette- oder an Einschlag-Garn von Flachs oder von Wolle, oder an einem Felle, oder an irgend einer Verarbeitung von Fell;

---

seinem Uebergang in jüdisches Eigenthum dem כהן zur gesetzlichen Behandlung gezeigt werden, יראו בתחלה. Nach Auffassung des ר"ש zu Negaim 3, 1. wäre auch noch der Unterschied, daß בגדי גר תושב der טומאת נגעים unterliegen. Doch scheint dies nach תוספ' י"ט das. nur גזרה דרבנן zu sein. — Ein בגד המנוגע hat ferner hinsichtlich der טומאה sowohl מוסגר als מוחלט ganz den Charakter wie אדם. Es ist אב הטומאה, ist מטמא במגע ובמשא ובביאה. Nach רמב"ם (הל' ט"צ 13, 13.) auch משכב ומושב wie אדם. Siehe jedoch ראב"ד und מ"ל"מ das. In Beziehung auf שלוח מחנה sind בגדים המנוגעים sogar חמורים מאדם, indem sie sogar aus עירות, die nicht מוקפות חומה waren, zu entfernen sind (רמב"ם das. 15.) Siehe zu V. 46.

והבגד: Es sind darunter nicht nur Kleider, sondern auch z. B. Vorhänge, Segel u. s. w. verstanden. (Negaim 11, 11. Siehe ראש das.).

V. 48. או בשתי או בערב. שתי ist die Kette oder der Aufzug am Gewebe, ערב der Einschlag. Hier ist es das noch ungewebte, gesponnene Garn zu beiden. Eigenthümlich ist die Benennung der Kette durch שתי, dessen Grundbedeutung doch offenbar שתה, trinken, ist. Eine damit verwandte Erscheinung ist נסך, das zugleich: Hingießen und: Kette-Aufziehen, Anzetteln beim Gewebe heißt, und davon: מַסֵּכָה מַסֶּכֶת, das Gewebe im Allgemeinen, ganz besonders aber der Ketten-Aufzug und, nach תרגום יונתן Richter 16, 13 u. 14., zugleich der Weberbaum auf welchen die Kette aufgezogen wird. Die Identität von נסך und שתה, שתי, am Gewebe und Webstuhl ist dort klar; מסכת übersetzt Jonathan: משתיתא und übersetzt schon das תארגי V. 13.: השתין, somit nicht einweben, sondern die Haarlocken wie Kettengarn um den Weberbaum aufziehen. Die auf dem Webstuhl nebeneinander aufgezogenen Fäden der Kette, werden somit als ein „Hingegossenes" angeschaut, und dürfte somit es nicht so auffallend sein, wenn das Aufnehmen der Kette abseiten des Webbaumes als שתי, als ein Trinken bezeichnet wird. Zu vergleichen ist damit der andere Namen für Weberbaum: מנור, מנור אורגים (Sam. I, 17, 7.), wo die Kette נור heißt, das in der identischen Form נהר: strömen bedeutet. —

או בעור. Nach der Halacha (Negaim 11, 1.) nur Felle von Landthieren, und sehen wir hier wieder den Grundsatz: כל אשר בים טהור (siehe oben zu K. 11, 32.). — Wolle- und Flachs-Gespinnst und Gewebe sind nur in weißer Naturfarbe מקבל טומאה; Felle in jeder Naturfarbe, ob Felle auch צבועים בידי אדם ist nicht ganz sicher. Siehe כ"מ zu הל' ט"צ 13, 1. —

או בעור, ähnlich dem או בכל מלאכת העור: das bereits zum Gebrauch fertige Fell, z. B.: עורות אהלים (ת"כ). מלאכת העור ist das zum כלי verarbeitete Fell. Damit unterscheidet sich somit עור von בגד, dort ist selbst das bloße Gespinnst, שתי oder ערב,

den an ihm ist, soll er unrein sein, unrein ist er. Abgesondert soll er bleiben, außerhalb des Lagers ist sein Sitz.

47. Und das Gewand, in welchem

טָמֵ֣א ה֑וּא בָּדָ֣ד יֵשֵׁ֔ב מִח֥וּץ לַֽמַּחֲנֶ֖ה מוֹשָׁבֽוֹ׃ ס

47. וְהַבֶּ֕גֶד כִּֽי־יִהְיֶ֥ה ב֖וֹ נֶ֣גַע

טמא אחר עמו (Sebachim 118, a.), der מצורע ist der טמא, der am weitesten entfernt wird, während טמא מת nur מחנה שכינה ,זב וזבה nur מחנה לויה zu meiden haben, wird der מצורע selbst aus מחנה ישראל entfernt. (Siehe zu 4. B. M. 5. 2.) Als מחנה ישראל werden aber nur עיירות המוקפות חומה, ummauerte Städte betrachtet, und zwar המוקפות חומה מימות יהושע בן נון, die bei der ersten Besitznahme des Landes bereits ummauert waren. (Siehe zu Kap. 25, 29.) (Kelim 1, 7. ר"ש das.). In allen andern Städten konnte demnach der מצורע in mitten der Bevölkerung bleiben.

מושבו ,מושבו טמא (ת"כ): sein Aufenthaltsort ist טמא, daher: הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר טמא, טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור ואם עמד טמא d. h. steht ein מצורע unter einem Baum und ein Reiner geht unter dem Baume vorüber, so wird dieser טמא; steht aber der Reine unter einem Baume und der מצורע geht unter dem Baume vorüber, so bleibt der Reine rein; steht aber der מצורע still, so wird der Reine טמא (Negaim 13, 7.). Jeder Ort, wo der מצורע sich in Ruhe befindet, wird als sein Aufenthaltsort begriffen, und ist er überdacht, so wird Alles טמא, was auch nur vorübergehend sich mit ihm, ohne räumlich von ihm geschieden zu sein, unter einer Ueberdachung befindet. Es genügt aber eine zehn טפחים hohe und vier Ellen breite Scheidewand, um den טהור vor der טומאה zu schützen (Negaim das. 12.). Der Zustand der Ruhe des מצורע ist jedoch nur in einem sonst nicht abgegränzten Raume, wie unterm Baum-Laub, bedingend. In einem Hause bringt selbst der vorübergehende Aufenthalt des מצורע allem mit ihm unter einer Ueberdachung Befindlichen טומאה (Jebamoth 103. b. תוספו' das.) Diese טומאה des מצורע heißt ביאה ,מצורע מטמא בביאה (Kelim 1, 4.) Sie hat Aehnlichkeit mit טומאת אהל des מת, eine Aehnlichkeit, auf welche ספרי zu 4. B. M. 12, 12. hingewiesen wird, אל נא תהי כמת מה המת מטמא באהל אף מצורע מטמא בביאה. Ebenso Jebamoth 103, b. מוחלט איתקש למת. Beide טומאות unterscheiden sich aber vornehmlich darin, daß ein מת auch עובר, auch blos durchgetragen, Alles im אהל Befindliche מטמא ist, und daß eine מחיצת י' טפחים im אהל המת nicht מציל ist. Siehe ר"ש Kelim das. — Daß außer dieser dem מצורע eigenthümlichen טומאה, er als אב הטומאה auch מטמא במגע ובמשא ומשכב ומושב, letztere jedoch wahrscheinlich nur sie zu ראשון zu machen, nicht aber wie זב וזבה, deren משכב ומושב selbst wieder אב הטומאה ist, haben wir bereits oben zu V. 6. bemerkt.

V. 47. והבגד וגו': Negaim 11, 1. lehrt: כל הבגדים מיטמאין בנגעים חוץ משל נכרים ,הלוקח בגדים מן הנכרים יראו בתחלה, und ist damit ein charakteristischer Unterschied zwischen נגעי הגוף und נגעי בגדים gegeben. Während die נגעי הגוף, die ein גר aus seinem נכרי-Zustand mit hinüberbringt, völlig unberücksichtigt bleiben (siehe V. 12.) muß das בגד, welches als Eigenthum eines נכרי von einem נגע ergriffen worden, nach

44. אִישׁ־צָרוּעַ הוּא טָמֵא הוּא
טַמֵּא יְטַמְּאֶנּוּ הַכֹּהֵן בְּרֹאשׁוֹ נִגְעוֹ׃
45. וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר־בּוֹ הַנֶּגַע
בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה
פָרוּעַ וְעַל־שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא ׀ טָמֵא
יִקְרָא׃
46. כָּל־יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא

44. so ist es ein aussätziger Mann, unrein ist er, für unrein hat ihn der Priester zu erklären, er hat seinen Schaden auf seinem Kopf.

45. Jeder Aussätzige aber, an welchem der Schaden haftet, dessen Kleider sollen eingerissen sein, sein Kopf soll ungeschoren sein, bis über den Lippenbart soll er sich verhüllen, und „unrein!" „unrein!" soll er rufen.

46. Alle Tage, so lange der Scha-

V. 44. איש צרוע und V. 45.: והצרוע, während das Erstere אשה ausschließt, verallgemeinert das Zweite den Begriff auch zum Einschluß der Frau, und lehrt die Halacha (Sota 33, a.), daß die hier für den צרוע ausgesprochenen Bestimmungen in vollem Umfange, also auch פריעה ופרימה des V. 45., den Mann treffen, eine Frau aber, die צרועה ist, ist in allen Beziehungen der טומאה dem Manne gleich, bleibt jedoch von פריעה ופרימה frei. — טמא הוא וגו'; siehe zu V. 37. Das wiederholte הוא beschränkt die Abhängigkeit des טומאה-Zustandes von der Erklärung des כהן lediglich auf טומאת צרעת, alle anderen טמאים sind טמאים, sobald die gesetzlichen Voraussetzungen bei ihnen eingetreten sind: זה טומאתו בכהן ואין שאר הטמאים טומאתן בכהן (ת"כ).

V. 45. אשר בו הנגע: מי שצרעתו תלויה בגופו, nur Der unterliegt der in diesem V. vorgeschriebenen פריעה und פרימה, dessen טומאה-Zustand von einer abzuwartenden körperlichen Veränderung abhängt, es ist dies der מוחלט, der solange טמא bleibt bis der נגע geheilt ist, nicht aber der מוסגר, שאין צרעתו תלויה בגופו אלא בימים, dessen טומאה mit Ablauf der ימי הסגר aufhört, wenn der נגע unverändert geblieben (Megilla 8, b.)

פרומים siehe K. 10, 6. פרוע: nach ר' עקיבא auch ohne die gewöhnliche Kopfbedeckung (Moed Katan 15, a. תוספ' das.), obgleich durch das sogleich folgende ועל שפם יעטה dem מצורע Kopfverhüllung, עטיפת הראש (das.), geboten ist. So wird auch Kethuboth 72, b. der Mangel der gewöhnlichen Kopfbedeckung für die verheirathete Frau als פריעת ראש betrachtet, wenn auch eine sonstige Bedeckung des Haares vorhanden ist. וצ"ע דשם קלתה לא הוי אלא ד"י וכאן משמע דפרוע ראש מדאורי' מקרי. ואפשר דבכתובות הוי דלא כר"ע ומשום זה ג"כ לא מייתי רמב"ם בחיבורו גבי מצורע דבעי ג"כ גלוי ראש וצ"ע. — ועל שפם יעטה ist nach Moed Katan 24, a. ein Herabziehen der Kopfbedeckung bis über die Lippe, עד גובי דדיקנא, Raschi das. Nach R. Hai jedoch nur bis zum Backenbart (Tur J. D. 386.).

V. 46. כל ימי אשר הנגע בו, selbst wenn der נגע widergesetzlich mechanisch entfernt worden, קצץ בהרתו, hört die טומאה מן התורה auf (Bechoroth 34, b.). — כל ימי וגו', auch בימי הסגר, obgleich פריעה ופרימה nicht stattfindet. Denn hinsichtlich der טומאה und des בדד ישב, d. h. des שלוח מחנה ist zwischen מוסגר und מוחלט kein Unterschied: אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אלא פריעה ופרימה (Megilla 8, b.). — בדד ישב: שלא ישב

בְּשָׂרָם בֶּהָרֹת כֵּהוֹת לְבָנֹת בֹּהַק
הוּא פָּרַח בָּעוֹר טָהוֹר הוּא׃ ס
ששי (שלישי) 40. וְאִישׁ כִּי יִמָּרֵט רֹאשׁוֹ
קֵרֵחַ הוּא טָהוֹר הוּא׃
41. וְאִם מִפְּאַת פָּנָיו יִמָּרֵט
רֹאשׁוֹ גִּבֵּחַ הוּא טָהוֹר הוּא׃
42. וְכִי־יִהְיֶה בַקָּרַחַת אוֹ בַגַּבַּחַת
נֶגַע לָבָן אֲדַמְדָּם צָרַעַת פֹּרַחַת
הִוא בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ׃
43. וְרָאָה אֹתוֹ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה
שְׂאֵת־הַנֶּגַע לְבָנָה אֲדַמְדֶּמֶת
בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ כְּמַרְאֵה צָרַעַת
עוֹר בָּשָׂר׃

Glanzstellen, aber dunkelweiß: so ist dies nur ein Glanz, der in der Haut aufgegangen ist, er ist rein.

40. Und Jemand, wenn ihm sein Kopf kahl wird, so ist er ein Hinterglatzköpf, rein ist er.

41. Wird ihm sein Kopf von der Vorderseite kahl, so ist er ein Vorderglatzkopf, rein ist er.

42. Entsteht aber auf der Hinterglatze oder auf der Vorderglatze ein weißröthlicher Schaden, so ist es ein auf seiner Hinterglatze oder auf seiner Vorderglatze hervorbrechender Aussatz.

43. Sieht ihn der Priester und siehe, das Hochweiße des Schadens ist in's Röthliche spielendes Weiß auf seiner Vorderglatze oder auf seiner Hinterglatze, ähnlich der Aussatzfarbe an der Fleischhaut,

---

der für ihn besonders hervorleuchtende Lehrer, שרוב חכמת ממנו. Ueber diesen Anschluß der בהק-Lehre an das נתק-Gesetz siehe zu V. 30.

V. 40. ff. Siehe zu V. 29. טהור הוא, er hat als קרח nicht den דין נתק durch שער צהוב טמא zu werden, sondern, wie in V. 42. 43. ausgesprochen, hat die kahlgewordene Glatzhaut den gesetzlichen Charakter von עור בשר und ist empfänglich für die ארבע מראות und deren gesetzliche Folgen. Negaim 10, 9. ist die Halacha gegeben, daß auch ein bereits durch שער צהוב oder פשיון, מוהלט gewordenes נתק durch ניתק כל הראש, und ebenso wenn זקן durch ניתק כל הזקן, wieder טהור wird, und wird ת"כ diese Halacha an unsere Stelle angeknüpft.

Diese פריחה בכולו bei נתק wird ganz so wie הפך כולו לבן bei נגעי עור בשר behandelt, nur daß sie auch טהור לאחר פטור ist. ניתק כל הראש oder כל הזקן הבא בתחלה ist als נתק zu behandeln, ebenso wie הפך כולו לבן בתחלה wie בהרת גדולה behandelt wird. ר"ש das. nach der תוספתא.

V. 41. גבחת, גבח, die Vorderhauptglatze, scheint verwandt mit גבע, גבה, und die durch גבחת bis zum Scheitel bewirkte Stirn-Höhe zu bezeichnen.

V. 43. כמראה צרעת עור בשר: קרחת וגבחת sind nicht nur מטמא בפתוך, das V. 42 u. 43. ausdrücklich genannt ist, sondern überhaupt בד' מראות wie עור בשר und fordert ebenso wie diese zwei הסגר, wird aber nur מוהלט durch zwei סימנים: מחיה ופשיון, nicht aber durch שער לבן. (Negaim 10, 10.).

38. Ein Mann oder eine Frau, wenn in der Haut ihres Fleisches Glanzstellen sind, die Glanzstellen sind weiß,
39. und es sieht der Priester und siehe, in der Haut ihres Fleisches sind

38. וְאִישׁ אֽוֹ־אִשָּׁה כִּֽי־יִהְיֶה
בְעוֹר־בְּשָׂרָם בֶּהָרֹת בֶּהָרֹת לְבָנֹת׃
39. וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה בְעוֹר־

---

der נגע beim Beginn des הסגר hatte, es waren dies lediglich die Färbung der Haut innerhalb der durch die vier מראות gegebenen Nüancen. Hier steht aber das ואם בעיניו nach dem auf dem פטור (אחרי טהרתו) gefolgten פשיון oder שער צהוב. Wir sind daher geneigt zu glauben, daß sich dies בעיניו hier auf diese טומאה-Erscheinungen beziehe und gesagt sei: Selbst wenn der נתק in diesen seinen טומאה-Erscheinungen geblieben, sodann aber zwei schwarze Haare darauf gewachsen, נרפא הנתק טהור הוא, ist der נתק geheilt und trotz des פשיון's und des שער צהוב rein. In der That ist so auch die Halacha: הצומח מציל מיד השער צהוב ומיד הפשיון (Negaim 10, 3.), und zwar unterscheidet die Halacha zwischen dem שער שחור הצומח und dem המשואר, zwischen den erst nach Vorhandensein des נתק gewachsenen und den bei Entstehen des נתק in demselben stehengebliebenen Haaren. Dieses, das stehengebliebene, wirkt dann nur טומאה aufhebend, wenn es מבוצר, wenn es vom נתק eingeschlossen, allseitig mindestens zwei Haarbreiten von dem übrigen Haarwuchs entfernt ist, darum heißt es von ihm V. 31. nach der treffenden Bemerkung des ק״א z. St.: ושער שחור אין בו, schwarzes Haar mag wohl vorhanden sein, aber ein אין בו, seine Stellung ist nicht die erforderliche, es ist nicht בו, nicht ganz innerhalb des נתק. Das צומח jedoch wirkt selbst שלא מבוצר, sobald es nur auf der enthaarten Stelle neu gewachsen, ושער שחור צמח בו. In ת״כ z. St. wird jedoch das בעיניו hier auf den כהן bezogen, „wenn nach seiner Beurtheilung u. s. w."

שער שחור אעפ״י שהלך לו שער שחור טהור :נרפא הנתק טהור הוא, selbst wenn das שער שחור wieder fortgegangen und das שער צהוב oder das פשיון geblieben, ist der נתק rein bis ein anderes שער צהוב oder ein anderes פשיון entstanden. (Negaim 10, 8. nach Auffassung des רמב״ם, הל׳ ט״צ 8, 8.)

טהור הוא וטהרו הכהן: er wird erst טהור wenn ihn der כהן für rein erklärt, und die Reinerklärung des כהן hat nur Folge wenn der Thatbestand den gesetzlichen Bestimmungen der טהרה entspricht. Ein irrthümlich oder absichtlich den gesetzlichen Bestimmungen widersprechender Ausspruch des כהן ist folgelos und nichtig (ת״כ). Ebenso heißt es in gleichem Sinne von der טומאה-Erklärung V. 44.: טמא הוא טמא יטמאנו הכהן, er wird nur טמא durch die Erklärung des כהן und die טמא-Erklärung des כהן hat nur Kraft, wenn sein Zustand die טומאה-Erklärung fordert (Negaim תוספתא K. 1. Ende). Es ist somit mit dieser Institution keine Macht in die Hände des Priesters gelegt. Sein Ausspruch ist durch die Einsicht jedes Kundigen zu controliren.

V. 39. בהק הוא: Alle weißen Stellen, deren Weiße, כהות, dunkler als die dunkelste der vier מראות, nämlich dunkler als קרום ביצה ist, heißen בוהק und sind rein. בהק heißt chald. glänzen, leuchten. Davon auch wahrscheinlich der Ausdruck רבו המובהק,

33. וְהִתְגַּלָּח וְאֶת־הַנֶּתֶק לֹא
יְגַלֵּחַ וְהִסְגִּיר הַכֹּהֵן אֶת־הַנֶּתֶק
שִׁבְעַת יָמִים שֵׁנִית׃

34. וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת־הַנֶּתֶק בַּיּוֹם
הַשְּׁבִיעִי וְהִנֵּה לֹא־פָשָׂה הַנֶּתֶק
בָּעוֹר וּמַרְאֵהוּ אֵינֶנּוּ עָמֹק מִן־הָעוֹר
וְטִהַר אֹתוֹ הַכֹּהֵן וְכִבֶּס בְּגָדָיו
וְטָהֵר׃

35. וְאִם־פָּשֹׂה יִפְשֶׂה הַנֶּתֶק
בָּעוֹר אַחֲרֵי טָהֳרָתוֹ׃

36. וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה פָּשָׂה
הַנֶּתֶק בָּעוֹר לֹא־יְבַקֵּר הַכֹּהֵן לַשֵּׂעָר
הַצָּהֹב טָמֵא הוּא׃

37. וְאִם־בְּעֵינָיו עָמַד הַנֶּתֶק
וְשֵׂעָר שָׁחֹר צָמַח־בּוֹ נִרְפָּא הַנֶּתֶק
טָהוֹר הוּא וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן׃ ס

33. so soll er sich scheeren; den Enthaarungsschaden aber scheert er nicht fort, und es läßt der Priester den Enthaarungsschaden sieben Tage zum zweiten Mal unter Verschluß bleiben.

34. Und es sieht der Priester den Enthaarungsschaden am siebten Tag und siehe, der Enthaarungsschaden hat sich in der Haut nicht ausgebreitet und seine Farbe ist nicht tiefer als die Haut, so hat der Priester ihn für rein zu erklären, er wäscht seine Gewänder und ist rein.

35. Wenn sich aber der Enthaarungsschaden in der Haut ausbreitet selbst nach seiner Reinerklärung,

36. und es sieht ihn der Priester und siehe, der Enthaarungsschaden hat sich in der Haut ausgebreitet: so soll der Priester nicht nach dem goldfarbigen Haar suchen, unrein ist er.

37. Wenn aber der Enthaarungsschaden in seinen Erscheinungen geblieben und schwarzes Haar darauf gewachsen ist, so ist der Enthaarungsschaden geheilt, er ist rein und der Priester hat ihn für rein zu erklären.

Nach ת"כ ist übrigens das שחור hier nur Gegensatz zu צהוב. Jede andere Haarfarbe mit Ausschluß des צהוב ist ebenfalls מציל.

V. 33. והתגלח: בכל אדם, während das K. 14. vorgeschriebene גלוח durch den כהן zu vollziehen ist. ואת הנתק לא יגלח: er hat ringsum zwei Haarbreiten stehen zu lassen, um ein etwaiges פשיון beurtheilen zu können. (Negaim 10, 5.) Hieraus entscheidet sich מ'ל'מ zu הל'ט'צ 8, 1. für die von den meisten Autoritäten festgehaltene Ansicht, daß נתק durchaus keine Hautveränderung voraussetzt, sonst bedürfte es nicht der Abgrenzung durch Haare um ein פשיון zu beurtheilen, ebenso wenig wie bei den נגעי עור בשר.

V. 34. וכבס בגדיו, siehe zu V. 6.

V. 36. וראהו הכהן, פשיון ist מטמא ohne שער צהוב und ebenso שער צהוב ohne פשיון.

V. 37. ואם בעיניו עמד הנתק וגו'. Oben V. 5. steht das והנה הנגע עמד בעיניו, nach dem ersten הסגר, und bezieht sich daher das Verharren auf die Erscheinungen, die

30. es sieht der Priester den Schaden und siehe, seine Farbe ist tiefer als die Haut und darauf ist kurzes goldfarbiges Haar: so hat ihn der Priester für unrein zu erklären, eine Enthaarung ist es, es ist ein Aussatz des Kopfes oder des Bartes.

31. Wenn aber der Priester den Enthaarungsschaden sieht und siehe, seine Farbe ist nicht tiefer als die Haut und schwarzes Haar ist nicht darauf, so läßt der Priester den Enthaarungsschaden sieben Tage unter Verschluß bleiben.

32. Am siebten Tage sieht der Priester den Schaden und siehe, der Enthaarungsschaden hat sich nicht ausgebreitet, es ist auch kein goldfarbiges Haar darin entstanden, und die Farbe des Enthaarungsschadens ist nicht tiefer als die Haut:

30. וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת־הַנֶּגַע וְהִנֵּה
מַרְאֵהוּ עָמֹק מִן־הָעוֹר וּבוֹ שֵׂעָר
צָהֹב דָּק וְטִמֵּא אֹתוֹ הַכֹּהֵן נֶתֶק
הוּא צָרַעַת הָרֹאשׁ אוֹ הַזָּקָן הוּא׃
31. וְכִי־יִרְאֶה הַכֹּהֵן אֶת־נֶגַע
הַנֶּתֶק וְהִנֵּה אֵין־מַרְאֵהוּ עָמֹק מִן־
הָעוֹר וְשֵׂעָר שָׁחֹר אֵין בּוֹ וְהִסְגִּיר
הַכֹּהֵן אֶת־נֶגַע הַנֶּתֶק שִׁבְעַת יָמִים׃
32. וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת־הַנֶּגַע בַּיּוֹם
הַשְּׁבִיעִי וְהִנֵּה לֹא־פָשָׂה הַנֶּתֶק וְלֹא־
הָיָה בוֹ שֵׂעָר צָהֹב וּמַרְאֵה הַנֶּתֶק
אֵין עָמֹק מִן־הָעוֹר׃

בראש או בזקן. זקן heißt מן הפרק של לחי עד פיקה של גרגרת, vom Kinnbackengelenk bis zum Kehlkopf.

V. 30. והנה מראהו עמק מן העור. Wiederholt ergiebt sich aus V. 31 u. 32. und so auch aus V. 35 im Zusammenhang mit V. 34, daß selbst, wenn die נתק-Stelle nicht „tiefer" d. h. nicht heller als die gewöhnliche Hautfarbe ist, sie dennoch הסגר fordert und durch פשיון oder שער צהוב zum מוחלט werden kann, somit נתק selbst טמא ist, wenn die Farbe auch unter קרום ביצה sinkt. Eine Bestimmung, die in ungezwungener Weise sodann auch die sonst schwer erklärliche Zwischenstellung der beiden VV. 38 u. 39, erklärt, indem dort בהק, d. i. ja jede Nüance unter קרום ביצה, überall sonst בעור בשר im Gegensatz zu dem vorangehenden נתק für טהור erklärt wird. Wenn es hier gleichwohl והנה מראהו עמוק מן העור heißt, so ist damit wohl nur gesagt, daß selbst beim מראה שאת oder בהרת hier bei נתק die טומאה nicht vom שער לבן, sondern vom שער צהוב דק abhängt. ת"כ lehrt noch an dieser Zusammenstellung des מראה עמוק mit נתק, daß ebenso wie die מראה nur בידי שמים wäre, so auch נתק nur בידי שמים ein נגע ist, nicht aber wenn die Haare בידי אדם ausgerissen worden wären. — שער צהוב דק, שער: שתי שערות wie שער לבן (V. 3.) צהוב: goldrfarbig. דק: bezeichnet nach ר' עקיבא beim Haar die Kürze (Negaim 10, 1.) ובו שער צהוב דק: es heißt hier nicht הפך, daher auch selbst שער צהוב שקדם לנתק ist טמא, es ist מטמא הפוך ושלא הפוך (Negaim 10, 2.) (Siehe V. 3.)

V. 31. ושער שחור אין בו: wiederum שתי שערות. Sind innerhalb des נתק zwei schwarze Haare stehen geblieben, so wird er weder durch פשיון noch durch שער צהוב tome.

28. Wenn aber das Glanzweiße auf seine Stelle beschränkt bleibt, sich nicht in der Haut ausgebreitet hat, und ebenso wenn sie dunkler ist, so ist es ein Hochweiß des Brandgeschwürs, der Priester hat ihn für rein zu erklären; denn es ist eine Vernarbung des Brandgeschwürs.

29. Und ein Mann, oder eine Frau, wenn an ihnen ein Schaden ist am Kopfe, oder am Barte,

28. וְאִם תַּחְתֶּיהָ תַעֲמֹד הַבַּהֶרֶת לֹא־פָשְׂתָה בָעוֹר וְהִוא כֵהָה שְׂאֵת הַמִּכְוָה הִוא וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן כִּי־צָרֶבֶת הַמִּכְוָה הִוא: פ

חמישי 29. וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי־יִהְיֶה בוֹ נָגַע בְּרֹאשׁ אוֹ בְזָקָן:

V. 28. והיא כהה und ebenso wenn sie dunkler als בהרת, nämlich שאת ist, wie es gleich heißt: שאת המכוה היא, ist sie nur טהור wenn sie sich nicht ausgebreitet hat. Die Farbenveränderung weder aufwärts noch abwärts, so lange sie innerhalb der vier מראות bleibt und nicht dunkler als gewöhnliche Hautfarbe wird, ist ohne Einfluß für טומאה und טהרה. —

שחין und מכוה sind ganz gleich zu behandeln, sie stehen im Gesetze nur deshalb getrennt, weil sie nicht mit einander zu verbinden sind. Ein halb גרים des Einen und ein halb גרים des Andern bilden zusammen kein נגע (Negaim 9, 2.)

V. 29. ואיש או אשה וגו׳. V. 29—37. sowie V. 40—43 handelt von נגעי ראש וזקן, von נגעים, die an den von Haar bewachsenen Kopf- und Bart-Theilen entstehen, V. 29—37. von נתק, V. 40—43. von קרחת und גבחת. Die von נתק und קרחת und גבחת unterscheidenden Merkmale sind nicht ganz entschieden. Nach ת״כ zu ראב״ד und רמב״ן z. St. ist נתק eine vereinzelte, durch Ausfallen der Haare kahl gewordene, ringsum von Haarwuchs umgebene Stelle, (nach ראב״ד, wie es scheint, nur oben in der Mitte zwischen Vorder- und Hinterkopf), während קרחת und גבחת die vom Nacken aufwärts oder von der Stirne aufwärts durch Enthaarung sich bildende Hinter- oder Vorderglatze ist. Nach ר״ש (Negaim 10, 10.) ist zwischen נתק und קרחת und גבחת jedoch ein specifischer, nicht blos ein räumlicher und quantitativer, Unterschied. נתק wäre nur temporäre Enthaarung קרחת und גבחת aber ein unheilbares Kahlwerden. רמב״ן z. St. bemerkt daß die Ausdrücke נתק und מריטה für die letztere Auffassung sprechen. נתק: reißen, trennen, entrücken, bezieht sich auf's Haar und setzt nicht eine bleibende Veränderung der Haut voraus, während מרט, ja auch Ausdruck für das Poliren von Metallen, eine Beschaffenheitsveränderung der Haut andeutet. —

נתק, die vereinzelte, oder temporäre Enthaarung, ist an sich ein נגע, der, nach den meisten Autoritäten auch ohne alle Farbeveränderung der Haut, wenn die Stelle ein גרים groß ist, zweimaliges הסגר fordert und durch שער צהוב oder פשיון: מוחלט wird, während die vier מראות auf einer נתק-Stelle gar nichts bewirken. Dagegen ist קרחת und גבחת an sich durchaus kein נגע, die kahlgewordene Haut tritt vielmehr ganz in den Charakter des עור בשר, der übrigen Körperhaut ein, die für die ארבע מראות נגעים empfänglich ist, einem zweimaligen הסגר unterliegt und durch פשיון und מחיה den Charakter מוחלט erhält. Nur שער לבן findet nicht dabei statt.

רביעי שני 24. אוֹ בָשָׂר כִּי־יִהְיֶה בְעֹרוֹ מִכְוַת־אֵשׁ וְהָיְתָה מִחְיַת הַמִּכְוָה בַּהֶרֶת לְבָנָה אֲדַמְדֶּמֶת אוֹ לְבָנָה׃

24. Oder Fleisch, wenn in seiner Haut ein durch Feuer entstandenes Brandgeschwür ist und die Heilstelle des Brandgeschwürs ist in's Röthliche spielendes Glanzweiß, oder Reinweiß,

25. וְרָאָה אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נֶהְפַּךְ שֵׂעָר לָבָן בַּבַּהֶרֶת וּמַרְאֶהָ עָמֹק מִן־הָעוֹר צָרַעַת הִוא בַּמִּכְוָה פָּרָחָה וְטִמֵּא אֹתוֹ הַכֹּהֵן נֶגַע צָרַעַת הִוא׃

25. und es sieht sie der Priester, und siehe, es ist zu Weiß umwandeltes Haar in dem Glanzweißen und dessen Farbe ist tiefer als die Haut: so ist es Aussatz, in dem Brandgeschwür ist er ausgebrochen, der Priester hat ihn für unrein zu erklären, Aussatz ist es.

26. וְאִם יִרְאֶנָּה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה אֵין־בַּבַּהֶרֶת שֵׂעָר לָבָן וּשְׁפָלָה אֵינֶנָּה מִן הָעוֹר וְהִוא כֵהָה וְהִסְגִּירוֹ הַכֹּהֵן שִׁבְעַת יָמִים׃

26. Wenn aber der Priester sie sieht und siehe, in dem Glanzweißen ist kein weißes Haar, selbst wenn sie nicht so viel niedriger als die Haut, vielmehr dunkler ist: so hat der Priester ihn sieben Tage unter Verschluß bleiben zu lassen.

27. וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אִם־פָּשֹׂה תִפְשֶׂה בָּעוֹר וְטִמֵּא הַכֹּהֵן אֹתוֹ נֶגַע צָרַעַת הִוא׃

27. Und es sieht ihn der Priester am siebten Tage, ist sie dann weiter in der Haut ausgebreitet, so hat ihn der Priester für unrein zu erklären, ein Aussatzschaden ist es.

---

binisch: härten heißt, z. B. מיחם שפינה וכו׳ מפני שמצרף (Sabbath 41, b.) כלי חרש יכו׳ מש׳צרפו בכבשן (Beza 32, a. siehe Raschi das.); daß eine ganz gewöhnliche Bedeutung des צרף rabb. zusammen fügen, vereinigen, ist; so scheint die Grundbedeutung von צרף Verbindung des Gleichartigen zu sein. שרף löst in Bestandtheile auf, צרף verbindet die zusammengehörigen, daher: läutern. Durch die Schlacken sind die zusammengehörigen reinen Theile von einander getrennt gehalten. Durch Ausscheiden der Schlacken vereinigen sich die gleichartigen Theile zu Einer homogenen Masse. Daher צרף auch: die Cohäsion vermehren, die Stoffatome stärker zusammendrängen = fest, hart machen. Daher auch סרב: Widerstand leisten, סרבים וסלונים (Jechesk. 2, 6.) und das rabbinisch gebräuchliche מסרב, sich weigern Etwas zu thun, eigentlich: sich gegen Etwas, oder gegen Jemandem zusammennehmen. צרבת daher: das erste über ein offenes Geschwür sich bildende Bundgewebe, die erste neue Verbindungshaut, oder: der Anfang der Vernarbung. עשו קרום כקליפת השום זו היא צרבת השחין האמורה בתורה חזרו וחיו אע״פ שמקומן צלקת נדונין כעור הבשר (Negaim 9, 2.)

V. 24. מחית המכוה ist identisch mit צרבת המכוה V. 28.

V. 26. Siehe V. 21.

שָׁפָל מִן־הָעוֹר וּשְׂעָרָהּ הָפַךְ לָבָן וְטִמְּאוֹ הַכֹּהֵן נֶגַע־צָרַעַת הִוא בַּשְּׁחִין פָּרָחָה׃

21. וְאִם ׀ יִרְאֶנָּה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה אֵין־בָּהּ שֵׂעָר לָבָן וּשְׁפָלָה אֵינֶנָּה מִן־הָעוֹר וְהִיא כֵהָה וְהִסְגִּירוֹ הַכֹּהֵן שִׁבְעַת יָמִים׃

22. וְאִם־פָּשֹׂה תִפְשֶׂה בָּעוֹר וְטִמֵּא הַכֹּהֵן אֹתוֹ נֶגַע הִוא׃

23. וְאִם־תַּחְתֶּיהָ תַּעֲמֹד הַבַּהֶרֶת לֹא פָשָׂתָה צָרֶבֶת הַשְּׁחִין הִוא וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן׃ ס

und ihr Haar hat sich in Weiß umgewandelt: so hat ihn der Priester für unrein zu erklären, ein Aussatzschaden ist es, der auf dem Entzündungsgeschwür ausgebrochen ist.

21. Wenn aber der Priester sie sieht und siehe, es ist kein weißes Haar darauf, und selbst wenn sie nicht so viel niedriger als die Haut, vielmehr dunkler ist: so hat der Priester ihn sieben Tage unter Verschluß bleiben zu lassen.

22. Wenn sie dann in der Haut sich wieder ausbreitet, so hat ihn der Priester für unrein zu erklären, es ist ein Schaden.

23. Wenn aber das Glanzweiße auf seine Stelle beschränkt bleibt, sich nicht ausgebreitet hat, so ist es eine Vernarbung des Entzündungsgeschwürs, der Priester hat ihn für rein zu erklären.

V. 21. ושפלה איננה מן העור והיא כהה: V. 19. waren nur die beiden אבות: שאת und בהרת genannt, hier werden auch noch die beiden תולדות mit eingefügt: ושפלה איננה מן העור selbst wenn nicht so „niedrig", d. h. nicht so hell wie בהרת, והוא כהה und selbst wenn dunkler als שאת. Siehe zu V. 4.

V. 22. ואם פשה תפשה: selbst wenn dies פשיון erst nach dem siebten הסגר-Tag sich zeigt (ת"כ).

V. 23. ואם תחתיה וגו׳ לא פשתה. Das פשיון ist auch nur auf die שחין-Stelle beschränkt, ein Hinüberschreiten in עור בשר oder עור מכוה würde nicht מטמא sein (ת"כ). — צרבת השחין ist nach ת"כ zu V. 18. im Gegensatz zu צלקת, der völligen Vernarbung, der Anfang der Heilung, den die Neubildung einer Haut bezeichnet. Aus Jecheskel 21, 3. wo mit ונצרבו בה כל פנים die Wirkung eines umsichgreifenden Feuers auf die Gesichter bezeichnet wird, ist wohl die Verwandtschaft mit שרף ersichtlich. Prov. 16, 27. heißt es von dem איש בליעל כורה רעה, von dem Unglück bereitenden Nichtswürdigen: על שפתיו איש צרבת, und würde dies nach der von unserer Stelle für צרבת gegebenen Bedeutung den treffenden Sinn haben: auf seinen Lippen wohnt ein schlecht verdecktes Feuer. Rabbinisch kommt צרב (Beza 7, a.) משום דצריבן von gelegten Eiern im Gegensatz zu dem Zustand der noch ungelegten vor, und bezeichnet dies nach Aruch: קשים וחזקים, Härte und Festigkeit, wovon auch der gewöhnliche Ausdruck צורבא מרבנן: חזק תלמידי חכמם, ein in seinem Fache fester, tüchtiger Gelehrter. Erwägen wir, daß auch צרף rab-

17. Es sieht ihn der Priester und siehe, der Schaden hat sich in Weiß umwandelt, so hat der Priester den Schaden für rein zu erklären, rein ist er.

18. Und Fleisch, wenn daran in seiner Haut ein Entzündungsgeschwür ist und es ist geheilt,

19. es ist aber an der Stelle des Entzündungsgeschwürs eine hochweiße oder glänzend weiß in's Rothe spielende Stelle, so ist es dem Priester zu zeigen,

20. und sieht der Priester, und siehe, ihre Farbe ist niedriger als die Haut,

17. וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נֶהְפַּךְ הַנֶּגַע לְלָבָן וְטִהַר הַכֹּהֵן אֶת־הַנֶּגַע טָהוֹר הוּא׃ פ שלישי

18. וּבָשָׂר כִּי־יִהְיֶה בוֹ־בְעֹרוֹ שְׁחִין וְנִרְפָּא׃

19. וְהָיָה בִּמְקוֹם הַשְּׁחִין שְׂאֵת לְבָנָה אוֹ בַהֶרֶת לְבָנָה אֲדַמְדָּמֶת וְנִרְאָה אֶל־הַכֹּהֵן׃

20. וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה מַרְאֶהָ

V. 17. נהפך ללבן: אפי׳ למראה בהק (ת״כ). — טהור הוא: ואין הבא בכולו טהור אלא טמא לבן בתחלה (ת״כ, siehe zu V. 13.).

V. 18. שחין, dessen Etymologie wir bereits zu 2. B. M. 9, 9. gegeben haben, — wir machen nur noch ergänzend auf צחן (Joel 2, 20. צחנתו) aufmerksam, das den Geruch der Fäulniß bedeutet — ist eine jede Hautentzündung, die entweder von innen heraus oder durch Schlag u. s. w. entstanden, mit Ausnahme der Brandwunde durch Feuer. Diese Letztere ist unter מכוה V. 24. verstanden. (ת״כ, Chulin 8, a.). — ונרפא, daß hier nicht von völliger Heilung die Rede ist, ergiebt sich aus V. 20.: בשחין פרחה, es ist somit die Entzündung noch vorhanden; es ist daher der Zustand begonnener, aber noch nicht vollendeter Heilung, נרפא ולא נרפא, wie es in ת״כ bezeichnet wird. Die Haut war durch Entzündung zerstört und es hat sich bereits wieder eine neue feine Haut כקליפת השום gebildet. So lange dieses Stadium der Heilung noch nicht begonnen, heißt die Entzündung שחין מורד, מורדת (— wahrscheinlich gährend, in Aufruhr: schwärend —), so lange kann sich kein נגע טמא daran bilden. Ist die Entzündung ganz geheilt und vernarbt (צלקת), so daß sich eine neue feste Haut gebildet hat, so fällt diese unter den allgemeinen Begriff עור בשר und unterliegt den bisher besprochenen נגע-Vorschriften בשלשה סימנים ובשני שבועות. Ist es aber נרפא ולא נרפא, so treten die hier folgenden Vorschriften ein: ein נגע auf der neugebildeten Haut hat nur Eine Woche הסגר und wird nur durch zwei סימנים, שער לבן ופשיון. מוחלט. מחיה findet nicht dabei statt. Ganz ebenso ist מכוה V. 24, f. (Negaim 3, 4 und 9, 2.)

V. 19. לבנה אדמדמת, diese mit Roth gemischte Nüance findet bei allen vier מראות und auch bei נגעי עור בשר statt. Sie heißt in der Halacha פתוך: gemischt (Schebuoth 6, a.).

V. 20. בשחין פרחה; אבל לא בעור הבשר. Das נגע ist ganz isolirt auf dem שחין zu beurtheilen. Erscheinungen auf der nebenliegenden Haut haben keinen Einfluß (ת״כ).

הַצָּרַעַת אֶת־כָּל־בְּשָׂרוֹ וְטִהַר אֶת־
הַנָּגַע כֻּלּוֹ הָפַךְ לָבָן טָהוֹר הוּא׃
14. וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ בָּשָׂר חַי
יִטְמָא׃
15. וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת־הַבָּשָׂר הַחַי
וְטִמְּאוֹ הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת
הוּא׃
16. אוֹ כִי יָשׁוּב הַבָּשָׂר הַחַי
וְנֶהְפַּךְ לְלָבָן וּבָא אֶל־הַכֹּהֵן׃

Leib bedeckt: so hat er den Schaden für rein zu erklären. Er hat sich ganz in Weiß umwandelt, so ist er rein.

14. An dem Tage aber, an welchem wieder gesundes Fleisch zur Besichtigung kommt, wird er unrein.

15. Es sieht der Priester das gesunde Fleisch und hat ihn für unrein zu erklären. Das gesunde Fleisch, es ist unrein, Aussatz ist es.

16. Oder, wenn das gesunde Fleisch wieder zurücktritt und sich in Weiß umwandelt hat, so komme er zum Priester.

---

gang aus einem טמא=Zustand, also aus einem הסגר oder החלט entsteht. Tritt sie aber nach einem טהור=Zustande, also entweder בתחלה, gleich bei dem ersten Erscheinen des נגע, oder nachdem er bereits wieder rein erklärt worden, so ist פריחה בכולו טמא. Daher כולו לבן יסגיר וכו׳ הבא כולו לבן, wer sofort bei seinem ersten Erscheinen vor dem Priester הפך לבן ist, erfordert הסגר, überhaupt ist בהרת גדולה בתחלה ganz so wie בהרת קטנה zu behandeln. Und ebenso wer nach dem zweiten הסגר (V. 6.) für rein erklärt war und sodann כולו הפך לבן wird, ist ebenso מוחלט wie bei einem kleinen פסיון (V. 7.).

V. 14. וביום הראות בו. Es heißt nicht: ובהראות בו, sondern וביום הראות בו, und wird Moed Katan 7, b. daran die bedeutsame Halacha gelehrt, daß יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו, daß es Tage gebe, an welchen die Besichtigung eines נגע nicht vorgenommen werde, so חתן שנולד בו נגע נותנין לו שבעה ימי משתה לו ולביתו ולכסותו וכן ברגל נותנין לו שבעת ימי הרגל, so läßt man den Neuvermählten ungehindert seine sieben Hochzeitsfesttage, Jeden die sieben Tage eines Peßach= und Suckothfestes feiern ohne Besichtigung seiner selbst, seines Hauses, seines Gewandes, wenn sich auch an einem von diesen ein נגע gezeigt. Ja, es wird dort auf K. 14, 36: וצוה הכהן ופנו את הבית וגו׳ hingewiesen, wo nach ausdrücklicher Anordnung die Untersuchung des נגע am Hause zu verschieben ist, bis alles Mobiliar aus dem Hause geräumt worden, ולא יטמא כל אשר בבית, damit nicht alles im Hause Befindliche טמא werde, wo somit selbst לדבר הרשות, aus Rücksicht für ganz gewöhnliche Interessen, die Besichtigung des נגע verschoben wird. Auch am שבת wird ראית נגעים nicht vorgenommen, und wenn ein siebter הסגר=Tag auf einen שבת fällt, wird die Untersuchung auf den folgenden Tag verschoben (Negaim 1, 4.).

V. 15. 16. Nur בשר ח׳ bringt hier die טומאה wieder, nicht aber שער לבן. Ebenso auch nicht בהק, d. h. wenn nicht gesundes Fleisch, sondern eine נגע=Farbe sich gezeigt, die dunkler als die vier מראות, und daher טהור ist (siehe V. 39.) (ת״כ).

11. צָרַעַת נוֹשֶׁנֶת הִוא בְּעוֹר
בְּשָׂרוֹ וְטִמְּאוֹ הַכֹּהֵן לֹא יַסְגִּרֶנּוּ כִּי
טָמֵא הוּא׃
12. וְאִם־פָּרוֹחַ תִּפְרַח הַצָּרַעַת
בָּעוֹר וְכִסְּתָה הַצָּרַעַת אֵת כָּל־עוֹר
הַנֶּגַע מֵרֹאשׁוֹ וְעַד־רַגְלָיו לְכָל־
מַרְאֵה עֵינֵי הַכֹּהֵן׃
13. וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כִסְּתָה

11. so ist es ein bereits alter Aussatz in der Haut seines Fleisches, der Priester hat ihn für unrein zu erklären, er hat ihn nicht unter Verschluß bleiben zu lassen, denn er ist unrein.

12. Bricht aber dann der Aussatz in der Haut weiter hervor und es bedeckt der Aussatz die ganze für den Schaden empfängliche Haut von seinem Kopfe bis zu seinen Füßen, so weit die Augen des Priesters sehen,

13. und es sieht der Priester und siehe, es hat der Aussatz seinen ganzen

---

Da nun ferner durch die Bezeichnung: ומחית בשר חי בשאת, die Halacha gegeben ist, daß מחיה allseitig von שאת umgeben (מבוצר) sein, somit ihm zu beiden Seiten Raum für שתי שערות sein muß, so ist damit die Größe eines נגע überhaupt als sechs Haar-Raum-Breite im Quadrat, also: sechsunddreißig Haarraumbreiten gegeben und das ist eben das Maaß eines גרים הקלקי. (ת"כ). Darin unterscheidet sich מחיה von שער לבן, מחיה muß מבוצר sein, שער לבן muß auch innerhalb des נגע stehen, allein selbst am äußersten Rande ist es טמא, es ist מטמא מבוצר ושלא מבוצר (Negaim 4, 3.) Auch darin unterscheiden sie sich: מחיה ,שער לבן שקדמה לבהרת טהורה .d. h (הפכה שער לבן) מטמא הפוכה ist nur שער לבן aber ist מטמא הפוכה ושלא הפוכה d. h. auch מחיה שקדמה לבהרת טמאה (das.). V. 11.

נושנת היא וגו': Das gesunde Fleisch mitten im נגע ist ein Zeichen, daß es bereits ein alter Schaden ist; es hat entweder das gesunde Fleisch lange gegen den Ausbruch des נגע gekämpft und sich mitten im נגע erhalten, oder es hat bereits das נגע in der Mitte verdrängt und ist wieder gesund hervorgetreten, daher מחיה מטמא הפוכה ושלא הפוכה (Wessely).

V. 12. ואם פרוח תפרח, auch wenn nur nach und nach. — את כל עור הנגע: alle diejenigen Hauttheile, die für נגעי עור בשר empfänglich sind, mit Ausschluß z. B. der von שחין המורדת ומכוה המורדת (siehe V. 18. u. 24.) ergriffenen Stelle. מראשו ועד רגליו: mit Ausschluß חוך ראשו וחוך רגליו, der behaarten Kopftheile und der Fußsohlen ת"כ. (Siehe מ'ל'מ zu הל' צרעת VI, I.) — לכל מראה עיני הכהן: פרט לבית הסתרים (ת"כ) Alles, was sich in ungezwungener Stellung dem Anblick des כהן darbietet, mit Ausschluß des von Hautfalten und in Körperbiegungen Verdeckten. Die Beine werden in der Stellung des עודר, des Grabenden, die Arme in der Stellung des מוסק זיתים, des Oliven-Pflückenden, gesehen (Negaim 2, 4.).

V. 13. כלו הפך לבן טהור הוא: הפורח מן הטמא טהור, מן הטהור טמא (Negaim 8, 1.) d. h. die Verbreitung des נגע über den ganzen Körper ist טהור, wenn sie als Ueber-

7. וְאִם־פָּשֹׂה תִפְשֶׂה הַמִּסְפַּחַת בָּעוֹר אַחֲרֵי הֵרָאֹתוֹ אֶל־הַכֹּהֵן לְטָהֳרָתוֹ וְנִרְאָה שֵׁנִית אֶל־הַכֹּהֵן׃

7. Breitet sich aber der dem Aussatz nahegekommene Schaden, nachdem er dem Priester zu seiner Reinerklärung gezeigt worden, in der Haut weiter aus, so wird er wiederum dem Priester gezeigt.

8. וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה פָּשְׂתָה הַמִּסְפַּחַת בָּעוֹר וְטִמְּאוֹ הַכֹּהֵן צָרַעַת הִוא׃ פ

8. Sieht dann der Priester und siehe, der dem Aussatz nahegekommene Schaden hat sich in der Haut weiter ausgebreitet, so erklärt ihn der Priester für unrein, es ist Aussatz.

9. נֶגַע צָרַעַת כִּי תִהְיֶה בְּאָדָם וְהוּבָא אֶל־הַכֹּהֵן׃

9. Wenn ein Aussatzschaden an einem Menschen entsteht, so werde er zum Priester gebracht,

10. וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה שְׂאֵת־לְבָנָה בָּעוֹר וְהִיא הָפְכָה שֵׂעָר לָבָן וּמִחְיַת בָּשָׂר חַי בַּשְׂאֵת׃

10. und es sieht der Priester und siehe, es ist eine hochweiße Stelle in der Haut, und sie hat das Haar in Weiß umwandelt; und ebenso wenn eine gesunde Stelle gesunden Fleisches in dem Hochweißen sich befindet:

ולד הטומאה und wäre nur מטמא אוכלין ומשקין. (Siehe Peßachim 67, b. und מ'ל'מ zum רמב"ם das.)

V. 7. ונראה שנית אל הכהן, in der Regel demselben, der ihn bereits in den frühern Stadien untersucht, (ת"כ). פסיון kann ja überhaupt nur Der beurtheilen, der den נגע früher gesehen, und seine jetzige Größe vergleichen kann.

V. 9. נגע צרעת וגו' leitet eine andere Erscheinung des נגע ein: שאת, die zweite Hauptnüance, das Wollweiße, mit dem, wahrscheinlich bei ihr häufiger vorkommenden (Wessely), übrigens ebenso wie שער לבן und פסיון bei allen vier מראות gleich wirkenden dritten סימן טומאה: מחיה.

V. 10. והיא הפכה שער לבן: שער לבן ist nur für den נגע ein סימן טומאה, der ihn hervorgebracht. Ist aber der ursprüngliche נגע, innerhalb dessen die Haarentfärbung entstanden, fortgegangen und es bildet sich um das stehengebliebene שער לבן (שער פקודה) ein neuer נגע, so ist für diesen das שער לבן kein סימן טומאה (ת"כ). — ומחית בשר וגו': Nachdem bereits V. 3. שער לבן für sich allein als סימן טומאה erklärt ist, und ebenso V. 15 und 16. מחיה allein, so bezeichnet das Waw copul. ומחיה nicht die Verbindung beider סימנים als Bedingung der טמא=Erklärung, sondern die Gleichheit beider und zwar zunächst die räumliche: מחיה ist nur מטמא wenn sie den Raum im Quadrat ausfüllt, den die Entfernung zweier Haare am Körper einnimmt, somit שתי שערות על שתי שערות. Indem gleichwohl שער לבן und מחיה zusammen in Einem נגע genannt sind, so ist damit zugleich hinsichtlich der Größe eines נגע die Voraussetzung gegeben, daß beide nebeneinander darin Raum haben müssen. Es muß also neben dem מחיה noch Raum für שתי שערות sein.

וְהִנֵּ֤ה הַנֶּ֙גַע֙ עָמַ֣ד בְּעֵינָ֔יו לֹֽא־פָשָׂ֥ה
הַנֶּ֖גַע בָּע֑וֹר וְהִסְגִּיר֧וֹ הַכֹּהֵ֛ן שִׁבְעַ֥ת
יָמִ֖ים שֵׁנִֽית׃ שני
6. וְרָאָה֩ הַכֹּהֵ֨ן אֹת֜וֹ בַּיּ֣וֹם הַשְּׁבִיעִי֮
שֵׁנִית֒ וְהִנֵּה֙ כֵּהָ֣ה הַנֶּ֔גַע וְלֹא־פָשָׂ֥ה
הַנֶּ֖גַע בָּע֑וֹר וְטִהֲר֤וֹ הַכֹּהֵן֙ מִסְפַּ֣חַת
הִ֔וא וְכִבֶּ֥ס בְּגָדָ֖יו וְטָהֵֽר׃

siebten Tage, und siehe, es ist noch der Schaden, er ist innerhalb seiner Farben-Nüancen geblieben, es hat sich auch der Schaden in der Haut nicht ausgebreitet: so läßt der Priester ihn zum zweiten Male sieben Tage unter Verschluß bleiben.

6. Und es sieht ihn der Priester am siebten Tage zum zweiten Male, und siehe der Schaden ist dunkler geworden, und es hat sich der Schaden nicht in der Haut ausgebreitet: so hat ihn der Priester für rein zu erklären, ein nur dem Aussatz nahekommender Schaden ist es, er hat seine Gewänder zu waschen und ist dann rein.

---

statt, und zwar, weder bei dämmernder, noch bei blendender Mittagshelle, sondern in den mittleren Vormittags- und Nachmittags-Stunden: בארבע בחמש בשמנה ובתשע (Negaim 2, 2.). — והנה: Er hat ihn nur zu beurtheilen nach der ihm jetzt am siebten Tage vorliegenden Beschaffenheit; die etwa während des הסגר's vorgegangenen wechselnden Erscheinungen kommen nicht in Betracht (ת"כ zu ראב"ד). עמד בעינו, wenn auch nicht בעינו, ganz in derselben Nüance, so doch בעיניו, innerhalb der vier מראות, er ist nicht unterhalb קרום ביצה gesunken, in welchem Falle er כהה (V. 39.) und טהור wäre. Nach רמב"ן hieße בעיניו in seinen Augen, nach seiner Beurtheilung. — והסגיר הכהן את הנגע שבעת ימים שנית: wie beim ersten הסגר der Tag, an welchem das הסגר über ihn ausgesprochen worden, mit gerechnet wird, so ist auch hier der siebte Tag des ersten הסגר's zugleich der erste des zweiten, im Ganzen somit dreizehn Tage (ת"כ).

V. 6. והנה כהה הנגע, selbst wenn er dunkler geworden hängt die Reinheit von dem Nichtvorhandensein des פשיון ab, so lange er nicht unter die schwächste Nüance, unter קרום ביצה gesunken. פשיון ist aber auch מטמא wenn die Farbe ganz unverändert geblieben (רמב"ן). Möglich aber auch, daß כהה nicht ein Dunkelwerden, sondern die Schwäche des נגע bezeichnet (wie ולא כהה בהם, Sam. I, 3, 31. Wessely.) und es dann mit ולא פשה einen Begriff bildet. Der Schaden hat innegehalten, hat sich nicht ausgebreitet.

מספחת היא wie ספחת V. 2. Es ist kein wirklicher נגע, kommt ihm nur nahe. Die Bezeichnung מספחת unterstützt die Wessely'sche Auffassung, daß hier zunächst eine Erscheinung besprochen wird, die gewöhnlich nicht beim בהרת, sondern beim ספחת desselben vorkommt. Siehe zu V. 4.

וכבס בגדיו וטהר, bis dahin war er also טמא und מטמא, und zwar ganz in derselben Weise wie מצורע מוחלט. Er war מטמא במגע ובמשא, מטמא משכב ומושב, und מטמא בביאה (siehe V. 46.). Ueber טומאת משכב ומושב siehe zu K. 15, 4, f. Nach רמב"ם (הל' טומאת צרעת, 10, 11.) ist משכב ומושב des מצורע ebenso אב הטומאה wie des זב וזבה. Allein nach Raschi, תוספו', ר"ש und ראב"ד wäre משכב ומושב des מצורע nur

וּשְׂעָרָה לֹא־הָפַךְ לָבָן וְהִסְגִּיר הַכֹּהֵן
אֶת־הַנֶּגַע שִׁבְעַת יָמִים׃
5. וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי

viel tiefer als die Haut ist, und das Haar hat sich nicht in Weiß verwandelt: so läßt der Priester den Schaden sieben Tage unter Verschluß bleiben.
5. Und es sieht ihn der Priester am

Hautfarbe. — ושערה לא הפך לבן והסגיר וגו׳, auch diese Bestimmung ist für alle vier מראות gleich, sie wird hier, nach Wessely, nur von der תולדה של בהרת besprochen, weil bei בהרת in der Regel auch הפיכת שער לבן stattfindet und es dann sofort טמא ist ohne הסגר. —

והסגיר הכהן את הנגע וגו׳. Es giebt zwei Stadien der טומאה bei dem zur Untersuchung gekommenen מצורע: הסגר und החלט, Entscheidungsverschluß und Entschiedenheit. Drei סימני טומאה sind es, die, sobald sie sich beim נגע zeigen, den davon Betroffenen zum מצורע מוחלט machen: שער לבן (V. 3.), פשיון (V. 7. 8.), מחיה (V. 10. 11.). Hat jedoch der נגע wohl die entsprechende Farbe, d. h. eine der vier מראות, es befindet sich aber noch kein שער לבן oder מחיה darin, so wird der Betroffene sieben Tage isolirt gehalten, מצורע מוסגר, und am siebten Tage auf's Neue untersucht. Zeigt sich Eines der drei סימני טומאה, so wird er als מוחלט erklärt. Ist der נגע unverändert geblieben, so tritt ein zweites siebentägiges הסגר ein, der erste siebte Tag jedoch mitgerechnet, somit im Ganzen dreizehn Tage. Zeigt sich nach Verlauf dieses zweiten הסגר's Eines der סימני טומאה, so wird er מוחלט, wo nicht wird er פטור, freigesprochen. Bei שחין (V. 18, f.) und מכוה (V. 24, f.) findet nur ein einmaliges הסגר statt, und entfällt bei ihnen מחיה als סימן טומאה. Von diesen drei סימני טומאה können שער לבן und מחיה sich auch sofort, מתחלה, zeigen und den מצורע zum מוחלט machen, פשיון jedoch kann erst nach dem הסגר eintreten. Alle drei aber führen ebenso החלט herbei, wenn sie sich auch erst לאחר פטור zeigen, nachdem er bereits nach zurückgelegtem הסגר freigesprochen war (V. 7.). Daher die Sätze: עור הבשר מיטמא בשני שבועות ובשלשה סימנין, בשער לבן ובמחיה בתחלה ובסוף שבוע ראשון ובסוף שבוע שני לאחר הפטור ובפסיון בסוף שבוע ראשון ובסוף שבוע שני לאחר הפטור ומטמא בשני שבועות שהן שלשה עשר יום. — השחין והמכוה מיטמאין בשבוע אחד ובשני סימנין בשער לבן ובפסיון בשער לבן בתחלה בסוף שבוע לאחר הפטור ובפסיון בסוף שבוע לאחר הפטור ומיטמאין בשבוע אחד שהוא שבעת ימים (Negaim 3, 3, 4.)

Zwischen מצורע מוסגר und מצורע מוחלט ist übrigens לענין שלוח וטומאה, hinsichtlich der V. 46. angeordneten Isolirung und hinsichtlich der für den מצורע eintretenden טומאה'-Gesetze (siehe zu V. 6 u. 46.) kein Unterschied. Nur פריעה und פרימה (V. 45.) finden in ימי הסגר nicht statt, und der מתוך הסגר als טהור Hervorgehende unterliegt nicht den für den טהור מתוך החלט, für den nach החלט Reinwerdenden, K. 14. vorgeschriebenen תגלחת וצפרים (Megilla 8, b.). — הסגר scheint nicht identisch mit שלוח מחנה zu sein. Außer dem שלוח מחנה, der Verweisung aus dem מחנה ישראל, ist er dort zu isoliren. Siehe Raschi z. St. So wird auch Megilla 8, b. שלוח für מצורע מוסגר nicht aus והסגירו gefolgert. Siehe zu K. 14, 38.

V. 5. וראהו הכהן ביום השביעי. Jede Besichtigung eines נגע findet am Tage

4. Ist es aber eine weißglänzende Stelle in der Haut seines Fleisches, und selbst wenn ihre Farbe nicht so

4. וְאִם־בַּהֶרֶת לְבָנָה הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ וְעָמֹק אֵין־מַרְאֶהָ מִן־הָעוֹר

שתי שערות — ist durch den נגע entfärbt, d. i. weiß geworden. Die Haarentfärbung hat nur Folge, wenn sie in Folge des נגע entstanden. War sie aber dem נגע vorangegangen, שער לבן שקדם לבהרת, so bewirkt sie nicht טומאה, ja selbst nicht wenn sie ursprünglich aus einem נגע entstanden war, der aber geheilt ist und nur das שער לבן zurückgelassen, um welches sich dann ein neuer נגע gebildet hat. Ein solches zurückgelassenes Haar heißt שער פקודה und ist טהור. Ein jeder נגע, der durch Haarentfärbung טמא werden soll, muß diese selbständig bewirkt haben (Negaim 5, 3.)

ומראה הנגע עמוק מעור בשרו: מראה הנגע עמוק אין ממשו עמוק, die Farbe des נגע ist tiefer, nicht bildet die Stelle selbst eine Vertiefung (ת״כ). Ueber diese „Tiefe“ des Farbenscheins siehe zu V. 2. Es ist hier von der höchsten Nüance, dem schneeweißen בהרת die Rede, dessen Weiß somit das „tiefste“ ist. Diese Tiefe des Weißen bewirkt nicht die טומאה, sondern das darin entstandene שיער לבן. Wessely in seinem Commentar vermuthet, daß שיער לבן in der Regel nur in der בהרת=Nüance entsteht, und darum an dieser im Texte erläutert wird. In Wirklichkeit aber ist שיער לבן ebenso auch bei den übrigen drei Nüancen ein סימן טומאה. — וראהו הכהן וטמא אותו: וראהו, כלו כאחת (ת״כ) es muß sich der נגע in seiner גרים=Größe auf Einer Fläche dem Auge darbieten, Fingerspitzen und ähnliche Körpertheile, die auf Einer Fläche nicht Raum für einen גרים darbieten, es werden deren vier und zwanzig aufgerechnet, עשרים וארבעה ראשי איברים, sind daher auch nicht מטמא בנגעים (Negaim 6, 7.)

V. 4. ואם בהרת לבנה היא וגו׳. Die einleuchtendeste Erklärung dieses V. ist die, die Wessely in seinem Commentar giebt, daß nämlich hier von der Nebennüance des בהרת, vom כפחת des בהרת, dem kalkweißen נגע die Rede ist, der um etwas dunkler als das reine schneeweiße בהרת ist und von welchem es daher heißen kann: ועמוק אין מראה מן העור, daß sein Farbenschein nicht so tief wie בהרת ist. So scheint auch כ״מ zu הל׳ טומאת צרעת I, 6. diese Worte unseres V. verstanden zu haben, von denen Raschi bemerkt: לא ידעתי פירושו. Schwierig bleibt nur, daß Schebuoth 6, b. der Fall unseres V. gerade von der höchsten Nüance בהרת verstanden wird, von der es daher heißt: ואם בהרת לבנה היא: היא לבנה ואין אחרת לבנה, und dürfte dies wohl Raschi abgehalten haben, es von einer schwächeren Nüance als בהרת zu erklären. Es heißt jedoch Schebuoth das. nicht: אין אחרת לבנה הימנה, sondern absolut: אין אחרת לבנה, und dürfte dies daher vielleicht von der Kategorie בהרת überhaupt, somit von בהרת und dessen dazu gehöriger תולדה zu verstehen sein. Beide, schneeweiß und kalkweiß, seien das eigentliche reine Weiß, woraus sich dann natürlich ergiebt, daß בהרת, als das אב dieser Kategorie, עזה das stärkste Weiß, somit schneeweiß ist. Die andere Kategorie, שאת ותולדתה, Wollweiß und das Weiße des Eihäutchens, ist schon nicht mehr absolutweiß, sie dürfte schon in's Gelbliche oder Bläuliche spielen. Die תולדה von בהרת, כסיד ההיכל, wäre sodann hier beschrieben: sie ist noch בהרת=Weiß, aber doch schon nicht mehr ganz so viel tiefer als

3. und es sieht der Priester den Schaden in der Haut des Fleisches, das Haar in dem Schaden hat sich in Weiß verwandelt, und die Farbe des Schadens ist tiefer als die Haut seines Fleisches, so ist es ein Aussatzschaden; der Priester hat ihn zu sehen und hat ihn für unrein zu erklären.

3. וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת־הַנֶּגַע בְּעוֹר־הַבָּשָׂר וְשֵׂעָר בַּנֶּגַע הָפַךְ ׀ לָבָן וּמַרְאֵה הַנֶּגַע עָמֹק מֵעוֹר בְּשָׂרוֹ נֶגַע צָרַעַת הוּא וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְטִמֵּא אֹתוֹ׃

---

in der Haut sichtbar hervorbrechende Fäulniß sich darstellt. — Nach ת"כ z. St. liegt im Begriff נגע zugleich das Lästige, Schmerzhafte ,מלמד שמצטער ממנו, und zwar hier so, daß gleichzeitig אחרים מצטערים ממנו, die Nähe desselben auch Anderen lästig werde, wie ראב"ד z. St. meint מריחה. Vielleicht liegt Letzteres auch in dem folgenden והובא, es finden sich Andere veranlaßt ihn zum כהן zu bringen.

לנגע צרעת. Es ist schon bemerkt, daß das נגע nur מטמא ist, wenn die Stelle die Größe eines גרים, einer halben gebrochenen Bohne, und zwar כגרים הקלקי, wahrscheinlich cilicische Bohne (Negaim VI, 1.) hat. Alle שיעורין, gesetzliche Maßbestimmungen, sind הלכה למשה מסיני (Sucka 5, b.).

והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים. Die Ueberlieferung lehrt, daß nur der Ausspruch: טמא, טהור, an den כהן geknüpft ist. Er wird nur טמא oder טהור wenn ein כהן, (und zwar wenn gleich ein בעל מום, wenn nur kein חלל, der den כהן-Charakter eingebüßt) das: טמא oder טהור über ihn ausspricht. Die Untersuchung und Erkenntniß jedoch kann, wenn der כהן nicht kundig ist, auch durch jeden anderen Kundigen geschehen, nach dessen Entscheidung dann der כהן das טמא oder טהור auszusprechen hat. Vielleicht findet diese Bestimmung ihren Ausdruck in unserem Satze. והובא bezeichnet schon die Intervenirung Anderer, Nichtkohanim, die den נגע als des כהן's bedürftig erkennen, und während אהרן den כהן בקי bezeichnet, ist אחד מבניו הכהנים, im Gegensatz zu אהרן הכהן, der כהן שאינו בקי, der כהן, für welchen nur die reine Abstammung von Aharon erforderlich ist und schließt nur חללים aus. — 5. B. M. 21, 5. werden in dem Satze: ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, ריבים, Civilprocesse, und נגעים für die Wirksamkeit der כהנים zusammengestellt, und Nidda 50, a. daran die Bestimmung gelehrt, daß wie bei ריבים die Verwandten zu richterlicher Funktion untauglich sind, also auch der priesterliche Ausspruch über נגעים nicht durch Verwandte geschehen könne. Dagegen bedarf es für נגעים keines Collegiums von Dreien; auch Einer genügt, es heißt nämlich או אל אחד מבניו.

V. 3. וראה הכהן את הנגע וגו' (ת"כ) שיהו עיניו בו בשעה שהוא רואה אותו: er hat den נגע zuerst scharf mit dem Auge zu fixiren und ihn gleichzeitig בעור הבשר im Zusammenhange mit der Haut anzusehen, d. h. mit der Hautfarbe, und zwar nach der Halacha der חכמים mit der gewöhnlichen Hautfarbe ,בעור הבשר הבינוני, zu vergleichen. (das.). —

ושער בנגע הפך לבן: das gewöhnlich auf der Haut befindliche Haar — und zwar mindestens zwei Haare, Behaarung wird durch mindestens zwei Haare repräsentirt, מיעוט שיער,

בְּעוֹר־בְּשָׂרוֹ לְנֶגַע צָרָעַת וְהוּבָא אֶל־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אוֹ אֶל־אַחַד מִבָּנָיו הַכֹּהֲנִים׃

ist, und es gestaltet sich in der Haut seines Fleisches zu einem Aussatzschaden: so werde er zu Aharon, dem Priester, oder zu Einem von seinen Söhnen, den Priestern, gebracht,

---

Helleren, ist כצמר לבן, wie es dort näher bestimmt wird, צמר נקי בן יומו שמכבנין למילת, d. h. die Weiße der reinen Schaafwolle, die man vom ersten Tage der Geburt an auf dem Rücken des Schaafes durch Bedeckung vor Beschmutzung zum Behufe der feinen Miletwolle geschützt hat. — ספחת wird das. mit Hinweisung auf ספחני נא (Sam. I, 2, 36.) als טפילה, als Bezeichnung eines Nebensächlichen, Unselbstständigen, einem Anderen sich Anschließenden, daher als Neben-Nüance von שאת und בהרת, als deren תולדה, erklärt. בהרת und שאת, Schneeweiß und Reinwollweiß, sind אבות, die beiden Hauptnüancen von Weiß; כסיד, Kalkweiß, ist die תולדה, die untergeordnete Nüance, das ספחת von Schneeweiß, von בהרת; כקרום ביצה, Eihautweiß, die תולדה von Wollweiß, von שאת. Daher der Satz in der Mischna Schebuoth 2, a. מראות נגעים שנים שהן ארבעה. ספחת ist somit die Bezeichnung der nächstliegenden Nüancen unterhalb und oberhalb des שאת.

והיה בעור בשרו לנגע צרעת: והיה, nicht והיו: מלמד שמצטרפין זה עם זה (ת"כ), diese Singularform faßt alle die zuvor genannten vier Nüancen in einen Begriff zusammen und lehrt, daß das נגע, das mindestens eine גרים-Größe (= ½ Bohne = 9 Linsen) haben muß, nicht lediglich aus einer מראה bestehen müsse, sondern daß mehrere zusammen gerechnet werden, nach רמב"ם (טומאת צרעת 1, 3.) ohne Unterschied alle, nach Anderen nur die beiden אבות oder ein אב mit der entsprechenden תולדה (ראב"ד das.). — נגע. Bei weitem die meisten Stellen, in welchen sonst noch נגע vorkommt, sprechen entschieden dafür, daß mit נגע nicht ein gewöhnlicher Krankheitszustand, sondern ein solcher bezeichnet wird, der als Folge einer besonderen Gottesschickung eintritt. Der davon Betroffene ist נגוע, buchstäblich: von Gottes Finger berührt. Es ist das schwächere נגף, wovon מגפה, der plötzliche Todes-Stoß. Der Ausdruck Schaden, mit welchem man es gewöhnlich wiedergiebt und den wir auch aus Mangel eines geeigneten Wortes beibehalten haben, entspricht dem Begriff נגע durchaus nicht. Auch „Plage" entspräche nicht viel mehr, da es die Erscheinung nur vom Standpunkt ihrer schmerzlichen Wirkung auf den Betroffenen, nicht aber wie נגע vom Standpunkt ihres Ursprunges bezeichnet. So wird auch Horioth 10, a. auf: ונתתי נגע צרעת בבית וגו' (K. 14, 34.) hingewiesen, und werden damit auch für נגעי אדם diejenigen נגעים von טומאה ausgeschlossen, die, als nicht unmittelbare Gottesschickung, auf andere pathologische Einflüsse zurückzuführen sind, פרט לנגעי רוחות, נגעי כשפים. — צרעת, צרע, (verwandt mit זרע, זרה: hinauswerfen, mit סרה, chald. סרח: faulen), weist auf eine von Innen heraus ausbrechende Fäulniß hin, während נגע eine Entstehung von Außen, und zwar, wie bemerkt, durch besondere Gottesschickung andeutet. Die Zusammenfügung נגע צרעת dürfte daher lehren: nicht jeder צרעת ist מטמא, sondern nur ein solcher, der sich als נגע, als besondere Gottesschickung ankündigt, und zwar nur ein נגע, der als צרעת, als innere, von innen heraus

2. Ein Mensch wenn an der Haut seines Fleisches etwas Hochweißes oder dem Nahekommendes oder Glanzweißes

2. אָדָ֗ם כִּֽי־יִהְיֶ֤ה בְעוֹר־בְּשָׂרוֹ֙ שְׂאֵ֤ת אֽוֹ־סַפַּ֙חַת֙ א֣וֹ בַהֶ֔רֶת וְהָיָ֥ה

---

des Gesetzesausspruches an Aharon und Moses zusammen auch in der Einleitung zu פרשת מאכלות אסורות (K. 11, 1.) und zu פרשת זב ונדה (K. 15, 1.), wo den כהנים in keiner Weise eine besondere Funktion überwiesen ist, und demgegenüber wird gerade in der Einleitung zu פרשיות, deren Inhalt ganz besonders die Funktion des Priesters betrifft, wie z. B. ganz סדר הקרבנות K. 1 u. ff. und ebenso bei קרבן יולדת (K. 12, 1.), bei קרבן מצורע (K. 14, 1.) Aharon nicht genannt. Vielmehr scheint, wie wir dies bereits zu K. 11, 1. bemerkt, durch Aharon's Nennung neben Moses in der Einleitung zu den Gesetzesbestimmungen über טומאת זב ונדה וזבה und טומאת צרעת, מאכלות אסורות וטומאת מגע, die ganz besondere Wichtigkeit dieser Gesetze nicht nur für die theoretische Erkenntniß und die praktische Aufrechthaltung des Gesetzes, die durch „Moses" repräsentirt wird, sondern auch für die Heranbildung und Heranziehung der jüdischen Individuen für diese Erkenntniß und Erfüllung bezeichnet zu sein. Der Gesammtbegriff dieser Gesetze ist טומאת גויות וטומאת קדושות (siehe K. 11.), deren Beachtung dem göttlichen Gesetze jüdische Menschen pflanzt, nährt und erzieht.

V. 2. אדם כי יהיה וגו'. אדם: nicht nur איש ואשה, als Erwachsene, schon תנוק בן יום א', ein Kind am ersten Tage seines Alters ist מטמא בנגעים (Nidda 44, 1.). כי יהיה: wenn fortan ein נגע entsteht, מן הדבור ואילך (Horioth 10, 1.) Das Gesetz ist nicht rückwirkend. Die im Momente der Gesetzgebung vorhandenen מצורעים unterlagen nicht den hier folgenden טומאה-Gesetzen. Ebenso nicht קטן ונולד, נכרי ונתגייר, wenn das נגע schon vor dem Eintritt in's Judenthum, oder vor der Geburt vorhanden war (ת"כ).

שאת או ספחת או בהרת: Schebuoth 6, b. werden die hier genannten נגעים als weiße Flecken in vier Nüancen erläutert, die in absteigender Folge: Schneeweiß, Wollweiß, Kalkweiß, Eihäutchenweiß, עזה כשלג, כצמר לבן, כסיד ההיכל, כקרום ביצה, bezeichnet sind. בהרת ist עזה כשלג, שאת: כצמר לבן. בהרת, von בהר, (offenbar lautverwandt mit באר, בער, und so auch בהיר הוא בשחקים Job 37, 21. „wenn man auch jetzt das Licht nicht sieht, ist es doch in ungetrübter Helle in Wolkenhöhen, der Wind fährt hinüber, reinigt sie, und aus mitternächtigem Dunkel tritt es golden hervor" u. s. w.), leuchtend, glänzend: Schneeweiß. שאת, אין שאת אלא גבוה (das.), heißt: erhabenes Weiß. Es wird nämlich das Dunklere neben dem Hellen als das Helle deckend, auf ihm liegend, begriffen, das Helle somit als das „Tiefere", עמוק, und das Dunkle als das Aufliegende, „Höhere", שאת, angesehen כחמה עמוקה מן הצל, „wie die sonnenhelle Fläche unter dem Schatten liegend" erscheint. Die durch שאת bezeichnete Nüance ist auch weiß, also in Verhältniß zu anderen Farben עמוק, tief, allein sie ist dunkler, somit „aufliegender," „erhabener" als בהרת, daher (das.) שאת, wie הגבעות הנשאות neben ההרים הרמים, Jesaias K. 2, 14, wo נשא ebenfalls nur eine relative Höhe, ein sich Erheben, in Verhältniß zu רום, der absoluten Höhe der Berge bedeutet. שאת, das Hochweiße im Verhältniß zu dem tieferen Schneeweiß, nach unserer Ausdrucksweise: das Dunklere im Verhältniß zum

19

8. Reicht aber ihr Vermögen nicht hin, ein Lamm zu bestreiten, so nimmt sie zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, Eine zu einem Emporopfer und Eine zu einem Entsündigungsopfer; es vollzieht der Priester Sühne über sie und sie wird rein.

8. וְאִם־לֹא תִמְצָא יָדָהּ דֵּי שֶׂה
וְלָקְחָה שְׁתֵּי־תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי
יוֹנָה אֶחָד לְעֹלָה וְאֶחָד לְחַטָּאת
וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן וְטָהֵרָה׃ פ

Kap. 13. 1. Gott sprach zu Mosche und zu Ahron:

יג 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־
אַהֲרֹן לֵאמֹר׃

---

wartet Gott die Gottesthat, סור מרע zuerst, dann עשה טוב. Allein עשה טוב ist das Ziel, darum ist hier עולה zuerst genannt, למקראה הקדימה הכתיב (Sebachim 90, a.), und war wohl hier ganz besonders zuerst zu nennen (nach ר' חיים in 'תוספ das. sogar auch zuerst zu weihen להקדישה) weil eben das bewußt- und thatenvolle Vor- und Aufwärtsstreben zur ganzen Höhe des wirklichen Lebensberufes den positivesten Gegensatz zu der Passivität eines willenlosen Erliegens an die Gewalt physischen Naturzwanges bildet.

Ihr חטאת ist aber ein חטאת העוף. Es ist ja eben die Erfahrung eines völlig hilflos preisgegebenen, leidenden Zustandes, wie er eben in עוף zum Ausdruck gelangt (siehe zu K. 1, 14 ff.), aus welcher ihr eben die Gefahr des Verlustes aller טהרה, die Gefahr des Verlustes alles Bewußtseins trotzdem unverlierbar von ihr zu erwartender sittlich freien Selbstbestimmung gedroht. Darum gelobt sie zuerst im חטאת העוף, sich durch alle von ihrem hohen Lebensberuf unzertrennbaren schmerzensvollen Tage nicht die in freier Selbstbestimmung zu bethätigende sittliche Kraft brechen zu lassen, vielmehr in pflichtbewußtem Uebernehmen und Ertragen solcher Leidenstage um ihres hohen Berufes willen zur Erfüllung dieses Berufes selbst die freie sittliche Kraft zu bewähren und somit die Passivität der Schmerzen selber in aktive, sittliche Energie zu umwandeln. (Siehe das.)

V. 7. והקריבו וגו' וכפר וגו' וטהרה. Die כפרה und in deren Folge die völlige טהרה ist zunächst nur an Darbringung des חטאת geknüpft, daher והקריבו, das Objekt im Singular. Mit חטאת ist die טהרה wieder erlangt, und auf deren Grund dann das עולה, welches das frohe, frische Fort- und Hinan-Schreiten in eine neue energievolle Zukunft einleitet.

V. 8. ואם לא תמצא וגו', die arme Mutter tritt auch im עולה, also ohne Rückblick auf den zurückgelegten körperlichen Schwächezustand, als עוף, somit im Ausdruck des aus ihrem Gesammtgeschick resultirenden mittel- und machtlosen Zustandes zu Gott und seinem Heiligthume hin, und gelobt, trotz der mannigfaltigsten Geschickesleiden, wie sie in den Opferhandlungen des עולת עוף zu Tage treten, sich das Selbstbewußtsein und die Selbstachtung nicht rauben zu lassen, und auch als arme Frau sich auf der „ganzen Höhe“ des sittlich göttlichen Berufes eines jüdischen Weibes und einer jüdischen Mutter „zu halten.“ (Siehe das. und zu 25, 7 ff.)

Kap. 13. 1. אל משה ואל אהרן. Schwerlich dürfte die specielle Nennung Aharon's aus dem Umstande sich begründen lassen, daß bei den hier folgenden Gesetzen die Mitwirkung der כהנים in erster Linie bedingend erscheint. Wir finden nämlich diese Richtung

7. Er bringt es vor Gott nahe und vollzieht Sühne über sie, so wird sie rein von dem Quell ihres Geblütes. Das ist die Lehre der Gebärerin beim Männlichen oder Weiblichen.

7. וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי יְהוָה וְכִפֶּר
עָלֶיהָ וְטָהֲרָה מִמְּקֹר דָּמֶיהָ זֹאת
תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת לַזָּכָר אוֹ לַנְּקֵבָה׃

„jüdischen Weibe" lehrendes und erziehendes Vorbild zu werden. Ist doch der mütterliche Einfluß auf die künftige Sittenhoheit der Töchter doppelt so groß als auf die ihrer Söhne. Dort liegt der Schwerpunkt der Erziehung in größerem Maße im Vater, in dem die Söhne ein voranleuchtendes Vorbild ihres eigenen künftigen Mannesberufes zu erblicken vermögen. Bei den Töchtern ist aber die Mutter Charakterbildnerin und Muster zugleich, und darf bei jeder neugebornen Tochter doppelt sich rüsten, für sich und für sie, die lichte Bahn in Reinheit und Sitte bis hinan zur Höhe des göttlichen Heiligthumsideals zu wandeln.

V. 6. כבש בן שנתו, בן שנתו in seinem ersten Jahre, ohne Rücksicht auf מנין עולם, auf die Zeitrechnung nach Jahren der Welt, vielmehr מעת לעת: von dem Tage, ja hier bei קדשים: von der Stunde seiner Geburt bis Wiederkehr desselben Tages und derselben Stunde wird ihm das Jahr gerechnet, und innerhalb dieser Zeit ist es כשר לקרבן. שעות פוסלות בקדשים und so auch בבתי ערי חומה K. 25, 29. Sonst: שתי שנים שבשדה אחוזה ש״ש שנים שבעבד עברי וכן שבבן ושבבת sind die Jahre wohl מיום ליום, nicht aber משעה לשעה zu zählen (Nidda 47, b. תוספ׳ das.). So auch die Jahre der religiösen Mündigkeit, 12 Jahre beim Mädchen, 13 Jahre beim Knaben, sind מיום ליום, aber nicht משעה לשעה zu zählen, und sofort mit der zwölften, resp. dreizehnten Wiederkehr des Geburts-Tages, wenn gleich noch nicht der Geburtsstunde, tritt das Mädchen und der Knabe in die religiöse Mündigkeit ein. (Siehe משנה למלך zu הל׳ אישות II, 21, und א״ח 53, 10. מ״א das.). Es giebt auch Institutionen des Gesetzes, hinsichtlich deren das Jahr nicht individuell, sondern nach allgemeiner Zählung gerechnet wird; so beginnt bei מעשר בהמה, ערלה und נטע רבעי mit dem ersten eintretenden ersten Tischri das zweite Jahr, selbst wenn das Thier erst am letzten Elul geboren und der Baum erst am fünfzehnten Ab gepflanzt worden (Rosch Haschana 2, a.).

כבש בן שנתו לעולה, damit, mit einem „jährigen" „Schaafe" zum „Emporopfer", tritt sie endlich nach diesen langen prüfungsvollen Zeitabschnitten zu ihrem „Lebens-Hirten" mit dem Gelöbniß hinan, unter seiner Führung in Geist und Gemüth sich die ewige „Jugendfrische" zu bewahren und nun, nach zurückgelegtem Freimachen von allen deprimirenden körperlichen Einflüssen, mit neuer Energie, mit „Dahingebung aller ihrer Lebenskraft zur ganzen Höhe ihres von Gott gewiesenen Berufes als Frau und Mutter hinanzustreben", und ihr „ganzes Wesen" in Pflege des göttlichen Gesetzesfeuers zum göttlichen „Wohlgefallen" aufgehen zu lassen.

ובן יונה או תור לחטאת, diesem Emporopfer-Gelöbniß voran geht aber ein חטאת העוף, denn überall wo עולה und חטאת zusammen dargebracht werden, geht חטאת voran, dem Thatenweihe-Gelöbniß des Emporopfers hat überall erst das negative Gelöbniß des Reinbleibens von Leichtsinn und sittlicher Schwäche voranzugehen; nur aus reinen Händen er-

6. Und wenn die Tage ihrer Reinheit bei einem Sohn oder einer Tochter voll sind, bringt sie ein noch in seinem ersten Jahre stehendes Schaaf zu einem Emporopfer und eine junge oder Turtel-Taube zu einem Entsündigungsopfer zum Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes zum Priester hin.

6. וּבִמְלֹאת ׀ יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן־יוֹנָה אוֹ־תֹר לְחַטָּאת אֶל־פֶּתַח אֹהֶל־מוֹעֵד אֶל־הַכֹּהֵן׃

---

thätigung der durch das טהרה-Gesetz dem Bewußtsein ungetrübt erhaltenen Fähigkeit, und בשר ערלה, der der Herrschaft des Menschen entzogen bleibende sinnliche Leib nichts Anderes als die Verwirklichung des durch die טומאה-Vorstellung genährten Wahns sittlicher Unfreiheit des Menschen. Vielfach tritt daher auch im Gesetze der Parallelismus von ערל und טמא hervor. Dem ערל ist wie dem טמא der Genuß der תרומה und קדשים untersagt. ערל ist wie טמא von der ראיה-Pflicht am רגל ausgeschlossen (Jebamoth 70, a. Chagiga 4, b.), ist wie טמא פסול לעבודה (Sebachim 22, b.), ist wahrscheinlich ebenso wie טמא אסור בביאת מקדש (Siehe לחם משנה הל׳ חגיגה I, 1.). Ja, ר׳ עקיבא identificirte so sehr ערלה und טומאה, מרבי ליה לערל כטמא, daß רבא (Jebamoth 72, b.) es auffallend finden konnte, daß vom ר עקיבא nicht auch ein Ausspruch der Ueberlieferung aufbewahrt sei, daß ערל auch ebenso wie טמא durch Berührung מטמא sei, und eben aus dem Nichtvorhandensein einer solchen Ueberlieferung schließt, daß ר״ע's Gleichstellung des ערל mit טמא nicht durchgreifend zu verstehen sei. Allem diesem nach dürfte es wohl nicht ferne liegen, daß der Mila-Tag die Tahara-Lehre der sittlichen Freiheit so positiv in's Bewußtsein bringt, daß nicht nur mit ihm bereits auch für die Mutter das Stadium wiederkehrender טהרה betreten wird, sondern daß durch ihn überhaupt der טומאה- und טהרה-Cyklus der יולדת um die Hälfte gekürzt ist.

Bei יולדת נקבה tritt die doppelte Zeit der טומאה und der ימי טוהר ein, und dürfte das שבועים כנדתה geradezu anweisen wollen, daß dieser Cyklus als ein doppelter zu begreifen sei, für die Mutter wie beim זכר, und für das Kind, für welches eben die zweiten Sieben und Dreiunddreißig die Stelle der Mila beim זכר vertreten. Wenn, wie wir dies in dem Mila-Kapitel (1. B. M. 17, 15 ff.) angedeutet, das jüdische Weib als ächte „Sara“'s-Tochter die freie Selbstunterordnung unter das „Maaß“ der Sittlichkeit als Charakter-Angebinde zu eigen haben soll, an welche der Mann das „די“-Zeichen der Mila als ewige Mahnung an sich trägt: so dürften eben die organisch beim Weibe vorbereiteten טומאה- und טהרה-Gesetze in nicht geringem Grade die mächtigen Anerzieherinnen dieser Charakterreinheit bilden. Während daher der Mila-Tag durch die erste an seinem Sohne zu erfüllende Pflicht den Vater mit all den für die ganze Zukunft seines Kindes heiligen Entschlüssen erfüllen soll, „seinen Sohn zu einem sittlich starken Wandel vor Gott, dem Gotte des Gesetzes“ zu erziehen und ihm im Muster eines solchen voranzuleuchten, ist der bei Geburt einer Tochter doppelt so große Weg zur טהרה wohl geeignet, die Mutter mit dem ganzen Ernst und der ganzen Hoheit der Aufgabe zu durchdringen, einem künftigen

bärt, so soll sie zwei Wochen wie ihre Entfernungszeit unrein sein und sechsundsechzig Tage auf dem Reinigungsgeblüte bleiben.

שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל־דְּמֵי טָהֳרָה׃

---

eines Tagescyklus vor Wiedereintritt in die טהרה gefordert wird, ebenso hier nach dem Aufhören der Zustände erst noch ein Ablauf eines Tagescyklus statuirt sein könne. In der That sehen wir dies auch bei מצורע K. 14, 8, bei זב K. 15, 13., bei זבה das. 28. Wir dürfen daher auch wohl voraussetzen, daß der טמאה= und טהרה=Cyklus für יולדת mit der Dauer der körperlichen Nachwirkung des großen Geburtsaktes in Beziehung steht, und daß auch physiologisch in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Geburten stattfinde. Der erste sieben= resp. vierzehntägige טומאה=Cyklus dürfte noch ganz unter den deprimirenden Nachfolgen des Geburtsaktes stehen, die mit dem achten resp. fünfzehnten Tage eintretenden körperlichen Erscheinungen hingegen aufrichtende Symptome der rückbildenden, den Körper wieder zur normalen Selbständigkeit zurückführenden Thätigkeit sein und daher den Charakter טָהֳרָה — nicht Reinheit, sondern Reinigung — haben, und erst mit deren zweiundvierzigsten, resp. vierundachtzigsten Tage das normale Körperbefinden wieder eintreten. Während der ersten sieben, resp. vierzehn Tage walten die נדה=Bestimmungen (K. 15, 19 f.) vor. Nach Ablauf derselben und vorgenommener טבילה — ביומי וטבילה תלה רחמנא (Nidda 36, b.) — יושבת על דם טוהר, ist sie טהורה לבעלה ולמעשר שני, jedoch noch טמאה לתרומה ולקדש wie טבול יום (siehe K. 11, V. 24. 25.) bis zum vierzigsten, resp. achtzigsten Tage Abends, daher (Nidda 71, b.) טבילת יום ארוך genannt. Der mit der Nacht eintretende einundvierzigste, resp. einundachtzigste Tag bringt ihr טהרה לתרומה, sie ist aber als מחוסר כפרה noch טמאה לקדש. (Jebamoth 74, b.). Das: בכל קדש לא תגע während ישיבתה על דם טוהר umfaßt daher auch תרומה, die sie durch Berührung טמא machte und deren Genuß ihr wie ביאת מקדש בכרת במיתה בידי שמים verboten bleibt. — מעשר שני ist Heiligung des sinnlichen Genusses, תרומה Heiligung des Gesetzesgeistes und der Träger desselben, קדש Symbolausdruck für ein verwirklichtes Gesetzesideal. Die Reihenfolge dieser Heiligthümer ist klar und findet in dem größeren oder geringeren Grade der Entfernung von טומאה ihre charakteristische Kennzeichnung.

Wir möchten uns noch eine Erwägung gestatten. Die Art und Weise, wie hier V. 3 das Gebot der Mila mitten im zusammenhängenden Fortgange der, V. 2—4, gegebenen טומאה=Vorschriften aufgeführt wird, weist, wie uns scheint, offenbar auf einen tiefern Zusammenhang dieser Institutionen hin. Man denke, es heißt: „sieben Tage ist die Mutter טמא und am achten Tage wird am Kinde die Mila vollzogen, dreiunddreißig Tage bleibt sie sodann u. s. w.“ Uns dünkt, die sieben טומאה=Tage der Mutter als den achten Tag der Mila einleitend, der achte Mila=Tag als das erste טומאה=Stadium der Mutter zum Abschluß bringend und den טהרה=Cyklus einleitend, dürfte damit deutlich bezeichnet sein. In der That ist ja auch die durch die Institution der Mila als Grundbedingung des jüdischen Bundesverhältnisses zu Gott gesetzte Anforderung der sittlich freien Unterordnung des Leibes unter den Willen des Gesetzes nichts Anderes als die Be=

4. Drei und dreißig Tage aber bleibe sie im Reinigungsgeblüte; nichts Geheiligtes soll sie berühren und in das Heiligthum nicht kommen, bis die Tage ihrer Reinheit voll sind.

5. Wenn sie aber ein Weibliches ge=

4 וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל־קֹדֶשׁ לֹא־תִגָּע וְאֶל־הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד־מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָה׃

5 וְאִם־נְקֵבָה תֵלֵד וְטָמְאָה

Tage ist selbst ein Aufbau, eine Aufrichtung des Siebenten, des Sabbaths, und es begreift sich, daß sie, wenn der achte Tag ein Sabbath ist, auch am Sabbath vorzunehmen ist. (Sabbath 133, a.) Obgleich daher שבת nicht nur לא תעשה sondern לא תעשה ועשה, und sonst ein עשה nicht דוחה לא תעשה ועשה ist, so tritt doch wegen der hohen Bedeutsamkeit der מילה, שנכרתו עליה י"ג בריתות, hier vor dem עשה der Mila das עשה und לא תעשה des Sabbaths zurück.

Endlich ימול בשר ערלתו: אעפ"י שיש שם בהרת יקוץ, selbst wenn an der ערלה ein נגע צרעת wäre, das mechanisch zu entfernen durch den Ausspruch השמר בנגע צרעת לשמר מאד ולעשות וגו' (5. B. M. 24, 8.) ebenfalls negativ und positiv, durch לא תעשה und עשה untersagt ist, gleichwohl ימול בשר ערלתו. So lange die Mila noch nicht vollzogen ist, ist das בשר nur in Beziehung zu der noch vorhandenen ערלה zu betrachten, und diese ist zu entfernen, selbst wenn damit auch das נגע צרעת entfernt werden muß. (Sabbath 132, b.). (Im Allgemeinen kommt übrigens bei der Frage ob עשה דוחה לא תעשה, ob vor der Erfüllung eines Gebotes die Uebertretung eines Verbotes zurückzutreten habe, die Erwägung in Betracht: ob בעידנא, ob im Momente der Uebertretung gleichzeitig die Geboterfüllung sich vollzieht, wie z. B. hier מילה בצרעת, ebenso כלאים בציצת, oder ob die Geboterfüllung erst nachfolgen würde und die Uebertretung nur Vorbereitung wäre (Sabbath das.) und ferner: דלא אפשר לקיומיה לעשה, daß ohne Uebertretung des Verbotes die Erfüllung des Gebotes gar nicht möglich wäre. Kethuboth 50, a.) Ueber dieses Verbot der Entfernung eines נגע צרעת siehe zu K. 13. am Ende.

V. 4. 5. ושלשים יום וגו' ואם נקבה תלד וגו'. Daß bei טומאה היוצאה עליו מגופו wie זב, נדה, יולדת und מצורע, wo die Vorstellung menschlicher Unfreiheit nicht blos durch die Berührung eines gestorbenen, dem lebendigen menschlichen ähnlichen Organismus geweckt, sondern durch Innewerden physischen Erliegens an eigenen körperlichen Vorgängen und Zuständen in scheinbar thatsächlicher Wirklichkeit dem Selbstbewußtsein sich gleichsam aufdrängt, ein viel größerer Zeitraum dem Ueberwinden des Eindrucks, als z. B. bei מגע שרץ ונבלה, wo Ein Tag genügt, eingeräumt ist, ist leicht erklärlich. Tritt doch schon bei מת, wo die Unfreiheit durch eine wirkliche Menschenleiche demonstrirt vorliegt, obgleich dies doch nicht טומאה היוצאה עליו מגופו ist, טומאת שבעה ein. Bei diesen, den טומאות היוצאות עליו מגופו dürfen wir aber überdies noch voraussetzen, daß auf die Dauer der טומאה zugleich die längere oder kürzere Dauer der Zustände einen Einfluß üben könne, die das körperliche Gefühl physischer Unfreiheit hervorrufen, ja daß, ebenso wie nach מגע מת erst ein Ablauf

לידה אין נימול לשמנה (Sabbath 135, a.), ein Kanon, den wir ebenfalls bereits Jeschurun 5. Jahrg. S. 26. ff. besprochen und beleuchtet haben. Wir haben dort den siebentägigen Cyclus bei טומאה als den vollendeten Ablauf eines zu überwindenden Zustandes, insbesondere als den Hinaustritt aus dem geschöpflich-unfreien (sechs) in das im Bunde mit Gott zu gewinnende menschlich freie Dasein (sieben) erkannt, und den achten Tag als den auf Grund der göttlich freien Menschen-Natur zur vollen und höhern Lösung der Bestimmung desselben sich aufbauenden Geburtstag zum jüdischen Beruf, als die Wiederholung des ersten Tages auf erhöheter Stufe begriffen, gleichsam die jüdische Oktave des ersten Tages der physischen Geburt. Dasselbe Motiv daher, das für die Mutter die siebentägige טומאת לידה erzeugt, die überwältigende Macht zwingender Naturgesetze, die an Mutter und Kind in der physischen Geburt zu Tage getreten, macht auch für das Kind in gewöhnlichen Fällen den Ablauf eines siebentägigen Cyklus vor der Vollziehung der Mila erforderlich. Wenn aber die Mutter בשעת לידה noch nicht Jüdin gewesen und daher nicht טמאה לידה wurde, das Kind somit nicht bereits durch die Geburt, sondern erst mit dem Akte der Mila in Zusammenhang mit der Judenheit und dem Judenthum tritt, dann bildet die Mila selbstständig den Anfang eines so neuen, mit allem Vorhergehenden außer Zusammenhang stehenden Daseins, daß damit selbst der Zusammenhang mit der physischen Geburt bereits hinlänglich in den Hintergrund tritt, und es nicht noch erst des Ablaufes eines siebentägigen Cyklus bedarf. Aehnlich ist auch das Motiv klar, wenn auch der Satz des הלכה ר׳ אסי wäre, daß auch יוצא דופן nicht נימול לשמנה sei. Siehe Jeschurun 1. c S. 28. 29.

Es ist ferner in dem Satze: וביום השמיני וגו׳ zuerst das bedeutungsvolle ביום ולא בלילה ausgesprochen, das, wie wir dies Jeschurun. 4. Jahrg. S. 621 ff. im Zusammenhange mit allen andern Gesetzesinstitutionen, für deren Vollziehung die Tageszeit angeordnet ist, ausführlich entwickelt, dem Akte der Mila eben seine reine und entschiedene Beziehung zu der sittlich freien Menschenbestimmung aufprägt und jedes irrthümliche Hinabziehen derselben in das Gebiet physisch prophylaktischer oder gar heidnischer Kultübungen ausschließt. (Siehe das.).

Sodann: וביום השמיני ואפי׳ בשבת, d. h. מילה בזמנה דוחה שבת, vor einer am achten Tage zu vollziehenden Mila tritt selbst die Sabbathheiligung zurück. Wir haben bereits Jeschurun Jahrg. 5, S. 22 ff. den tiefern Zusammenhang der Bedeutung des achten Tages mit dem Sabbath nachgewiesen und gezeigt, wie „Israel" nicht nur als das a ch t e Schöpfungswerk zu den sieben Werken der Weltschöpfung hinzutritt, sondern ganz eigentlich als der sichtbare Träger des durch den siebten Tag, den Sabbath, gestifteten Denkmals des Weltschöpfers, also als „das Achte" für den „Siebenten" da steht, so daß wie die Bedeutung Israels, des Achten, ganz in die Verwirklichung des Sabbaths, des Siebten, aufgeht, so auch der Sabbath, der Siebente, nur in Israel, dem Achten, seinen Träger im Kreise der Menschheit hat. Durch die Vornahme der Mila am „achten" Tage wird somit der ganze abrahamitische Bund in seiner Bestimmung für den „Sabbath" gekennzeichnet; es ist da der „Sabbath", die durch den Sabbath gelehrte Welt- und Menschenherrschaft Gottes, als Dasjenige gezeigt, das durch die Mila in der jungen Sproße des Abraham-Hauses einen Träger, Vollbringer und Streiter mehr erhalten soll; die Mila am achten

אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֺתָהּ תִּטְמָא׃

zeitigt und gebärt ein Männliches, so soll sie sieben Tage unrein sein; wie die Entfernungstage ihres Unwohlseins soll sie unrein sein.

3. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ׃

3. Und am achten Tage soll er an dem Fleische seiner Vorhaut beschnitten werden.

---

durch das folgende ביום השמיני וגו׳ die Lebensfähigkeit des Gebornen vorausgesetzt ist, so tritt das hier folgende Gesetz allerdings auch bei נפל ein, allein erst nach zurückgelegtem ersten Bildungsstadium von vierzig Tagen, und ist bei Misbildungen an die Bedingung geknüpft, daß יש בו מצורת אדם, daß das Charakteristische der Menschenbildung (— die menschliche Kopfbildung in Stirn, Brauen, Augen, Wange und Kinn, Nidda 23, b. —) vorhanden, und ראוי לבריה נשמה, daß die Misbildung nicht von vorne herein die Erlangung der Lebensfähigkeit ausgeschlossen. (ח״כ und Nidda 30, a. 21. b. ff.)

כימי נדת דותה תטמא. Stellen wie diese, dürften wohl auch ein Fingerzeig sein, daß das ganze Gesetz bereits ausführlich dem Gedächtniß übergeben war, als es in Schrift fixirt wurde. Hier wird auf ein Moment Bezug genommen, das schriftlich erst weiterhin — K. 15, 19. — besprochen wird. — נדה von נדד. In allen Stellen bezeichnet נדד ein Entfernen von einem Orte oder einem Menschen, wohin und zu welchem man eigentlich gehört. Es ist dieses נדה die treffende Bezeichnung für den Zustand, der eine zeitweilige Fernhaltung in der Ehe bedingt. — דותה von דוה. Während חלה den Krankheitszustand nach seinem objektiven physiologischen Charakter bezeichnet (siehe 1. B. M. 48, 1.) scheint דוה mehr das subjektive Krankheitsgefühl auszudrücken, daher ja auch vorzugsweise die Verbindung mit לב: על זה היה דוה לבנו (Klagel. 5, 17.) לבב דוי (Jes. 1, 5.) u. s. דוה bezeichnet den periodisch wiederkehrenden Zustand des deprimirten „Wohlbefindens", wovon נדה die gesetzliche Folge bezeichnet. — כימי נדת דותה תטמא, es treten für sie alle die K. 15, 19—24 gegebenen Bestimmungen ein. Wie hier gesetzlich bei לידה auf נדה hingewiesen wird, so stehen auch nach den neuesten physiologischen Anschauungen beide Vorgänge in engster Aehnlichkeit und Beziehung.

V. 3. וביום השמיני ימול בשר ערלתו. Die Bedeutung der מילה als sittlich freie Unterordnung unserer physischen, leiblichen Sinnlichkeit unter Gottes Gesetz haben wir ausführlich im Jeschurun 4. und 5. Jahrg. entwickelt. Diese Beherrschung und sittliche Weihe des sinnlichen Leibes ist bereits 1. B. M. K. 17. als Grundinstitution des abrahamitischen Volkes gegeben. Sie wird hier nur wiederholt erwähnt, einerseits um ihren innigen Zusammenhang mit der vorangehenden, erst mit der sinaitischen Gesetzgebung eingetretenen טומאת לידה zu lehren, anderseits um ihr Verhältniß in, ebenfalls mit dieser Gesetzgebung erst eintretenden Collisionsfällen mit שבת und dem gleich folgenden צרעת-Gesetze zu präcisiren. Im gesetzlichen Zusammenhang mit dem vorangehenden טומאת-Gesetze liegt nämlich der Kanon: כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה וכל שאין אמו טמאה

2. Sprich zu Jisrael's Söhnen: Eine Frau, wenn sie einen Menschensproß

2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר

Erliegen des lebendigen Menschen vergegenwärtigen, טומאות היוצאות עליו מגופו, somit gleichsam ein Ersterben der freien Selbstbestimmung in das Leben selbst hineinragend vor die Augen führen, und somit einer besondern Demonstrirung der gegentheiligen Wahrheit bedürfen. Es sind dies נדה וזבה, בעל קרי, זב, מצורע, יולדת, die daher, mit Ausnahme des בעל קרי, einen größern Zeitablauf des טומאה-Zustandes, nicht nur יום אחד wie טומאת נבלה ושרץ, fordern, und bei welchen, mit fernerer Ausnahme der נדה, die Lehre sittlich freier Selbstbestimmung auch noch positiv im Opfer zum Ausdruck gelangt, weshalb diese, nämlich יולדת, מצורע, זב und זבה, die ארבעה מחוסרי כפרה, die vier der Opfersühne bedürftigen טומאות genannt werden.

V. 1. וידבר ה׳ אל משה לאמר siehe zu K. 14, 1.

V. 2. דבר אל בני ישראל אשה וגו׳. Durch בני ישראל ist das folgende טומאה-Gesetz auf den jüdischen Kreis beschränkt, durch אשה jedoch auf alle zur jüdischen Genossenschaft zählende Frauen erweitert, also auch גיורת und שפחה (Jebamoth 74, b. Kerithoth 7, b.

כי תזריע. זרע, ursprünglich der Fruchtkeim der Pflanze und daher הזריע, עשב מזריע זרע, die samenbildende Thätigkeit der Pflanze zur Fortpflanzung ihrer Art, ist, auf Menschen übertragen, der gewöhnliche Ausdruck für die Nachkommenschaft, in welcher der Mensch sein Geschlecht fortpflanzt. Indem hier der nur noch 1 B. M. 1, 11. 12. von der Pflanzenthätigkeit zur Erhaltung der Art vorkommende Ausdruck: תזריע gebraucht wird, ist damit die Menschensproß bildende Mutterthätigkeit in dem rein physischen Charakter ihres physiologischen Vorganges angeschaut, und mit diesem Einen Worte der ganze Begriff der hier besprochenen טומאה gezeichnet. Das höchste und edelste Geschäft, auf welches die ganze Zukunft des Menschengeschlechtes gebaut ist, in welchem die ganze Bildung der weiblichen Menschheit Ziel und Richtung findet, die Arbeit des Mutterkörpers für den werdenden Menschen, ist rein physischer Natur. Der Mensch entsteht und wächst und wird wie eine Pflanze, und der edelste und herrlichste Name, den die Menschenzunge zu nennen vermag, der Name „Mutter" erinnert zugleich an den rein physischen, unfreien Vorgang seines Werdens. Wenn irgendwo, so hat die Lehre von der trotzdem sittlichen Freiheit des gewordenen Menschen hier ihre Standarte aufzupflanzen, hat vor Allem die Mutter, unter dem frischen Eindruck ihres physischen, völlig passiven und schmerzhaften Erliegens unter die Gewalt physischer Naturgesetze bei dem erhabensten Vorgange ihrer hiniedigen Bestimmung, das Bewußtsein ihrer eigenen sittlichen Hoheit wieder auffrischen und erst nach völligem Ablauf dieses sinnlichen Eindrucks, mit dem Opfergelöbniß ihrer nun wieder beginnenden freien thätigen Hingebung an die ganze sittliche Höhe ihres Weibes- und Mutter-Berufes mit allen seinen verhängniß- und schmerzensreichen Momenten, das Heiligthum heiliger, heiterer Pflichttreue wieder betreten zu lassen.

תזריע וילדה זכר. Indem einerseits die לידה durch das vorgefügte תזריע nicht nur in ihrer Vollendung, sondern zugleich in den Anfangsstadien der Keimbildung bezeichnet ist, anderseits in זכר eine abgeschlossene Bildungsreife ihren Ausdruck hat und zugleich

Kap. 12. 1. Gott sprach zu Mosche: | 1. וַיְדַבֵּ֥ר יְהֹוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֥ה לֵּאמֹֽר׃

---

und schließen dies Kapitel mit dem großen Wort: „דמטמרא מטמרא, das Geheime bleibt den Menschen verborgen, ודמגליא מגליא und nur das Offenbare ist ihnen offenbar; בי דינא רבה ליתפרע מהני דחפו גונדי das große Gottesgericht wird Die heimsuchen, die sich zum Schein das Pharisäer-Talith über den Kopf werfen. אמר לה ינאי מלכא לדביתיה, hat doch schon Alexander Jannäus zu seiner Frau gesagt: אל תתיראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין, fürchte dich nicht vor den Pharisäern und nicht vor den Nichtpharisäern, אלא מן הצבועין שדומין לפרושין, sondern vor den „Gefärbten", die nur Pharisäer scheinen, שמעשיהן כמעשי זמרי ומבקשין שכר כפנחס, die leben wie Simri und Lohn wie Pineas fordern."

Von dieser אכילת חולין בטהרה, dieser das gewöhnliche Mahl in Heiligthums-Reinheit genießenden Lebensregel ist die allererste Stufe Lebensgewöhnung des ganzen jüdischen Volkes geblieben und kennzeichnet noch den gesetzestreuen Juden. Es ist das נטילת ידים, es ist das Hände-Waschen vor dem gewöhnlichen Mahl. Bechoroth 30, b. wird die Verpflichtung zu נטילת ידים als die bedingende Vorstufe zu allen andern טהרות-Verpflichtungen bezeichnet und diese erste Aufnahme in die טהרות-Genossenschaft קבלה לכנפים genannt. Daß hierunter die Verpflichtung zu נטילת ידים verstanden wird, ist übereinstimmend aus Raschi das., Aruch כנף und מטבב ומיטב רמב"ם הל' מטמאי מטבב 10, 1, 2. klar. Dunkel ist es, warum diese erste Vorstufe zu טהרות: כנפים „Flügel" genannt wurde. Wir halten es nicht für unwahrscheinlich, daß damit נטילת ידים eben als die erste, allen weitern „Fortschritt zur טהרות-Höhe bedingende" Lebensgewöhnung bezeichnet sein sollte. Mit נטילת ידים erhält der zu טהרות Eintretende כנפים, „Flügel", die ihn zur ganzen Höhe sittlicher טהרות-Uebung empor heben sollen. Weist doch der Name נטילת ידים selbst auf ein Emporheben hin. נטל ist das chaldäische נטא, und נטילת ידים heißt buchstäblich ein „Erheben der Hände", so wie der specifische Name für das zu diesem Händewaschen bestimmte Gefäß נטלא, eigentlich: „Hebung" heißt. Sei doch auch uns נטילת ידים לסעודה die Mahnung, unser Mahl aus dem Bereiche blos physisch sinnlichen Genusses zu dem Charakter sittlich heiliger Menschenthat zu erheben, und bildet doch die sittliche Weihe selbst alles sinnlichen Vollbringens die allererste Vorbedingung zur sittlichen Heiligung des ganzen jüdischen Lebens.

תזריע

Kap. 12, 1. Zwei Arten טומאה bildeten den Inhalt des vorigen Kapitels, טומאת גויה: die zu vermeidende Entsittlichung des Körpers durch Zuführung den Leib verunlauternder Nahrungsstoffe, und טומאת קדושה: die zu vermeidende Trübung des vom Gesetzesheiligthum geforderten und gewährleisteten Bewußtseins sittlich freier Selbstbestimmungs-Fähigkeit durch Berührung die Vorstellung menschlicher Unfreiheit weckender Leichname — טומאת מגע נבלה ושרץ und טומאת מאכלות אסורות. Dies und die folgenden Kapitel setzen die Lehre von טומאת קדושה fort und besprechen Zustände, die noch in höherm Grade das Bewußtsein der sittlichen Freiheit zu gefährden geeignet sind, weil sie ein physisches

ihr ganzes Leben unterwerfen und, wie der Ausdruck ist, אוכלים חוליהן בטהרה, „ihre ganz gewöhnlichen und täglichen Genüsse in der Reinheit der טהרה genießen", somit ihr ganzes Leben, auch den sinnlichsten Theil desselben, gleichsam im Umkreis und in Gegenwart des Heiligthums vollenden und so jede ihrer Beschäftigungen, ihren ganzen Verkehr mit Menschen und Dingen zugleich sich zu ewigen Mahnern an den sittlich heiligenden Menschenberuf zu bestellen. Schon in Saul's und Davids Zeiten (Sam. I 20, 26. 21. 6.) sehen wir diese טהרה-Vorschriften im ganz gewöhnlichen Leben, selbst, wie wir heute sprechen, von ganz gemeinen Kriegsleuten beachtet, ja, die letzte Stelle erweist, daß sie diese Vorschriften sogar in ihrer höchsten Consequenz im חולין-Leben verwirklichten, und nicht nur ויהיו כלי על טהרת תרומה, sondern sogar על טהרת הקדש ihre חולין aßen und dadurch ויהיו כלי הנערים קדש, ihre ganze Sachen-Umgebung nicht nur vom Standpunkt der תרומה, sondern vom Standpunkt des קדש (— es handelte sich ja dort um לחם קדש —) rein erhielten. Diejenigen, die sich die gewissenhafte Beachtung der טומאה- und טהרה-Gesetze zur steten Lebensregel machten, wurden in späterer Zeit חברים genannt. Sie bildeten eine freie, offene „Genossenschaft", in welche Jedem, der דברי חברות, der die חבר-Verpflichtung vor Dreien übernahm, der Zutritt offen stand (Bechoroth 30, b.). Es gehörte dazu auch die größere Gewissenhaftigkeit hinsichtlich der מעשר-Gesetze (siehe zu 4 B. M. 18, 21. f.). טהרה- und מעשר-Gewissenhaftigkeit bildete aber nur das charakteristische Genossenschafts-Symbolum. Es ist aus allen Urkunden der mischnaitischen und talmudischen Zeit evident, wie die gewissenhafteste Beachtung des ganzen Sittengesetzes den Charakter des „Chaber" bildete. Sie waren die freie offene Volksgenossenschaft, denen die Erhaltung des „Gesetzes" in Wissenschaft und Leben als Lebensaufgabe galt. Wir haben gesehen, wie dieses חברות-Leben schon in die frühesten Zeiten der jüdischen Geschichte hineinragt. Trügt uns nicht Alles, so bildeten eben sie zu allen Zeiten den stillen, tiefsittlichen Kern des Volkslebens, von welchem allerdings die Dynastengeschichte schweigt und nur hie und da Etwas durchblicken läßt, und dessen Schooß allein Erscheinungen wie Elkana und Channa, Samuel und David und die leuchtende Schaar des Prophetengeistes zu Zeiten des größten dynastischen Verfalls hervorgegangen sein konnten, und dessen Existenz allein die Räthsel dieser Erscheinung erklärt.

Von ihrem Fernhalten (פרישות) von jeder טומאה wurden die חברים auch פרושים genannt (Chagiga 18, b.). Keiner war aber je also voller Verachtung und Spott und hat also mit beißendster Ironie Diejenigen geißelnd gekennzeichnet, die das ächte Pharisäerthum in eitel Heuchelei verkehrten und statt des Pharisäer-Wesens eine Pharisäer-Gebärde und statt der Pharisäer-Gesinnung ein frömmelndes Pharisäer-Wort zur Schau trugen, Keiner war ein solcher abgesagter Feind alles frömmelnden Zur-Schautragens überhaupt, wie unsere פרושים, unsere „Pharisäer" selbst, ein Name, der ja Alles umfaßt, was das Judenthum an Geist und Charatter Großes erzeugt. Eine ganze „Naturgeschichte" falscher Pharisäer haben uns unsere „Pharisäer" hinterlassen, und Sota 22, b. sieben Species dieser Heuchler mit ihren Kennzeichen drastisch beschrieben, die zusammen mit dem חסיד שוטה, dem einsichtslosen Chaßid, der בתולה צליינית ואלמנה שובבית, der Betschwester und der mit ihrer Frömmigkeit Staat machenden Wittwe und dem קטן שלא כלו לו חדשיו, dem unreifen aber dünkelhaften Thorajünger, מבלי עולם, die Welt verderben

fähigen Geräthen liefern, und das eigentliche Bereich der טומאה die ארמה, der Continent als Menschenboden bildet. (Siehe zu V. 29—31.) Indem der Mensch seinen ganzen Körper in solches Wasser untertaucht, und ganz und unmittelbar — בלי חציצה — in dieses Element eingeht, tritt er völlig außer Zusammenhang mit dem Bereiche der טומאה hinaus. Er verläßt den Menschen-Boden und tritt momentan in den Kreis der Elementarwelt zurück, um ein neues Leben der טהרה zu beginnen. Es ist symbolisch eine Neugeburt. Geht ihm dann noch die Sonne, und damit auch der Tag unter, der ihn noch טמא gesehen, dann — wie Berachoth 2, b. der Ausdruck lautet, טהור יומא, — ist auch der Tag für ihn rein geworden, tritt er in einen reinen Tag über, und damit auch zeitlich außer Zusammenhang mit seinen טמא gewesenen Zuständen — und seine טהרה ist vollendet.

Vergegenwärtigen wir uns die טומאה- und טהרה-Gesetze in ihrer Verwirklichung, erwägen wir, daß, wenn gleich die gesetzliche Folge diese Gesetze nur in Beziehung zu מקדש וקדשיו hervortritt, dem Nichtkohen daher die Berührung keiner טומאה im gewöhnlichen Lebensverkehr verboten ist, es auch unverboten ist "לגרום טומאה לחולין שבא"י, חולין-Speisestoffe der טומאה-Berührung auszusetzen (Nidda 6, b.), daß gleichwohl durch die aus dem Volke hervorgehenden מעשר שני, חלה, תרומה, ביכורים ganz allgemein zu deren Beachtung Veranlassung gegeben, vor Allem aber durch die jährlich dreimaligen Wanderfeste, רגלים, an Jeden im Volke die ganz positive Anforderung gesetzt ist לטהר עצמו ברגל, sich und alle die Seinen und alles Seinige von jeder טומאה frei zu machen und frei zu halten, wie es das „Heiligthum und die Heiligthümer" fordern, in deren Nähe er geladen — daß daher schon durch diese nationalen Institutionen zur Verbreitung der טומאה- und טהרה-Gesetze über den ganzen Volksverkehr der Grund, und Jedem in Beziehung auf Jedes die Sorgfalt nahe gelegt ist, Alle und Alles das ganze Jahr hindurch mit Rücksicht auf den Gebrauch in den großen National-Wochen „rein" zu halten; und denken wir uns ein ganzes arbeitendes, schaffendes, handelndes Volksleben im Volksverkehr und häuslichen Leben unter der Herrschaft dieser טומאה- und טהרה-Gesetze: so werden wir eine Ahnung von dem sittlichen und veredelnden Einfluß gewinnen, den diese Gesetze in ihrer Verwirklichung auf den ganzen Nationalkörper in allen seinen Gliedern zu üben vermögen. Da wird die Weihe sittlich freien Menschenthums über Alles verbreitet, was die Hand schafft und handthiert. Im Dienste der gottnahen, sittlich freien Menschenbestimmung steht die Arbeit und die Kunst. Der Meißel und die Nadel, der Webstuhl und das Kochgeräth arbeiten mit Hinblick auf das Sittengesetz, das von Moria's Höhen den Geist der Heiligung in das ganze Volksleben sendet. Der letzte Arbeiter und die letzte Arbeiterin fühlen sich sittlich gehoben durch das bei ihrer Arbeit ihnen gegenwärtige Bewußtsein, mit ihrer Arbeit eine sittliche That für sittliche Zwecke zu vollbringen und damit einen Beitrag zur Lösung der sittlich freien Menschenaufgabe im Dienste des auf Moria thronenden Gottesgesetzes zu liefern. Vor der Herrschaft dieser טומאה- und טהרה-Gesetze schwindet die Gemeinheit und die Verthierung, die Selbstverachtung und Verkümmerung, und Alles richtet sich auf um dem Gottesgesetze ein Gottesvolk von sittlich freien Menschen zu schaffen. —

So sehen wir denn auch früh die geistige Elite der Nation den in Beziehung auf das „Gesetzesheiligthum" und dessen „Heiligthümer" ertheilten טומאה- und טהרה-Gesetzen

in weit höherem Grade für טומאה empfänglich sein, und während אדם וכלים nur durch טמא אב הטומאה werden, werden אוכלין ומשקין selbst durch ראשון ושני: טמא.

Ganz dieselbe Scheidung und aus demselben Grunde tritt auch hinsichtlich טהרה במקוה zwischen אדם וכלים und אוכלין ומשקין hervor. טהרה במקוה hat nur das, was seiner ursprünglichen, wesentlichen Natur nach der über die טומאה-Gebundenheit emporragenden sittlich freien Menschensphäre angehört. Es tritt aus der טבילה במקוה wieder in den ursprünglichen Charakter sittlicher Freiheit ein. So אדם und כלים. Was aber wie אוכלין ומשקין, an sich rein physische Erzeugnisse, und ihrer Bestimmung nach die physische, sinnliche Seite des Menschen repräsentirend, nur durch die sittlich freie Energie des Menschen in das Bereich freien Menschthum's emporgehoben werden soll, dem ist die physische Gebundenheit gerade der ursprüngliche Charakter, in den dasselbe durch Berührung mit טומאה also zurückversetzt ist, daß natürlich טבילה במקוה nichts wirken kann. Nur זריעה d. i. wirkliches völliges Wiederhinaussetzen aus der Sphäre der Menschenwelt in den Kreis der kosmischen Erdwelt kann für זרעים und מים wieder ein ganz neues, der טהרה zugängliches Sein einleiten. (Siehe zu V. 37.)

Wenn nun כלי חרש, wie oben bemerkt, dieselbe Seite des Menschenwesens wie אוכלין ומשקין repräsentiren, so erklärt sich, wie auch sie die beiden charakteristischen Eigenthümlichkeiten haben, daß אינן נעשין אב הטומאה und אין להם טהרה במקוה. Nur darin stehen sie, als an sich ebenfalls Produkt der schaffenden Menscheniutelligenz, im כלים-Charakter, daß sie nur durch אב הטומאה und nicht durch ולד-טמא werden.

Bedeutsam ist die Bestimmung, daß selbst מאכלות אסורות, also selbst Stoffe, die nur als Nahrungs- und Genussesmittel nichtjüdischer Menschen dastehen, für טומאה empfänglich sind. Demgemäß muß auch Speise und Genuß des nichtjüdischen Menschenkreises in Beziehung zu dem vom jüdischen Gesetzesheiligthum, von מקדש וקדשיו gelehrten Sittengesetze stehen, es muß dieses Gesetz und sein Heiligthum jeden Menschen in der Hoheit seiner sittlich freien Bestimmung begreifen und in טומאת מאכלין, in der physischen Entwürdigung seines sinnlichen Genussesleben einen Gegensatz zu dem Gesetze erblicken, dessen letztes Ziel die sittliche Heiligung aller Menschen bildet.

Eine eigenthümlich besondere Kategorie für sich bildet מפץ, die Schlaf-Matte. Als מיוחד למשכב und ראוי ist sie מקבל טומאת מדרס, und ist in dessen Folge auch für andere טומאות empfänglich nach dem Kanon: כל המטמא מדרס מטמא טמא מת, sie kann also als משכב ומושב אב הטומאה werden, und hat doch keine טהרה במקוה. Sabbath 84, b. רמב"ם Hilch. Mikwaoth 1, 4. Siehe hierüber Kap. 15, Ende.

טבילה. Wir haben bereits oben V. 32 auf die bedeutsame Zusammenstellung im ת"כ der beiden die טהרה wiederbringenden Momente: ביאת שמש und ביאה במים hingewiesen. Begrifflich dürfte sich der innere Zusammenhang dieser beiden Momente also aussprechen: Durch beide tritt der טמא außer Zusammenhang mit dem Bereiche der טומאה, durch טבילה so räumlich, wie zeitlich durch הערב שמש. Wasser, unter den zu V. 36. bemerkten Modalitäten — (nicht בכלי, ohne תפיסת ידי אדם, nicht שאובים, nicht על ידי דבר מקבל טומאה) — in seinem elementaren Charakter in Bodenvertiefungen gesammelt, ist, wie dort ersichtlich, ein für טומאה unerreichbares Bereich, so sehr, daß, wie es in Kelim 17, 13. heißt: כל שבים טהור, Wassergeschöpfe nicht einmal Stoff zu טומאה-

Schaffens, daß, wo wir Kleider, Geräthe, Werkzeuge finden, diese uns von selbst die Anwesenheit eines Menschen verkündigen. Ein Mensch, ein Kleid, ein Geräth, ein Werkzeug, die eine Leiche, ein מת, berühren, finden eben in dem gestorbenen Menschen das sittlich freie Wesen, dessen Sphäre sie repräsentiren, — dem Anscheine nach — dem Zwange physischer Gewalt erlegen. Die Thatsache der טהרה, der sittlichen Freiheit, die ihr Wesen ausmachen soll, ist durch die ihnen so nahe gerückte Thatsache des Todes, wie durch eine demonstratio ad hominem in dem Grade erschüttert, daß sich in ihnen selbst die Thatsache des Todes-Erliegens gleichsam auf's Neue wiederholt, und wie נבלה und שרץ nicht selbst eine Menschenleiche sind, aber durch die körperliche Aehnlichkeit ihres Leibes mit dem Menschenleibe die Idee der Menschenleiche hervorrufen und als solche אב הטומאה sind, so sind אדם וכלים שנגעו במת nicht selbst מת, rufen aber durch ihr gegensätzliches Berührtgewesensein also die Idee des Menschentodes hervor, daß sie selbst אבות הטומאה werden; ja כלים gehen so wesentlich in die Idee der Menschenpersönlichkeit auf, daß sie nach dem Grundsatz חרב הרי הוא כחלל, sobald sie mit einem מת oder einem טמא מת in Berührung kommen, ganz mit dessen טמא מת=טומאה-Charakter sich identificiren, und vom מת den אבי אבות-Charakter und vom טמא מת den אב-Charakter annehmen. Das Nähere siehe zu 4. B. M. 19, 16 ff. (Wir folgen hier der von הר' יצחק מסימפונט vertretenen und auch von רמב"ם הל' טומאת מת V., 3 recipirten Ansicht, nach welcher der Grundsatz חרב הרי הוא כחלל auf alle כלים Anwendung findet. Nach ר"ת und רש"י fände aber dieser Grundsatz nur bei כלי מתכות statt. Siehe ר"ש אהלות I 2. רש"י Chulin 3,a. Ist unsere Auffassung von כלי מתכות als Repräsentanten des „Werkzeugs", somit des Menschen der schaffenden That, nicht irrig, so begriffe sich die Specialisirung des חרב הרי הוא כחלל in כלי מתכות; denn mehr noch als Kleider und Geräthe vergegenwärtigt das Werkzeug den denkend schaffenden, somit über die blinde physische Gebundenheit frei gehobenen Menschen.)

Von diesem Allem bilden אוכלין ומשקין das gerade Gegentheil. Als „Nahrungs- und Genussesmittel" repräsentiren sie ja vielmehr diejenige Seite des Menschenwesens, mit welcher der Mensch auf einer Linie des Bedürfnisses und der Befriedigung mit allen andern lebenden Organismen steht. Als der Nahrung bedürftig und des sinnlichen Genusses fähig gehört der Mensch der physischen sinnlichen Natur an. אוכלין ומשקין an sich vergegenwärtigen somit nicht die sittlich freie, sondern die physisch gebundene Seite des Menschenwesens, die somit in keinem solchen Gegensatz, wie die durch כלים repräsentirte zu מת steht, daß in der Berührung mit der Leiche ein neues אב הטומאה entstünde. Dagegen ist die durch אוכלין ומשקין repräsentirte Sinnlichkeit des Menschen gerade diejenige Seite, hinsichtlich deren der Mensch am leichtesten die sittliche Freiheit einzubüßen Gefahr läuft, hinsichtlich deren daher מקדש וקדשיו in aller erster Linie die Forderung stellen, sich mit Befriedigung derselben aus der Sphäre physischer Gebundenheit in das Bereich sittlich freier Selbstbestimmung zu heben und die Befriedigung der Sinnlichkeit selbst zur sittlich freien, Gott dienenden That zu umwandeln. Die durch אוכלין ומשקין repräsentirte Sinnlichkeit, eben weil sie dem sittlich freien, specifisch Menschlichen am fernsten liegt, ist gerade diejenige Sphäre, die am meisten für die sittliche טומאה empfänglich ist, und in welcher die sittliche טומאה am meisten fortwuchert. Derselbe Grund daher, der אוכלין ומשקין nicht befähigt wie אדם und כלים ein אב הטומאה zu werden, läßt sie

bewirken soll. Es würde sich demnach die Bedeutung des הכשר unschwer begreifen, wenn das Benetztwerden der אוכלין mit Absicht, wenigstens mit Zustimmung geschehen sein müßte. Es scheint dies allerdings die Meinung des רמב״ם K. 12 הל׳ אוכלין zu sein. Er statuirt das. 1—3. überall הניח בהן פירות, נגיעת אוכלין ברצון u. s. w., und erscheint die Bemerkung, die in dieser Beziehung כ״מ das. 2 dem ראב״ד gegenüber macht, soweit uns der Text des רמב״ם vorliegt, durchaus unbegründet. Allein ausnahmlos alle ראשנים erklären das תחלתו ברצון אעפ״י שאין סופו לרצון dahin, daß סופו, die Benetzung der אוכלין, gar nicht des רצון bedürfe, sobald nur תחלתו das Wasser absichtlich oder doch mit Zustimmung תלוש geworden war, wie wir dies oben zum Texte erläutert haben. Vielleicht jedoch dürfte das Auffallende dieser Bestimmung durch die Erwägung sich lösen, daß an sich schon ein Stoff nur dann für die טומאה-Empfänglichkeit als אוכל betrachtet wird, bei welchem מחשבה, die Bestimmung zu Menschenspeise, dem הכשר vorangegangen, oder der entschiedenen Natur des Stoffes wegen als selbstverständlich vorauszusetzen war (עוקצין III.). Die Bestimmung des Stoffes zu Speise vorausgesetzt, genügt vielleicht ein Moment selbst absichtsloser Benetzung um ihn in diesem Momente voll den Charakter eines Nahrungsmittels gewinnen zu lassen. וצע״ע.

אוכלין ומשקין haben keine טהרה במקוה, sie erlangen, wenn טמא geworden, ihre טהרה nicht durch Untertauchen in die מק״ה wieder, und אינן נעשין אב הטומאה, und sie können nie wie אדם und כלים durch Berührung eines טומאה bringenden Gegenstandes אב הטומאה werden, während אדם וכלים durch Berührung einer Leiche, כלים auch als משכב ומושב של זב den Charakter אב הטומאה erlangen. Beide Eigenthümlichkeiten hängen innig zusammen, so daß der Kanon lautet: וכל שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה. (Siehe Chulin 121, a. רש״י ד״ה זרעים) Beide Eigenthümlichkeiten charakterisiren auch, wie bereits oben bemerkt, כלי חרש.

Wir glauben die Motive dieser Eigenthümlichkeiten und das Princip ihrer Zusammenhörigkeit einzusehen.

Der Begriff eines אב הטומאה ist der, daß der Gegenstand selbst als ein den טומאה-Gedanken vergegenwärtigendes Objekt wie נבלה, שרץ u. s. w. erscheint, so daß durch dessen Berührung der „Mensch und seine Geräthe", אדם וכלים, טמא werden. Durch ein ולד הטומאה, d. h. durch ein Objekt, das nicht selbst die טומאה-Vorstellung weckt, sondern nur als ein durch Berührung einer טומאה טמא-Gewordenes dasteht, können wohl אוכלין ומשקין, nie aber אדם וכלים tome werden. Das nun, was als אב הטומאה, als „Erzeuger", „Wecker" des טומאה-Gedankens, d. i. ja des Erliegens des sittlich freien Menschenwesens an die Gewalt physischen Zwanges, betrachtet werden soll, muß entweder wie מת ,נבלה ,שרץ den gestorbenen Menschenleib geradezu vergegenwärtigen, oder ein solches Objekt sein, das, an sich der sittlich freien Menschensphäre angehörig, durch Zusammentreffen mit einer Menschenleiche eben den טומאה-Gedanken in seiner gegensätzlichen Schärfe hervorzurufen geeignet ist. Als Repräsentant der sittlich freien Menschensphäre steht aber uns zunächst der lebendige Mensch, אדם, selbst da und dann diejenigen Objekte, die eben, als Produkte und Mittel seines sittlich freien Seins und Schaffens, ihn selbst, seine sittlich freie Menschenpersönlichkeit, vergegenwärtigen. Es sind dies offenbar: כלים, Kleider, Geräthe, Werkzeuge. Kleider, Geräthe, Werkzeuge tragen so sehr das Gepräge der Persönlichkeit des Menschen und seines

כלי חרש, irdene Geräthe. Die Eigenthümlichkeit, daß sie nur מקבל טומאה מאוירן sind, weist darauf hin, daß ihre Bedeutung ganz in die Bedeutung ihres אויר, ihres Hohlraumes, aufgeht. Ihr Zweck muß sich durch das Vorhandensein der von ihnen aufzunehmenden Gegenstände in ihrem Raume an diesen erfüllen. Theilen sie doch auch ihre טומאה den in ihrem Hohlraum befindlichen Gegenständen mit, ohne daß diese sie berühren. Sie haben ferner die Eigenthümlichkeit, daß אין להם טהרה במקוה ואינן נעשין אב הטומאה, daß ihre טהרה durch מקוה nicht wieder hergestellt werden kann, und daß sie nie אב הטומאה (siehe unten) werden können. In beiden Beziehungen scheiden sie sich scharf von allen andern כלים, die ihre טהרה durch Untertauchen in מקוה wieder erlangen, und durch Berührung einer Leiche, oder als משכב ומושב של זב den Charakter אב הטומאה erhalten, und treten sie ganz אוכלין ומשקין zur Seite, die sich auch gerade in diesen beiden Beziehungen charakteristisch von כלים unterscheiden (siehe unten). Wir glauben daher nicht irre zu gehen, wenn wir in כלי חרש Geräthe für die Erhaltung und Bereitung von Nahrungs- und Genußmitteln erblicken, (nennt ja der Text auch תנור וכירים). Sie repräsentiren den Menschen in seiner Nahrung und Genuß erzielenden Thätigkeit.

Fassen wir den in טומאת כלים sich aussprechenden Gedanken zusammen, so mahnen sie, unsere menschlich bürgerlichen Beziehungen, unsern Sachenverkehr, unsere schaffende und genießende Thätigkeit, dem Bereiche unfreien, blos physischen Vollbringens zu entreißen und sie der in sittlich freier Selbstbestimmung zu vollbringenden Verwirklichung der in מקדש וקדשיו uns gestellten Lebensziele, fern von allem Makel sinnlicher Unfreiheit mit energievoller Lebensthat zu erhalten.

אוכלין ומשקין sprechen sich selber aus. Es sind eben die Nahrungs- und Genusses-Mittel des Menschen. Auch hier sehen wir wieder den Begriff אוכלין nur auf solche Stoffe beschränkt, die den Begriff „Speise" in prägnanter Weise vergegenwärtigen. Ausgeschlossen sind z. B. Stoffe wie Pfeffer, Safran rc., die nur לטעמא עבידא, nur zum Geschmack oder Aussehen der Speise beitragen (Nidda 51, b.). Und unter משקין, Getränken, ist es nur eine Auswahl von sieben Flüssigkeiten, Wasser, Milch, Wein rc., die als Repräsentanten dieses Begriffes betrachtet werden und מקבל טומאה sind. Ja, es ist auch eine Ansicht im Talmud vertreten, nach welcher der Begriff von Nahrungsmitteln für הל' טומאה nur durch אוכלין, als den eigentlich nährenden Stoffen, repräsentirt wird, und משקין, Flüssigkeiten, מדאורי' gar nicht מקבל טומאה sind. Ebenso wie ferner כלים aus dem noch der physischen Sphäre angehörigen Stoff-Charakter in den Kreis menschlich sittlicher Gebrauchsobjekte nur durch Bestimmung (מחשבה) und einen dieser Bestimmung entsprechenden fertigen Zustand übergehen: so sind genießbare Stoffe nicht ohne Weiteres מקבל טומאה, sondern ihre Empfänglichkeit für טומאה ist durch einen Akt bedingt, durch welchen sie erst in den Kreis der für Menschengenuß bestimmten Stoffe eintreten. Dieser Akt ist הכשר, das unter Mitwirkung einer Menschenintelligenz geschehene Benetztwerden mit einem der eben erwähnten Geträntstoffe. Der Begriff dieses הכשר-Aktes ist nicht leicht zu ermitteln. Begreiflich ist es, daß durch's Benetztwerden Speisestoffe erst die Bestimmung als Speise erhalten, da Flüssigkeiten die Grundbedingung der die Nahrungsfähigkeit der Stoffe ermöglichenden Auflösbarkeit bilden. Alles Feste muß flüssig werden, wenn es als Nahrungsstoff im Blute die Reproducirung der im Stoffwechsel geschwundenen Körperbestandtheile

חיה ועוף stehen zurück u. s. w. u. s. w. Gerade diese Auswahl sichert allen diesen und ähnlichen Gesetzen den symbolischen, Gedanken ausdrückenden Charakter, dessen erstes Erforderniß Präcision und Schärfe ist.

So finden wir auch hier bei dem טומאה-Gesetze eine Auswahl aus den menschlichen Gebrauchsgegenständen, und die טומאה-Empfänglichkeit auf solche Gegenstände beschränkt, die sich am präcisesten zur Vergegenwärtigung der verschiedenen, den Begriff der Menschenpersönlichkeit vervollständigenden Thätigkeiten eignen, und zwar ist für jede Kategorie derselben die טומאה an charakteristische und charakterisirende Beziehungen geknüpft.

Zuerst nach Stoffen. Nicht alle כלים, sondern nur כלי עץ, בגד, עור, מעשה עזים, (שק), מתכות, und חרש, Geräthe aus Holz, Pflanzen- und Thierfasern, Fellen, Haaren, Knochen, Hörnern u. s. w. der Thiere, Metallen und gebranntem Thon, somit aus solchen Stoffen sind ausgewählt, die die hauptsächlichen Stoffe der menschlichen Geräthbildung darstellen. Ausgeschlossen sind Fisch-, überhaupt aus dem Wasser stammende und Vogelstoffe, ungebrannte Erde und Stein.

Die für טומאה empfänglichen כלים nehmen dieselbe aber auch nur in der für ihre Art und Bestimmung bezeichnendsten Weise an: כלי עץ, עור, עזים, בגד nur als בני קבול, als Behälter, oder Kleid, aber פשוטיהם, Flachgeräthe, sind טהורים, es sei denn daß sie ראוי למדרס zu Sitz-, Stand- oder Unterlage des Menschenkörpers bestimmt wären. Hingegen כלי מתכות sind auch als פשוטים טומאה-empfänglich. כלי חרש endlich sind nur מקבל טומאה מאוירן, werden nicht durch äußere Berührung, sondern nur durch das Vorhandensein des טומאה-bringenden Gegenstandes innerhalb ihres Hohlraumes טמא.

Wir haben somit drei Kategorien: כלי עץ וכו׳, Geräthe aus Holz u. s. w., überhaupt aus dem Pflanzen- und Thierreich entnommenen Stoffen. Ihr Bestimmungs-Charakter ist: Kleidung für den Menschen und zu handhabende Behälter für seine Sachen zu sein. Sie müssen daher einen Behälter bilden, ein בית קבול haben, und müssen mit ihrem Inhalt tragbar sein, מיטלטל מלא וריקן. Diese letztere Bedingung spricht den Gedanken aus: nicht schon als blos aufbewahrte Werthe gehören die Güter des Menschen dem sittlichen Menschenbereiche an. Als todte Besitzthümer sind sie eben todt, und erheben sich nicht über der Kreis physischer Gebundenheit. Erst die Bestimmung, von dem Menschen gehandhabt zu werden, macht sie lebendig und der sittlich freien Menschenpersönlichkeit theilhaftig, die im Gegensatz zu der durch טומאה repräsentirten physischen Gebundenheit steht. Daher sind auch ידות הכלים, die Handhaben der Geräthe, ein integrirender Theil derselben. Jedes muß ferner ein כלי אשר יעשה מלאכה בהם, eine selbstständige Thätigkeit repräsentiren. Geräththeile, wie Deckel, sind für sich allein nicht מקבל טומאה. Diese Kategorie repräsentirt den Menschen in seiner socialen Erscheinung und seiner Sachen handthierenden Thätigkeit. (Die ראוים למדרס, welche auch als פשוטים טומאה-fähig sind, kommen K. 15. zur Besprechung; siehe das.).

כלי מתכות, Metallgeräthe. Ihr hervorragender Charakter ist: Werkzeug, daher sind auch ihre vertiefungslosen, Flach-, Stab-, Stangen- u. s. w. Geräthe, פשוטיהם, für טומאה empfänglich. Ihre wesentliche Bestimmung ist nicht Behälter zu sein, für sie entfällt daher die Bedingung mobiler Tragbarkeit, ליטלטל מלא וריקן. Sie repräsentiren den Menschen auch in seiner schaffenden Thätigkeit.

enthoben werden soll, das Gebiet, das eben aus מקדש וקדשיו das Gesetz für sein sittlich freies Entfalten zu empfangen hat, und zu welchem daher die טומאה, der Typus der Unfreiheit, einen Gegensatz bildet, der das von ihm berührte Objekt von dem Kreise des מקדש וקדשיו fern hält. Was aber noch dem Kreise blos physischen Daseins angehört, oder noch nicht, oder nicht also in das Gebiet des Menschen eingegangen ist, daß es als Repräsentant des menschlichen sittlich freien Seyns, Strebens und Vollbringens zu betrachten ist, oder nicht zum Repräsentanten dieses Gebietes sich eignet, das verbleibt dem Kreise physischer Dinge, die ihrer Natur und Bestimmung nach der Macht physischer Nöthigung unfrei erliegen. So sehen wir alles noch im Erdboden Wurzelnde, alles noch dem Erdboden nicht Entnommene, ja, alles also bleibend mit dem Erdboden künstlich Verbundene, daß es als Theil desselben zu betrachten ist, also z. B. im Boden wurzelnde P f l a n z e n, W a s s e r in Quellen oder in Cisternen aufgefangen, M a u e r n, Häuser und alles ähnliche unter מחובר Begriffene frei von טומאה. Ebenso das lebendige T h i e r, Thierschmuck, Thierfutter. So ist auch alles noch für den Gebrauch des Menschen als unfertig zu Betrachtende, שלא נגמרה מלאכתו, noch nicht für טומאה empfänglich. Alle diese Objekte sind nicht als Repräsentanten des sittlich freien Thätigkeitsgebietes des Menschen zu betrachten.

In derselben Richtung scheinen uns auch die Motive zu liegen, welche auch unter den wirklichen Gebrauchsgegenständen des Menschen selbst die טומאה-Empfänglichkeit nur auf bestimmte Arten derselben beschänken. Eben weil טומאה kein konkreter, an den konkreten Eigenschaften der Stoffe und Dinge haftender Zustand, sondern eine Gedankenvorstellung ist, die von Menschenbeziehungen verneint bleiben soll, für welche die Dinge nur als sachliche Repräsentanten auftreten, ein Kasten für die Besitzesbeziehungen, ein Werkzeug für die schaffende, ein Topf für die Nahrung und Genuß bereitende Thätigkeit rc., weil somit die כלים als Symbole bestimmter Beziehungen auftreten, darum erstreckt sich auch der Begriff von טומאה nicht auf כלים überhaupt, sondern es sind eben solche ausgewählt, die am prägnantesten die Menschenbeziehungen vergegenwärtigen, deren Ausdruck und Vergegenwärtigung die טומאה-Gesetze beabsichtigen. Eben diese Auswahl, diese scharfe Umgränzung der Objekte, sichert dem Ganzen die begriffliche, symbolische Bedeutung, da Schärfe, möglichste Präcision, Bedingung eines jeden symbolischen Ausdrucksmittels bildet. So, wenn durch ציצית an die sittlich heiligende Bedeutung des menschlichen Gewandes erinnert werden soll, sind dafür vorzugsweise Gewänder aus Wolle oder Flachs ausgewählt, weil diese vorzugsweise als Gewandstoffe gelten (siehe 4. B. M. 15. 37 ff.). Wenn durch מזוזה die Weihe des Hauses als der eigentlichen Stätte zum Ausdruck kommen soll, in welcher das göttliche Wort seine wahrste Verwirklichung zu finden hat, so ist מזוזה nicht für jeden Aufenthalts-Raum, sondern nur für solche Räume bestimmt, die durch Räumlichkeit und Ausbau den Begriff „Haus" präcis zu vergegenwärtigen sich eignen (siehe zu 5. B. M. 6, 9.). So sind zur Vergegenwärtigung der durch איסור מלאכה am שבת zum Ausdruck kommenden Wahrheiten nur solche Menschenthätigkeiten ausgewählt, die die produktiv sich bekundende geistige Herrschaft des Menschen über die Dinge in voller Prägnanz veranschaulichen: מקלקלין, שאין מתכוין, כלאחר יד u. s. w. sind פטורין. So ist zum Ausdruck der Wahrheit, die איסור בשר בחלב vergegenwärtigen soll, nur בשר וחלב בהמה טהורה als die Hauptnahrung des Menschen aus dem Thierreiche ausgewählt, und

und אוכלין ומשקין, zu der Höhe sittlich freier Selbstbestimmung emporgehoben und gehalten wissen will. מקדש וקדשיו setzt den sittlich freien Menschen im Seyn, Schaffen und Genießen voraus.

מגע: Die טומאה tritt ein bei Berührung und zwar beim Menschen nur durch äußere Berührung seines Körpers, מגע בית הסתרים ist nicht מטמא. Die ganze Parallele, in welche hier der Mensch mit dem Thierleib tritt, (und auch der lebendige Mensch mit dem gestorbenen), ist nur eine äußere, scheinbare, durch die Thatsache des äußern gemeinsamen Zusammenseins, des „Sichberührens" auf dem gemeinsamen irdischen Boden irdischer Existenzen Schein gewinnende. Ist doch dieser Begriff des „Stättehabens" auf dem irdischen Boden, auf welchen Mensch wie Thier mit den Bedingungen irdischer Existenz hingewiesen ist, für den Begriff von טומאה so wesentlich, daß sie im eigentlichen Sinne erst mit diesem Vorhandensein auf dem Menschen-Boden ihre volle Wirkung beginnt, und ספק טומאה צפה טהור (siehe zu V. 29.)

משא: Wenn nicht Berührung oder nicht bloße Berührung, vielmehr mittelbare oder unmittelbare Bewegung der נבלה durch den Menschen stattgefunden, somit der Mensch nicht in seinem bloßen Seyn, sondern in seinem Wirken, oder vielmehr sein Wirken mit נבלה in Berührung gekommen, so wird nicht nur der Mensch, sondern gleichzeitig jedes כלי, Gewand oder Geräthe, טמא, mit welchen er im Momente seines Einwirkens auf נבלה (משא) in Berührung steht. Es ist ja der „thätige" Mensch, der hier mit נבלה in Beziehung getreten. Es ist somit der Mensch in der gesteigerten Potenz seiner Persönlichkeit mit dem Gewande seines menschlichen Erscheinens und mit dem Geräthe seines menschlichen Schaffens, der hier von der durch נבלה geweckten טומאה-Vorstellung berührt wird. Sowohl בגדים שעליו als בגדים וכלים שיגע בהן בשעת משא הנבלה werden unmittelbar wie er selber durch die נבלה, טמא: und wie er selber ראשון לטומאה. Ausgeschlossen von dieser טומאה sind nur אדם וכלי חרס und, wie wir bereits oben zu V. 25 bemerkt haben, mit großer Wahrscheinlichkeit מראורי' auch אוכלין ומשקין. אדם, ein Mensch geht natürlich nicht in die Persönlichkeit eines andern Menschen also auf, daß er zu בגדיו, zur Darstellung der Persönlichkeit desselben gerechnet werden könne. כלי חרס aber, wie wir dies weiter unten zu entwickeln haben werden, bilden, wie wir glauben, mit אוכלין ומשקין zusammen die Genusses-Sphäre des Menschen, die bei der durch משא hervortretenden thätigen Menschenpersönlichkeit im Hintergrunde bleibt.

כלים. Um den Gedanken zu erfassen, der sich in der Verschiedenheit der Objekte hinsichtlich ihrer Empfänglichkeit oder Nichtempfänglichkeit für טומאה aussprechen dürfte, ist es nicht unwesentlich, sich eine Vorstellung geläufig zu machen, deren Gegentheil dem oberflächlichen Gedankengange näher zu liegen scheint. Der Begriff טומאה ist ein so deprimirender, טהרה ein so erfrischender, erhebender Gedanke, daß man leicht geneigt ist, die Eigenschaft der טומאה-Empfänglichkeit in dem Kreise niederer Objekte, und דברים טהורים, gegen טומאה geschützte Dinge, in der Sphäre höherer Objekte zu suchen. Und doch ist nur das Gegentheil das Richtige. Die Empfänglichkeit für טומאה beginnt eben erst in dem Momente, in welchem ein Objekt dem Gebiete der sittlich freien Menschenentwickelung angehört, somit das Gebiet, oder eine Beziehung des Gebietes repräsentirt, das eben durch die sittlich freie Selbstbestimmung des Menschen dem unfreien Kreise blos physischen Seins

seine Weisheit schöpfenden Materialismus im stolzen Selbstgefühle der lebendigen Freiheit für immer gewappnet sei.

Wie aber durch מת, durch die menschliche Leiche, unmittelbar mit dem „gestorbenen Leib" die Vorstellung von der Unfreiheit, somit von der blos physischen Natur des Menschen überhaupt, nahe liegt, so wird diese Vorstellung auch durch jeden dem menschlichen Körper ähnlichen Leib geweckt, der der Gewalt des Todes erlegen. Es sind daher nur die dem Menschen in Körperbildung nahe stehenden Thiere, zunächst die größern Land-Säugethiere jeder Art, deren Leichname, als נבלה, טמאים, sind. Unter den kleineren sind es nur acht, שמנה שרצים, von denen die uns bekannten Wiesel, Maus, Maulwurf, ebenfalls zu den Säugethieren, und — wie wir bereits zum Text bemerkt, — gehören sie wohl sämmtlich zu den Wirbelthieren, deren Körperbildung sich nicht allzusehr von der Aehnlichkeit mit dem menschlichen Körper entfernt. Wir vermuthen, daß die שמנה שרצים diejenigen unter den kleinern Thieren sind, die sich in der Nähe des Menschen aufhalten, deren lebendige Thätigkeit sich uns sehr fühlbar macht, die wir „lebendig" kennen und deren Leichnam somit den Gedanken des „Ersterbens lebendiger Thatkraft" in gewissem Grade vor die Seele führt. Gleichwohl ist טומאת שרצים schon beschränkter als טומאת נבלה, sie sind nur מטמא במגע und nicht במשא. Thiere, die mit dem Menschen nicht einerlei Element, das Land, bewohnen und daher sowohl an Körperbildung als Lebensart ihm ferne stehen, erinnern auch gestorben nicht an den menschlichen Leichnam. Fische und überhaupt alle nur im Wasser lebenden Thiere sind daher ganz von טומאת נבלה ausgeschlossen, und auch die Bewohner der Luft, die Vögel, sind als Leichnam nicht מטמא, mit alleiniger Ausnahme der נבלת עוף טהור בבית הבליעה (Siehe K. 17, 15.)

Während jedoch bei der menschlichen Leiche auch die passiven Körperbestandtheile, Knochen, מטמא sind, ist beim Thierleichnam die טומאה auf den aktiven Muskel- und Nervenleib, auf diejenigen Theile beschränkt, in denen die nun erstorbene aktive Lebensthätigkeit ganz eigentlich hervorgetreten war. Wir haben schon erinnert, wie schon der Begriff „נבלה" diese Beschränkung enthalten dürfte (Siehe V. 39. 40.) Wir haben ebenso das Charakteristische bereits angemerkt, daß דם und חלב von טומאת נבלה ausgeschlossen sind, und haben gezeigt, in welchem tiefen Zusammenhang eben dieser Ausschluß mit der ganzen טומאה- und טהרה-Lehre steht (siehe zu K. 7, 26.) Bei niederen Thieren, שרצים, unter welchen auch schon kaltblütige Amphibien wie צב und לטאה rangiren, wird das Blut nur auf der Stufe des Muskelfleisches begriffen, אין דם חלוק מבשרם.

Die Objekte, welche, wenn in Berührung mit נבלה gekommen, eine gesetzliche Folge der טומאה eintreten lassen, sind: אדם, כלים, אוכלין ומשקין; es sind der Mensch und diejenigen Gegenstände, die seine Persönlichkeit in der Erscheinung, im Streben und Vollbringen charakterisiren. Das Gesetz, das ihn, seine Gewänder und Geräthe und seine Genußmittel, sobald er oder sie durch ein, das Erliegen des Leibes an die physische Todesgewalt vergegenwärtigendes Objekt טמא geworden, mit diesem Eindruck von dem seine sittliche Lebensaufgabe vergegenwärtigenden מקדש וקדשיו ausschließt, hält ihm mit jeder solchen Fernhaltung die Wahrheit vor Augen, daß die für ihn in מקדש וקדשיו niedergelegte Lebensaufgabe sein Freibleiben von allem physischen Naturzwange in allen seinen menschlichen Lebensbeziehungen fordert, und vielmehr ihn mit allen seinen Beziehungen, mit seinen „כלים

rein von der מחשבה des Eigenthümers abhängt, כל הכלים יורדים לידי טומאתן במחשבה; daß jedes כלי durch die geringste Verletzung, welche es für seine bisherige Bestimmung unbrauchbar macht, טהור wird u. s. w. u. s. w.; daß מגע, unmittelbare Berührung, weniger טומאה bringt als, wo sie stattfindet, משא, eine selbst durch fernste Vermittelung bewirkte Bewegung des טומאה bringenden Objektes u. s. w. u. s. w.: so ist es, dünkt uns, entschieden klar, daß טומאה nichts Conkretes, am Stoffe Haftendes sei, sondern ein Gedachtes, ein Begriff, eine Vorstellung sein müsse, die mit Beziehungen des Menschen und der Dinge im Zusammenhange stehen und daher nicht eintreten oder schwinden können, so bald diese Beziehungen noch nicht, oder nicht mehr vorhanden sind.

Versuchen wir daher die Gedanken zu ermitteln, die sich in den טומאה-Gesetzen aussprechen dürften, so weit sie in diesem Kap. enthalten sind. Es ist dies die Kategorie der טומאת מגע mit Ausschluß der טומאה היוצאה מגופו, der in Folge körperlicher Zustände des lebenden Menschen eintretenden טומאה, die erst den Inhalt der folgenden Kapitel bildet.

Wir haben hier טומאת נבלה und שרץ, die durch Leichname aller größern Säugethiere und acht kleinerer Thiere entstehende טומאה. Der Grundtypus aller טומאה und der טומאת נבלה ושרץ insbesondere, ist offenbar טומאת מת, die menschliche Leiche. Alle die hier für טומאת נבלה ושרץ gegebenen Bestimmungen finden auch bei טומאת מת statt; nur überragt diese letztere jene durch טומאת שבעה, הז״ת שלישי ושביעי, durch טומאת אהל und den Grundsatz חרב הרי הוא כחלל, wie 4. B. M. K. 19 erläutert wird.

Wir haben schon wiederholt zu bemerken Gelegenheit gehabt, wie durch מת, durch die menschliche Leiche eine Thatsache vergegenwärtigt wird, die in hohem Grade dem verderblichen Wahn der טומאה Vorschub zu leisten fähig ist. Thatsächlich liegt in der Leiche ein dem physischen Zwange völlig erlegenes Menschenwesen vor. Daß in der Leiche nicht das ganze, ja nicht das eigentliche Menschenwesen vorliegt, daß das eigentliche Menschenwesen, der eigentliche Mensch, von der Macht des physischen Zwanges unerreichbar, mit dem Leben von dannen gegangen war, ehe der Leib, dessen irdische Hülle nur, den bleiernen Gesetzen irdischer Naturgewalt verfallen konnte; — ja, daß, so lange dieser der freien Selbstbestimmung göttlicher Natur angehörige, lebendige, eigentliche Mensch in diesem jetzt dem Naturzwange erlegenen Leibe gegenwärtig gewesen, der Leib selbst, dem blos physischen Zwange entrissen, und mit allen seinen Kräften der That und auch des Genusses durch den in göttlich freier Selbstbestimmung für die freie Vollbringung seiner sittlichen Lebensaufgabe ihn frei beherrschenden Menschen mit emporgehoben war in das Bereich der sittlichen Freiheit; kurz, daß der Tod erst mit dem Tode beginne, im Leben aber der empfindende, denkende, strebende und vollbringende Mensch selbst seinen sinnlichen Leib mit allen diesem innewohnenden Kräften, Reizen und Vermögen, frei von jedem Zwange physischer Nothwendigkeit, in göttlich freier Selbstbestimmung in den Schranken und zur Vollbringung der vom Sittengesetze gesetzten Pflichtgebote beherrschen und regieren, leiten und verwenden könne: das sind Wahrheiten, die, gegenüber der die menschliche Hinfälligkeit und die Macht der Naturgewalten predigenden Todeserscheinungen, dem lebendigen Menschen immer wieder und wieder in's wache Selbstbewußtsein zu bringen sind, auf daß er sich seiner aufrechten freien Stellung in Mitten der physischen Welt bewußt bleibe und gegen die alle Sittlichkeit ertödtenden Lehren eines aus Leichenbefunden

die in dem Stoffe nicht die Kraft, und im stofflichen Organ nicht den Geist, wohl aber in Beidem das „Werkzeug" erblickt, das nicht das über Stoff und stofflicher Kraft frei erhabene Dasein des Geistes, wohl aber dessen Wirksamkeit im irdischen Hiersein bedingt, wie begreiflich wird die Sorgfalt, die dem, im steten Wechsel sich neu erzeugenden „Werkzeug" des Geistes nur solche Stoffe zu seiner Regenerirung zuzuführen gestattet, welche ihm das gefügige und vollbringungsfähige Bereitsein für den Dienst des Geistes bewahren und erhöhen, und dem Geiste die Beherrschung und Verwendung dieses Werkzeugs zu den sittlichen Vollbringungen seiner Aufgabe erleichtern! (Vergl. was wir zu 1. B. M. 1, 27. 29. 30. K. 9. 3, 4. und K. 17. über die Dignität des menschlichen Leibes, über die Speisegesetze und über die hervorragende Stellung angemerkt haben, die die Heiligung des Leibes in der ganzen göttlichen Institution des Judenthums einnimmt.)

In bedeutsamer Weise sehen wir in diesem K. V. 11. 24—40. und im Schlußsatz V. 47. die Lehre über טומאת מגע mit der Lehre über טומאת מאכלות אסורות, oder wie wir diese beiden Gesetzestitel in ת"כ benannt glauben, die Lehre über טומאת קדושת mit der Lehre über טומאת גויות verwebt. Beide dienen sie Einem Zwecke. Was das טומאת מגע-Gesetz symbolisch lehrt, das soll das טומאת מאכלות אסורות-Gesetz konkret verwirklichen helfen; und wozu das טומאת מאכלות אסורות-Gesetz die konkrete Fähigkeit bewahrt und gewährt, das soll durch das טומאת מגע-Gesetz als stete Aufgabe dem Bewußtsein gegenwärtig gehalten werden. Denn allerdings ist man noch nicht heilig wenn man nur die Speiseverbote beachtet, aber man kann es leichter werden, und es begeht Der einen Frevel an dem eigenen gotteigenen Leib und läugnet das ganze sittliche Ziel der Erwählung aus Mizrajim, der die Speiseverbote mit Leichtsinn behandelt. חמורים שרצים שכל המודה במצות שרצים מודה ביציאת מצרים וכל הכופר במצות שרצים כופר ביציאת מצרים (ת"כ nach dem ילקוט). Vgl. ואנשי קדש וגו' 2. B. M. 22, 30. Damit man קדוש werde, wozu mit der Beachtung der Speisegesetze nur die Fähigkeit angebahnt, muß das Bewußtsein von dieser Fähigkeit und von der Aufgabe, in deren Lösung sie sich bethätigen soll, präsent gehalten bleiben. Die Aufgabe ist in dem Gesetze und in dem in symbolischer Darstellung sich um das Gesetz in מקדש וקדשיו gruppirenden Ideal der Verwirklichung niedergelegt. An die dessen Bewußtsein bedingende Fähigkeit mahnen unablässig die טומאת מגע-Gesetze, deren zusammenordnenden Ueberblick, soweit sie in diesem Kap. enthalten sind, und deren begriffliche Deutung wir hier versuchen.

Daß wir in den Objekten und Zuständen der טומאת מגע-Gesetze es nicht etwa mit einem mystisch magischen stofflichen, wenngleich unfaßbarem Miasma zu thun haben, das etwa durch die Nähe oder Berührung einer Leiche, eines Aases, eines Kranken, auf Menschen und Gegenstände übergehe und an ihnen hafte; daß wir es vielmehr überall mit Vorstellungen und Begriffen zu thun haben, die durch die betreffenden Objekte und ihre Beziehung vergegenwärtigt werden, und durch die betreffenden Vorschriften berichtigt werden sollen: das ist durch die betreffenden Gesetze, wir möchten sagen, in jeder Fuge klar. Vergegenwärtigen wir uns z. B., daß nicht jedes כלי aus jedem Stoffe, und jeder Stoff nicht in jeder Form und Beschaffenheit מקבל טומאה ist; daß כלי אבנים, כלי אדמה u. s. w. טהורים; פשוטי כלי מתכות טמאים, dagegen פשוטי כלי עץ טהורים; daß ein כלי nur dann מקבל טומאה ist, wenn es für seine Bestimmung fertig ist, diese Bestimmung aber

הַטָּהֹר וּבֵין הַחַיָּה הַנֶּאֱכֶלֶת וּבֵין הַחַיָּה אֲשֶׁר לֹא תֵאָכֵל׃ פ	schem dem Lebendigen, das gegessen wird, und dem Lebendigen, das nicht gegessen werden soll.

---

und des ושט, beim עוף genügt die שחיטה eines der beiden סימנים, דגים bedürfen gar keiner שחיטה.

Durch den zusammenfassenden Ausspruch (ה״קט) זאת תורה ist übrigens die im Voranstehenden zunächst für אכילה שרצים ausgesprochene Warnung auch für sämmtliche verbotenen Thiere geltend.

בין הטמא ובין הטהור: zwischen בהמה und שמנה שרצים, deren נבלה מטמא ist, und עופות, דגים und שאר שרצים, deren נבלה nicht מטמא ist, ebenso zwischen טרפה und נבלה שנשחטה (V. 39.).

Nach Allem, wie sich das Gesetz selbst in diesem Kapitel über die von ihm verbotenen Speisen ausspricht, die Ausdrücke טמא, שקץ, unter welchen es sie uns begreifen lehrt, die Folgen, שקוץ נפש טומאה טמטום, auf die es vor deren Nichtbeachtung warnend hinweist, der Begriff התקדש, mit welchem es deren gewissenhafte Beachtung von uns angeschaut sein lassen will, der Gesichtspunkt endlich: והייתם קדושים כי קדוש אני, אני ד' אלקיכם der nichts Geringeres als die ganze sittliche Höhe in's Auge faßt, die das Ziel der ganzen Erlösung aus Egypten bildet, המעלה אתכם וגו': nach allem Diesen ist es durchaus unzweifelhaft klar, daß lediglich die sittliche Integrität unseres Wesens und in keiner Weise die leibliche Gesundheit das Motiv zu diesen Gesetzen bildet. Alles, was man von den „diätätischen" Vorschriften des mosaischen Gesetzes spricht, um deren nur lokale und temporäre Bedeutung mit einem größern Schein von Berechtigung behaupten zu können, wird durch das klare Wort des Gesetzes selber zu Schanden. Nicht unsere leibliche Gesundheit, die geistige und sittliche Gesundheit unseres seelischen Wesens soll durch Beachtung dieser Gesetze sicher gestellt werden, die unsere leibliche Sinnlichkeit vor thierischer Heftigkeit der Begierden, unsere geistige sittliche Willenskraft vor Stumpfheit und Lähmung schützen und uns als Grundbedingung der Lösung unserer geistig sittlichen Aufgabe die Fürsorge an's Herz legen wollen, daß wir unseren sinnlichen Leib auf jener schmalen Linie der zugleich gefügigen und lebendigen Reinheit erhalten, die ihn zum gehorsamen und tüchtigen Werkzeug und Diener unseres göttlichen, geistig sittlichen Wesens befähigen. Bereits im חורב (K. 68.) haben wir auf diese Bedeutung der Speisegesetze, und zugleich auf die Erfahrungen hingewiesen, welche dem Prinzipe dieser Nahrungswahl mit Rücksicht auf unsern Geist und unsere Sittlichkeit das Wort reden. Alle die wahren Thatsachen, aus welchen seitdem der heutige Materialismus seine falschen Schlüsse zieht, dürften aber — wenn göttliche Gesetze noch dessen bedürften — die Wahrheit dieses Prinzips im hellsten Lichte zeigen. Ist der Einfluß der sinnlich leiblichen Stoffe unseres Körpers auf Geist und Wille so groß, daß die materialistische Lüge sogar die beschränkte Vermessenheit haben kann, Geist und Wille selbst nur zu Attributen des Stoffes zu verflüchtigen, und die Erscheinung ihrer Thätigkeiten ganz als stoffliches Produkt stofflicher Organe in das Eine und Alle des Stoffes aufgehen zu lassen: wie begreiflich wird die Sorgfalt der göttlichen Wahrheit,

45. מפטיר כִּ֣י ׀ אֲנִ֣י יְהוָ֗ה הַֽמַּעֲלֶ֤ה אֶתְכֶם֙ מֵאֶ֣רֶץ מִצְרַ֔יִם לִהְיֹ֥ת לָכֶ֖ם לֵאלֹהִ֑ים וִהְיִיתֶ֣ם קְדֹשִׁ֔ים כִּ֥י קָד֖וֹשׁ אָֽנִי׃

Denn ich, Gott, bin es, der euch aus dem Lande Egypten emporführt, euch Gott zu sein; so seiet denn heilig, denn heilig bin ich.

46. זֹ֣את תּוֹרַ֤ת הַבְּהֵמָה֙ וְהָע֔וֹף וְכֹל֙ נֶ֣פֶשׁ הַֽחַיָּ֔ה הָֽרֹמֶ֖שֶׂת בַּמָּ֑יִם וּלְכָל־נֶ֖פֶשׁ הַשֹּׁרֶ֥צֶת עַל־הָאָֽרֶץ׃

46. Dies ist die Lehre des Thiers und des Vogels, und jedes lebenden Wesens, das im Wasser sich bewegt, und für alles Wesen, das auf der Erde kriecht,

47. לְהַבְדִּ֕יל בֵּ֥ין הַטָּמֵ֖א וּבֵ֣ין

47. zu unterscheiden zwischen dem Unreinen und dem Reinen, und zwi=

---

werde, nicht stumpf für das Heilige werde, nicht die Freude an dem Heiligen verliere! Dasselbe Regime, unter welchem die Heiligkeit im irdisch sinnlichen Dasein errungen worden, kann allein es erhalten.

בכל השרץ הרמש על הארץ. Der Wechsel des Ausdrucks שורץ in רומש soll nach ח"כ z. St. nach der Auffassung des רמב"ם auch die in generatio aequivoca, שאין פרה ורבה, entstehenden Würmer ꝛc. mit einschließen. Dem Ausdruck שורץ wohnt nämlich in Hinblick auf Stellen wie ושרצו בארץ ופרו ורבו על הארץ (1. B. M. 8, 17. ebenso 9, 7. 2. B. M. 1, 7.) der Nebenbegriff der Vermehrung durch geschlechtliche Fortpflanzung inne, während רמש den weiten Begriff des Fortschreitens durch Bewegungsglieder ausdrückt und שרץ gegenüber von der Art der Entstehung abstrahiren läßt.

V. 45. המעלה אתכם וגו': Die Erlösung aus Egypten soll ein „Emporführen" aus der egyptischen sittlichen Gesunkenheit sein, auf welche ja auch im Eingang des K. 18. als Einleitung zu der פרשת עריות warnend hingewiesen wird. Das Höheziel dieses mit dem Auszug aus Egypten begonnenen Emporweges heißt: להיות לכם לאלקי', und die daraus sich summirende Anforderung faßt sich in die Aufgabe zusammen: והייתם קדשים כי קדוש אני (siehe V. 44.). Die sittliche Freiheit ist somit einziges Ziel der gewährten nationalen Freiheit, und diese letztere steht und fällt mit ihr.

V. 46. 47. זאת תורת וגו'. Die Gesetze, auf welche hier zusammenfassend zurückgeblickt wird, waren in einer andern Reihenfolge gegeben, nämlich: Säugethier, Wasserthier, Vogel, während hier עוף auf בהמה folgt. Oben waltete die formale didaktische Rücksicht vor, diejenigen Thiere zusammenzuordnen, deren gesetzlicher Charakter sich durch סימנין, Merkmale, angeben läßt, also Säugethiere und Fische, und dann Vögel, die in einzelnen Gattungen aufzuzählen waren. Hier aber stehen sie in natürlicher Reihefolge von höhern zu niedern Thieren: Säugethiere, Vögel, Fische, so wie sie sich auch nach dem Grade der größern und geringern Lebensintensität abstufen, eine Abstufung, die sich nach Chulin 27, b. auch in dem größern und geringern Grade des שחיטה=Bedürfnisses ausspricht: die שחיטה des בהמה fordert den Durchschnitt der beiden סימנים, des קנה

והִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת־נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל־הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ׃

ihr heilig werden, denn heilig bin ich, und machet eure Seelen nicht unrein durch alles Kriechthier, das auf der Erde schreitet.

Sittengesetzes bereit zu stellen. והייתם קדושים, „so werdet ihr heilig werden", so wird des Kampfes immer weniger werden, wird das Gegensätzliche immer mehr in eurem Wesen schwinden, so daß ihr zuletzt kampflos, mit immer wacher Energie für alles von meinem Sittengesetze euch vorgezeichnete Reine und Gute freudig bereit seid, und alles Gemeine, Unedle und Unlautere allen Reiz für euch verloren hat. כי קדוש אני: denn diese Heiligkeit in ihrer absoluten, frei für alles Gute sich selbst bestimmenden Idealität ist der bezeichnende Charakter meines Wesens, und in ihm liegt zugleich der Grund eurer Heiligkeits-Bestimmung und die Ursache eurer Fähigkeit, sie zu erreichen; weil קדוש אני, darum: והתקדשתם, und darum: והייתם קדושים. Es ist der Grund des והתקדשתם; weil ich קדוש bin, darum müssen auch diejenigen, die mir nahe sein wollen, und denen ich nahe sein soll, streben, im Einklang mit meinem Wesen, mir ähnlich קדושים zu werden. Und es ist die Ursache des והייתם קדושים; weil ich קדוש bin, darum könnt ihr קדושים sein, könnt es werden; mit dem Hauche, der von Mir in euch lebt, habe ich euch einer über allem physischen Zwang erhabenen, d. i. heiligen Natur theilhaftig gemacht, habe euch die Kraft sittlich freier Selbstbestimmung gegeben, auf daß ihr in der kleinen Welt von Kräften, die ich in eurer sinnlich leiblichen Natur euch zu unterthan gegeben, also als Gott im Kleinen, meinen Willen mit freier Selbstbestimmung verwirklichend, herrschet, wie ich als freier Gott, über das All der Kräfte im großen Weltall gebiete. Der freie persönliche Gott ist die Bürgschaft für den freien persönlichen Menschen. „Weil ich heilig bin, sollt ihr heilig sein, und könnt ihr heilig sein!"

ולא תטמאו את נפשתיכם וגו'. Für die erste Stufe, das והתקדשתם, der noch vorhandenen Gegensätzlichkeit des sinnlichen Begehrungsvermögens und der Energie des sittlichen Pflichtbewußtseins, lautete die Warnung: אל תשקצו für jenes, und: ולא תטמאו für diese. Es soll durch Meiden der verbotenen Genüsse das sinnliche Begehrungsvermögen vor Weckung verderblicher Reize, und die sittlich freie Energie vor lähmender Abstumpfung geschützt bleiben. Für die bereits erwähnte Stufe des והייתם קדושים wird die Warnung bedeutsam wiederholt. Daß Keiner meine, es seien die Verbote der מאכלות אסורות nur für die untergeordnete Stufe des noch erst in zwiespältigem Kampfe des nach sittlicher Vollendung Ringenden gegeben; allein auf der Höhe sittlicher Veredlung, wo bereits der Zwiespalt ausgesöhnt, und die sinnliche Natur, das sinnliche Begehrungsvermögen, die נפש, selbst nur Heiliges wolle, habe die מאכלות אסורות-Warnung ihre Bedeutung verloren. Darum steht nach dem והייתם קדושים, wo bereits die נפש selber קדוש geworden, die Warnung wiederholt, und lautet jetzt: ולא תטמאו את נפשתיכם וגו'. Wenn ihr קדושים geworden seid, dann hütet euch, daß nicht durch מאכלות אסורות euer נפש wieder טמא

kriecht, und macht euch durch sie nicht unrein, ihr würdet durch sie völlig untergehen.

44. Denn ich, Gott, bin euer Gott, darum heiliget euch, so werdet

בְּכָל־הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם וְנִטְמֵתֶם בָּם׃

44. כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם

---

das Begehrungsvermögen innerhalb der Bahnen des göttlichen Sittengesetzes mit Meisterschaft zu leiten bestimmt ist und die Grundbedingung der קדושה, des freudigen, kampflosen Bereitseins für alle Anforderungen des göttlichen Willens ist, welches das Höheziel der sittlichen Vollendung bildet. Diese sittlich freie Energie, die den in unsittliche Bahnen hineintreibenden Anforderungen des Begehrungsvermögens gegenüber treten sollte, wird ebenfalls durch den Genuß der מאכלות אסורות gelähmt, und so wirkt dieser Genuß nach beiden Seiten unseres seelischen Wesens verderblich hin, so daß beides vereint das endliche Grab unserer Sittlichkeit zu werden droht. Sie bewirken שקוץ נפש, sie wecken und steigern unsittliche Begehren, und טומאה, sie lähmen zugleich die zu deren Beherrschung bestimmte sittlich-freie Energie unseres gottverwandten Wesens. Ja, es dürfte nicht ferne liegen, daß der Zeit nach diese טומאה als Folge jenes שקוץ eintritt. Wo aber zwei Einflüsse positiv und negativ in Einer verderblichen Richtung wirken, da droht die Gefahr, daß zuletzt:

ונטמתם בם. Wir haben bereits oben (das.) auf die Lautverwandtschaft der Wurzel טמא mit דמע und טמע hingewiesen, die rabbinisch ein Mischen, und zuletzt völlig unterscheidungsloses Untergehen in die Masse eines Fremdartigen bedeuten. Wir haben dort auch bereits auf die Wurzel טמה hingewiesen, die in gleicher Bedeutung in dem Worte טמיון erscheint, das rabbinisch völligen Untergang bedeutet. Die Form ונטמתם weist zunächst auf diese Wurzel טמה, nicht טמא, hin, und glauben wir in טמא den Anfang und in טמה die Vollendung des Ersterbens der sittlich-freien Kraft erblicken zu dürfen, die jene Stufe bezeichnet, in welcher das zur Herrschaft bestimmte sittlich Freie unseres Wesens ganz in den physischen Zwang sinnlicher Gebundenheit untergegangen ist. Das erste Stadium der טומאה betritt der Mensch in freier, selbstentscheidender Wahl, daher תטמאו, in reflexiver Form. Die letzten Stadien vollziehen sich von selbst als Folgen, denen gegenüber er nur passiv sich verhält, daher ונטמתם in passiver Form.

בכל שרץ השרץ, ohne Beifügung על הארץ, umfaßt somit שרצים eines jeden Elementes: שרץ הארץ und שרץ המים, שרץ העוף.

V. 44. כי אני ד׳ אלקיכם ist Motiv der vorhergehenden Warnung: אל תשקצו und ולא תִטַמאו, ich ה׳ bin euer אלקים, d. h. Ich, der ich die Menschheit der Zukunft ihrer sittlichen Vollendung erziehend entgegenführe, und euch für dieses Gesammtzukunftsziel bereits in der Gegenwart näher getreten bin, Ich bin derjenige, dem euer ganzes Wesen mit seinem Dasein und seinem Thun und Lassen angehört, und dem ihr daher für dieses euer ganzes euch anvertrautes Wesen verantwortlich seid, es Seiner Bestimmung gemäß zu halten. והתקדשתם, „arbeitet an eurer Heiligung", wendet eure ganze Energie gegen euch selber, mit Niederkämpfung alles Entgegenstehenden euch für die Anforderungen meines

הוֹלֵךְ עַל־אַרְבַּע עַד כָּל־מַרְבֵּה רַגְלַיִם לְכָל־הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל־הָאָרֶץ לֹא תֹאכְלוּם כִּי־שֶׁקֶץ הֵם׃
43. אַל־תְּשַׁקְּצוּ אֶת־נַפְשֹׁתֵיכֶם

bis zu allem Vielfüßigen, von irgend einem Kriechthier, das auf der Erde kriecht, sie sollt ihr nicht essen, denn Abscheu sind sie.

43. Machet eure Seelen nicht zum Abscheu durch alles Kriechthier, das

---

Ausdruck לא יאכל V. 41 und לא יאכלו V. 13, indem darin der מאכיל für das von ihm veranlaßte Gegessenwerden des Verbotenen verantwortlich gemacht wird. לחיב המאכיל כאוכל. (Siehe ק"א das.)

V. 43. אל תשקצו את נפשתיכם וגו', wie hier diese Warnung die Lehre der verbotenen שרצים schließt, so heißt es K. 20, 25. auch von den verbotenen Säugethieren und Vögeln warnend: ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף וגו'. Wir haben bereits zu V. 10 entwickelt, wie der Begriff שקץ einen conträren sittlichen Gegensatz bezeichnet. Was שקץ ist, muß der sittlichen Natur eines Wesens im höchsten Grade entgegengesetzt sein. Wenn daher gesagt ist, machet eure Seelen nicht zum שקץ, so muß die Voraussetzung vorangehen, daß unsere Seelen einem höheren sittlichen Wesen homogen, d. h. zustimmender, zur innigen Aneignung und Vereinigung befähigender Natur sein sollen, so daß wir gewarnt werden, unsere seelische Natur nicht in einen solchen Gegensatz zu diesem höheren Wesen zu umwandeln, daß, statt in uns das Verwandte, Zustimmende, zum innigen Anschluß sich Eignende zu erkennen, Es uns mit Abscheu von sich weise. Dieses Wesen, dem wir unser Wesen homogen erhalten sollen, damit es uns seiner „Wahl", seiner „Liebe", seiner „Lust", seines „Wohlgefallens" &c. würdig finden könne, dem wir unser Wesen nicht zum שקץ machen sollen, damit Es „sich zum Wohnen unter uns entschließe und sein Wesen uns nicht mit Abscheu von sich weise" (K. 26, 11.), dieses Wesen ist eben Gott, der auch auf die — s. v. v. — Homogeneität unseres und seines Wesens sofort V. 44. und 45. als auf den Grund unserer sittlichen Bestimmung und die Ursache unserer Fähigkeit, sie zu erreichen, wiederholt und entschieden hinweist.

Es werden aber in unserem V. zwei Wirkungen des Genusses der uns verbotenen Thierspeisen zu unserer Warnung genannt: שקץ in אל תשקצו את נפשתיכם, טמאה in ולא תטמאו בהם. Das Object von Beiden ist jedoch nicht völlig gleich. Neben ולא תטמאו, welches sich auf die ganze Persönlichkeit bezieht, dürfte nämlich mit נפשתיכם speziell jene Seite unseres Wesens hervorgehoben sein, die ganz besonders durch נפש bezeichnet wird, es ist dies der Wille, in welchem sich erstrebend und zurückweisend die wesentlichste Potenz des Lebens vollzieht (Siehe 1. B. M. 1, 20.). שקוץ נפש wäre eine heftige Richtung des Begehrungsvermögens auf dem göttlichen Sittengesetze, — das ist ja der Ausdruck des göttlichen Willens — diametral entgegengesetzte, somit von ihm verabscheute Zwecke. Der Genuß der מאכלות אסורות steigerte somit das Begehren nach vom göttlichen Willen versagten Befriedigungen. Gleichzeitig aber brächten sie dem übrigen Gesammtwesen טומאה. Wir haben bereits wiederholt den Begriff טומאה als den der sittlichen Unfreiheit erläutert (Siehe zu Kap. 5, 2.). Es ist dies jenes Erstorbensein der freien sittlichen Energie, die

unrein bis zum Abend, auch wer nur dessen Leichnam trägt, hat seine Kleider zu waschen und ist unrein bis zum Abend.

41. Und jedes Kriechthier, das auf der Erde kriecht, Abscheu ist es, es soll nicht gegessen werden.

42. Alles, was auf dem Bauche geht, und Alles, was auf Vieren geht,

בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת־
נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד־
הָעָרֶב׃
41. וְכָל־הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל־
הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל׃
42. כֹּל הוֹלֵךְ עַל־גָּחוֹן וְכֹל

ו' רבתי, והוא חצי התורה באותיות

Muskel- und Nervenkraft in Bewegung und Thätigkeit gesetzt wird. Nur in dem gestorbenen Muskel- und Nervenleib zeigt sich daher das gestorbene Leben. Die Bestimmung aber, daß חלב נבלה und דם נבלה nicht טמא sind, haben wir bereits oben zu K. 7, 24 bis 26 betrachtet (Siehe zu V. 26 das.).

נבלת בהמה טמאה מטמא במגע ובמשא ist, wie für נבלה ,והאוכל וגו' והנשא וגו' bereits V. 24—28 ausgesprochen ist. Siehe das. Wenn somit schon משא, das bloße Inbewegungsetzen einer נבלה :מטמא בגדים ist, so wäre es überflüssig, noch dies besonders für אכילת נבלה auszusprechen, wenn damit nicht eben noch ein Zweifaches gelehrt würde. Einmal, daß טומאה בלועה nicht מטמא ist, daß טומאה nur durch äußere Berührung oder Bewegung des טומאה bringenden Gegenstandes, nicht aber etwa durch dessen Vorhandensein im Innern des Körpers bewirkt wird. Der אוכל מנבלתה, heißt es hier, kann sofort, wenn er z. B. סמוך לשקיעת החמה sie gegessen, טהרה erlangen, obgleich die נבלה noch in seinem Innern vorhanden ist. (Er wird ja auch sonst sofort nach der טבילה ein טבול יום, und würde ja, wenn טומאה בלועה noch מטמא wäre, sogleich wieder ראשון werden.) (Chulin 71, a.) Und ferner ist damit für מגע ומשא der שיעור אכילה, d. i. כזית bestimmt, ליתן שיעור לנוגע ולנושא כאוכל מה אוכל כזית אף נוגע ונושא כזית (Nidda 42, b.).

V. 41. וכל השרץ וגו'. Dieser V. schließt sich, wie bereits dort bemerkt, dem V. 21. an und setzt die Gesetze über die verbotenen Thiere fort. Siehe zu V. 22. Unter שרץ השורץ על הארץ sind alle ungeflügelten Insekten und Würmer begriffen, die auf der Erde entstehen, oder wenn sie im Wasser entstanden sind, sobald sie ihr Element verlassen haben (siehe oben V. 11.). Es gehören dahin alle in Früchten am Baume oder Halm, במחובר, entstehenden Würmer. In vom Boden losgetrennten Stoffen, בתלוש, entstehende Würmer liegen unter dem Begriff שרץ שורץ על הארץ, sobald sie sich fortbewegt haben, פירשו (Chulin 67, b.). Obgleich sonst כל היוצא מן הטמא טמא und daher ביצי עופות טמאים אסורים sind (siehe oben zu V. 4.), so beginnt doch bei שרץ der איסור erst mit der שרץ-Bildung (ריקום), bei התליע בתלוש mit der Fortbewegung, und ביצי שרץ sind nicht in den איסור begriffen. (Siehe תוספ' 64, a. ד"ה שאם רקמה ואכלה.)

V. 42. לא תאכלום, in diesem wiederholten Verbot wird Jebamoth 114, a. zugleich die Warnung gefunden, להזהיר גדולים על הקטנים, auch selbst noch nicht zurechnungsfähigen Kindern nicht verbotene Speisen zu Essen zu geben. ת"כ lehrt dies Verbot an dem

39. Und wenn von dem Thiere, das euch zum Essen gestattet ist, stirbt, soll, der dessen Leichnam berührt, bis zum Abend unrein sein.

40. Wer von dessen Leichnam ißt, hat seine Kleider zu waschen und ist

39. וְכִי יָמוּת מִן־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר־הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד־הָעָרֶב׃

40. וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס

---

aus Steinen aufgebaute Mauer (Chulin 16, a.). — Das הכשר der אוכלין braucht übrigens nur Einmal zu geschehen, und sind sie, sobald sie einmal von den משקין המכשירין (siehe zu V. 34) benetzt worden sind, für immer, und selbst im völlig trockenen Zustande, מקבל טומאה (Baba Mezia 22, a.). טמא הוא לכם siehe zu V. 35.

V. 39. 40. spricht von טומאת נבלת בהמה טהורה und טומאת אבר מן החי. Es heißt nicht וכי תמות בהמה וגו׳ הנוגע וגו׳, sondern: וכי ימות מן הבהמה, Chulin 128 b. wird dieser Ausdruck dahin erläutert, daß darin die טומאה einer partiellen מיתה, wenn nämlich von dem lebenden Thier nur ein Glied abstirbt, d. i. אבר מן החי, ausgesprochen, und zugleich der ganze Begriff בהמה אשר היא לכם לאכלה beschränkt ist, מקצת בהמה מטמאה ומקצת בהמה אינה מטמאה ואיזו זו טרפה ששחטה. Während nämlich für בהמה טמאה V. 24. ff. der Begriff נבלה ohne Weiteres prädicirt und damit als ein bei jeder Todesart, auch wenn durch שחיטה geschehen, erfolgender Zustand bezeichnet ist, ist für בהמה אשר היא לכם לאכלה der Zustand von נבלה an die Bedingung: כי ימות, d. h. an eine מיתה, an eine Todesart geknüpft, durch welche das Thier nicht לכם לאכלה, nicht von uns zur Menschenspeise ergriffen wird. Absolut gefaßt, würde somit eine שחיטה שאינה ראויה, d. h. eine שחיטה, in deren Folge der היתר אכילה nicht wirklich eintritt, weil z. B. das Thier bereits durch organische Störung טרפה war, den נבלה=Zustand nicht verhindern. Indem aber durch das partitive מן der Begriff beschränkt wird, so ist der Begriff der נבלה bewirkenden מיתה nur auf die Todesart zu begränzen, welcher überhaupt nicht die היתר אכילה bringende Kraft innewohnt, שחיטה aber, die ganz eigentlich אכילה vermittelnde Tödtung, läßt den נבלה=Zustand selbst dann nicht eintreten, wenn auch aus andern Gründen der היתר אכילה verhindert ist, sobald nur das Thier der Art angehört, אשר היא לכם לאכלה, für welche somit שחיטה die היתר אכילה bringende Bedeutung hat. Daher שחיטה מטהרת טרפה מטומאתה (Sebachim 69, b.) Sobald aber der Akt der שחיטה mangelhaft vollzogen worden, oder durch Verletzung der Organe, in welchen die שחיטה zu vollziehen wäre, der Luft- und Speiseröhre, nicht vollzogen werden kann, das Thier somit ohne שחיטה stirbt, tritt טומאת נבלה ein. Es gibt jedoch auch Verletzungen, bei welchen das Thier, obgleich noch lebend, bereits als todt zu behandeln ist, נבלה מחיים, z. B. נשברה מפרקת ורוב בשר עמה (Chulin 21, a. 32 b. ש״ך zu יד׳ 33, 3.).

Unter נבלה ist übrigens nur der Muskel- und Nerven-Leib begriffen, nicht aber Knochen, Hörner, Klauen 2c. (Chulin 117, b.). Es scheint uns nicht unmöglich, daß der Begriff נבל, die abgestorbene Kraft, sich nur von dem aktiven Theil des Organismus prädiciren läßt, somit von demjenigen Theil, welchem empfindende und bewegende Kraft innewohnt. Knochen 2c. bilden aber das passive Gerüste des Leibes, das durch die

38. Wird aber Wasser auf Samen gegeben, und es fällt von ihrem Leichnam darauf, so ist er euch unrein.

38. וְכִ֤י יֻתַּן־מַ֙יִם֙ עַל־זֶ֔רַע וְנָפַ֥ל מִנִּבְלָתָ֖ם עָלָ֑יו טָמֵ֥א ה֖וּא לָכֶֽם׃ ס

---

verschiedene Gesetzesbeziehungen verschieden (Siehe Chulin 16, a.), und für die Beurtheilung, ob ein am Boden festes Geräth als כלי zu betrachten ist oder nicht, tritt der Umstand in Frage, ob: חקקו ולבסוף קבעו oder קבעו ולבסוף חקקו, ob der Geräthstoff, z. B. ein Holzstück, erst an den Boden befestigt, und dann darin zur Aufnahme von Gegenständen eine Vertiefung ausgehölt worden, oder es bereits vor Befestigung an den Boden die vollendete Geräthform hatte (Baba Bathra 66, a.). — Aus dem Begriff זריעה fließt auch die Bestimmung, daß, obgleich sonst אוכלין ומשקין keine טהרה במקוה haben, טמא gewordenes Wasser doch durch Einsenken in eine מקוה, so daß sie im Wasserspiegel ineinanderfließen, השקה, wieder טהור wird. Durch diese Verbindung mit מי מקוה werden sie gleichsam wieder in den Boden „eingesäet" und erhalten den reinen Elementarcharakter wieder (Peßachim 34, b. Beza 17, b. Raschi das.), und verlieren ebenso nach ראש (Baba Kama 67, a.) die in eine מקוה ארבעים סאה hinzugefügten מים שאובים, was, wie oben bemerkt, gestattet ist, eben durch die Wirkung der זריעה den שאובים-Charakter.

V. 38. וכי יתן וגו'. Indem es hier nicht wie V. 34. וכי יבוא מים על זרע heißt, welches selbst völlige Absichtlosigkeit in sich fassen würde, sondern כי יתן, נתינה, aber eine absichtliche Handlung voraussetzt, anderseits die Hophalform, יֻתַּן, gebraucht ist, welche immer nur das Geschehen der Handlung hervorhebt, die Persönlichkeit jedoch, aus deren Absicht und Willen die Handlung hervorgegangen sein kann, in den Hintergrund treten läßt, so ist damit ein Mittelverhältniß bezeichnet, in welchem beide Momente, die Absichtlichkeit des Begriffes und die Unabsichtlichkeit der Form, ihre Geltung erlangen: כי יותן דומיא דכי יתן מה יתן דניחא ליה אף יותן דניחא ליה, d. i. ein nicht vom Menschen verursachtes Geschehen, das ihm gleichwohl recht ist. Z. B. Regen, der Früchte naß macht, deren Abgespültwerden dem Besitzer lieb ist. (Kiduschin 59, b.) Dieses ניחא ליה, dieses Entsprechen eines menschlichen Willens braucht eben nicht gerade auf die Benetzung der Früchte sich zu beziehen, es genügt, wenn nur das Vorhandensein des Wassers im תלוש-Zustande einem menschlichen Willen gemäß, ניחא ליה, sei, wenn auch die Berührung der Früchte mit demselben ganz außer seiner Absicht liegt, er stellt z. B. ein Gefäß in den Regen zum Abspülen desselben und das darauf gefallene Wasser spritzt auf Früchte; הכופה קערה על הכותל בשביל שתודח הרי זה בכי יותן. (Chulin 16, a.) Daher der Kanon: כל משקין שתחלתו לרצון אע"פ שאין סופו לרצון או שסופו לרצון אע"פ שאין תחלתו לרצון הרי זה בכי יותן. Es dürfte wohl nicht ferne liegen, daß dieser Kanon in die verschiedenen Ausdrucksweisen des V. 34. und V. 38. niedergelegt ist. אוכל אשר יבוא עליו מים ist das סופו שלא ברצון, das unbeabsichtigte Naßwerden der Früchte. וכי יתן מים על זרע ist das תחלתו ברצון, das absichtliche Gefaßtwerden des Wassers. Das תחלתו ברצון ist aber nur dann hergestellt, wenn das Wasser לצורך דבר תלוש, wie in dem genannten Beispiel, לצורך הקערה, beabsichtigt war, (ת"כ), jedoch wird in dieser Beziehung das תלוש im weitesten Sinne genommen, so daß selbst תלוש ולבסוף חברו (siehe oben) als תלוש begriffen wird, z. B. כותל בנין eine

nam auf irgend Aussaat-Samen, der gesäet wird, fällt, ist er rein. | זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא׃

Allein Chulin 117, b. 118, 119. wird offenbar das זרעים מסס זרע זרוע אשר יזרע הכשר תלישין verstanden, denen zu קבלת טומאה nur das im folgenden V. besprochene fehlt, und an der Beifügung זרוע אשר יזרע die Bestimmung gelehrt, daß die Frucht nicht nur wie sie bereits zum Speisezweck gehülst und gekuppt, sondern selbst in der Beschaffenheit, wie sie zur Aussaat genommen wird, mit Hülsen (שומר) und Blüthenresten (פיטמא), מקבל טומאה sei, und der שומר, als wesentlich zur Frucht gehörig, nicht nur wie יד (siehe zu V. 35.) מכנים ומוציא טומאה sei, sondern sogar מצטרף לטמא טומאת אוכלין, zu dem (das Empfangen) und die Mittheilung der טומאה bedingenden שיעור כביצה (siehe zu V. 34) hinzugerechnet werde: על כל זרע זרוע (אשר יזרע) כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה חטה בקליפתה ועדשים בקליפתן, und ebenso מצטרפת הפיטמא של רימון (das.). Uebereinstimmend hiemit erläutert daher auch Raschi die citirte Stelle Sabbath 95, b. התורה רבתה וכו׳ אשר יזרע: כדרך שאדם מוציא לזריעה למעוטי מחובר כל דהו, was offenbar nur also verstanden werden kann: הזרע אשר יזרע, der Saame, der noch erst gesäet **werden soll**, dem das Säen noch erst bevorsteht, ist nur aus mangelndem הכשר מים noch טהור, sobald er aber irgendwie gesäet ist, und selbst nur בעציץ נקוב, ist er als מחובר weder für הכשר noch für טומאה empfänglich.

Möglich ist es jedoch, daß das זרע זרוע אשר יזרע in der That von bereits gesäetem Samen zu verstehen ist, und die Chulin 117, b. ff. gegebene Lehre von dem שומר לצירוף sich nicht an die Beifügung אשר יזרע, sondern an זרע זרוע in der Weise knüpft: Aussaat-Samen bleibt nur טהור: אשר יזרע, wenn er wirklich gesäet ist. Allein vor diesem Akt ist er selbst in dem gewöhnlichen Zustand des Aussaatsamens, als זרע זרוע für טומאה empfänglich, חטה בקליפתה וכו׳. Wir halten dies für das Wahrscheinlichere, und haben auch in diesem Sinne übersetzt, weil in ת״כ ausdrücklich an dem Ausspruch: אשר יזרע טהור הוא die folgenreiche Halacha festgehalten wird, daß זרעים טמאים שזרען טהרו, sobald שהשרישו, daß nicht nur im Boden wurzelnde Gewächse nicht für טומאה empfänglich sind, sondern daß sogar טמא gewordener Samen, sobald er ausgesäet worden und Wurzel geschlagen hat, seine טהרה wieder erlangt.

Jedenfalls haben wir in diesen beiden Sätzen, V. 36. u. 37. die bedeutsame Bestimmung, daß Alles, was מחובר, d. h. was, wie das Wasser im Quell, und wie die in der Erde wurzelnde Pflanze also mit der Erde verbunden ist, daß es als in den Erdkörper aufgehend zu betrachten ist, damit dem Bereiche der טומאה entzogen ist, ja, wir sehen hier טבילה במים und השרשה בארץ in gleicher Wirkung der Wiederbringung der טהרה (ת״כ) הארץ מעלה את הטמאים מטומאתן והמקוה מעלה את הטמאין מטומאתן. Daher sind auch כלים שנעשו לקרקע ותשמישן עם הקרקע, Geräthe, die von vornherein die Bestimmung haben, an den Erdboden bleibend befestigt und nur so in Verbindung mit dem Erdboden benutzt zu werden, z. B. צינור, metallenes Canalrohr, nicht מקבל טומאה (Kelim 11, 2. ר״ש das.) In wie ferne übrigens תלוש ולבסוף חברו, etwas Mobiles durch nachherige Befestigung an den Boden den mobilen Charakter verliert und כחבור דמו, ist für

37. Und wenn von ihrem Leich= | 37. וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל־כָּל־

ein vertiefungsloses mobiles Metallrohr ist zum Einleiten des Wassers in die Mikwa untauglich, weil es als פשוטי כלי מתכת (siehe das.) מקבל טומאה ist, obgleich das Wasser, wenn das Rohr keine Vertiefung, kein בית קיבול zum Anhalten des Wassers hat, nicht שאוב wird. Es ist ferner nur Wasser, mit Ausschluß aller andern Flüssigkeiten, zum טהרה-Tauchbade tauglich (Chulin 84, a.). Drei Kubik-Ellen אמה על אמה ברום ג׳ אמות, das durchschnittliche Maaß zum völligen Aufnehmen eines Menschenkörpers, müssen erst in der angedeuteten gesetzlichen Weise von מים כשרים למקוה vorhanden sein, um den Begriff einer „Mikwe" herzustellen, dann darf nach Belieben מים שאובין zugefügt werden. (רמב"ם Mikwaoth IV. b.)

Das zum טהרה bringenden Tauchbade taugliche Wasser braucht nicht quellendes zu sein. Nur für זב ist מים חיים Vorschrift (K. 15, 13.). In unserem Texte ist neben מעין durch בור מקוה מים auch jede andere Ansammlung von Wasser, z. B. Regenwasser, in Gruben, oder sonstigen Bodenvertiefungen als zur טהרה tauglich bezeichnet, sobald es nur in der angedeuteten Weise seinen elementaren Charakter nicht eingebüßt. Zwischen quellendem und nicht quellendem Wasser waltet nur der Unterschied ob, daß letzteres, das nichtquellende nur, בור ähnlich, באשבורין d. i. stehend, in gesperrtem Raume, nicht aber בזוחלין, fließend, das quellende aber sowohl stehend als fließend טהרה bewirkt. Daraus stammt die Rücksicht, daß auch Flüsse zu Zeiten und unter Umständen nicht zum טהרה bewirkenden Tauchbade zu wählen sind, wenn nämlich durch Anschwellung derselben zu befürchten wäre, daß רבו נוטפין על הזוחלין, daß mehr Regenwasser im Flusse vorhanden sei, das nur stehend, באשבורין, tauglich wäre (Sabbath 65, b.). Nach einer andern Ansicht jedoch (das.) נהרא מכיפיה מבריך, ist bei Regenanschwellung auch der Quellenzufluß um so größer, so daß immer זוחלין מרובין (Siehe תוספו׳ das.).

V. 37. וכי יפול מנבלתם על כל זרע זרוע אשר יזרע. Aus Sabbath 95, b., wo in Beziehung auf הכשר זרעים, in durchbohrten Blumentopf, עציץ נקוב, Gesätes als מחובר und somit für הכשר טומאה nicht empfänglich erklärt, und dieser Satz also erläutert wird: שאני לענין טומאה דהתורה רבתה טהרה אצל זרעים שנא׳ על כל זרע זרוע אשר הזרע, würde man schließen, daß זרע זרוע אשר יזרע von זרעים מחוברין, von gesäeten Sämereien zu verstehen, und durch die Wiederholung des Begriffs זריעה angedeutet sei, daß, wie immer auch diese זריעה sei, selbst בעציץ נקוב, die Saat als dem Boden angehörig betrachtet werde, und unfähig des הכשר's sei. Es würde dann der folgende Vers, וכי יתן מים על זרע von זרע אשר לא יזרע, von ungesäeter Frucht, von זרעים תלושין reden, die הכשר-fähig sind. Nach ר"ח z. St. könnte ebenfalls das אשר יזרע des V. 37. von gesäeten Früchten, מחוברין, zu verstehen sein, und vielleicht זֵרוּעַ den Begriff מאכל אדם, ähnlich wie ויתנו לנו מן הזֵּרֹעִים (Daniel 1, 12.) bezeichnen. Es wird dort nämlich das V. 38. ausgesprochene מאכל אדם מחוברין auf מאכל אדם ותלושין beschränkt, und würde dazu der Gegensatz הכשר V. 37. enthalten sein, (מאכל בהמה würde dann von selbst ausgeschlossen, so wie die Bedingung, daß das מים בידי אדם und nicht בידי שמים sein müsse, in dem „וכי "יתן ausgedrückt sein.)

יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא׃ bleibt rein, was aber auch dort ihren Leichnam berührt, wird unrein.

---

keiten ist dort a) die Fähigkeit ertheilt, טמא zu werden, und b) אוכלין durch Benetzung מכשיר zu sein, d. h. für טומאה empfänglich zu machen. Dem gegenüber heißt es hier, daß מעין ובור מקוה מים, daß Quellen, und alles nicht in כלי, sondern Quell ähnlich, d. h. ohne תפיסת ידי אדם, ohne „von Menschenhand gefaßt" zu sein, am Erdboden gesammeltes Wasser, מחוברי, weder die Fähigkeit haben, טמא zu werden, noch als הכשר für טומאה empfänglich zu machen; vielmehr in beiden Beziehungen יהיה טהור. (Siehe תוספ' Peßachim 16, a. מים שבבורות שיחין ר"ש und ד"ה בשלמא zu Machschirin IV. b. ח"כ zu V. 34 schließt תלושין ומערות von הכשר aus, weil sie nicht wie מים שבכלי dem Boden entnommen, nicht מן הקרקע sind.)

Es ist also zunächst gesagt: daß, während, wenn von שרץ Etwas in ein mit Speise oder Flüssigkeit gefülltes Gefäß (V. 33—36.) fällt, das Gefäß und der Inhalt טמא wird, demhingegen bei gleichem Falle, d. h. wenn ein שרץ in מעין ובור מקוה מים fällt, weder der Bodenbehälter, noch das in ihm vorhandene Wasser טמא werde. Gleichwohl: ונוגע בנבלתם יטמא, verliert das נבלת שרץ im מעין oder מקוה nicht die טומאה bringende Kraft. Obgleich das Wasser dort nicht טמא wird, wird doch das, was das שרץ im Wasser berührt, טמא.

Allein es bildet Wasser in Quellen, und überhaupt quellenartig, d. h. ohne תפיסת ידי אדם in Bodenvertiefungen gesammeltes Wasser nicht nur den contradictorischen, sondern den völlig conträren Gegensatz zu מים שאובין בכלי. Es empfängt nicht nur nicht wie diese die טומאה, macht nicht nur nicht wie diese empfänglich für טומאה, ist nicht מקבל ומכשיר הטומאה, bleibt nicht nur rein und läßt rein, sondern es macht auch rein, bringt die טהרה wieder, ist ein Vehikel der טהרה, ist טהור im weitesten, auch factitiven Sinne, ebenso wie טמא nicht nur den Zustand der טומאה, sondern auch die Mittheilungsfähigkeit derselben bedeutet.

Wir haben somit hier das Medium bezeichnet, das überall unter dem מים verstanden ist, das in Sätzen wie ורחץ במים וטהר, במים יובא וגו' וטהר als Vehikel wiederzuerlangender טהרה für Menschen und Geräthe angegeben ist, und lernen wir in unserm Satze die wesentlichen Merkmale einer solchen מקוה מים, in welcher durch völliges Untertauchen (siehe zu V. 32.) טמא gewordene Menschen und Geräthe wieder טהרה erlangen. Es darf das Wasser nicht in כלים, also z. B. nicht in einer Wanne, sondern muß מעין ובור ähnlich, sich in einer dem Erdboden angehörigen Vertiefung befinden. Es muß ebenso wie diese, ohne תפיסת ידי אדם, ohne „von Menschenhand erfaßt", also ohne שאובין geworden, in eine solche Vertiefung gesammelt sein. Es wird uns ferner an dem Ausdruck יהיה טהור die Halacha festgehalten, daß הוייתן על ידי טהרה בעינן, daß auch das Vorhandensein des Wassers in der מקוה durch Nichts vermittelt sein darf, was für טומאה empfänglich ist (Sebachim 25 b.). Dieser Begriff ist durchaus nicht identisch mit מים שאובין. In einem steinernen Gefäß aufgenommenes Wasser wird שאוב und פסול zur מקוה, obgleich das Gefäß als כלי אבנים (siehe zu V. 32. 33.) nicht מקבל טומאה ist, und

עָלָיו֮ יִטְמָא֒ תַּנּ֧וּר וְכִירַ֛יִם יֻתָּ֖ץ
טְמֵאִ֣ים הֵ֑ם וּטְמֵאִ֖ים יִהְי֥וּ לָכֶֽם׃
36. אַ֣ךְ מַעְיָ֥ן וּב֛וֹר מִקְוֵה־מַ֖יִם

selbst Ofen und Heerd muß man einreißen, sie sind unrein, und nur als unrein dürfen sie euch dienen.

36. Ein Quell jedoch und eine Cisterne, eine Ansammlung von Wasser

---

Aufnahme größerer Früchte bestimmt, so verliert es die טומאה nur durch eine Oeffnung כמוציא רימון, die einen Granatapfel (— so groß wie ein kleiner Kinderkopf —) durchfallen ließe. (Sabbath 95, b.)

Die טומאה-Empfänglichkeit und die Fortdauer eines טומאה-Zustandes ist somit von der „Bestimmung" eines Geräthes abhängig, ebenso hängt der zu V. 32. erwähnte, die טומאה-Empfänglichkeit bedingende Grad des „Fertigseins", גמר מלאכה, von der Bestimmung des Geräthes ab. Ein Fell, das z. B. zu שטיח, zur Unterlage gebraucht werden soll, ist, sobald es dazu tauglich ist, fertig und מקבל טומאה; sollen aber Riemen oder Sandalen daraus geschnitten werden, so ist es noch unfertig und nicht מקבל טומאה. Ebenso ein Ring, der zum Menschenschmuck bestimmt ist, wird טמא; zum Thierschmuck bestimmt, ist er nicht für טומאה empfänglich. Auf diese Wirkung der „Bestimmung" eines Geräthes bezieht sich der Kelim 25, 9. gegebene Kanon: כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה ואינן עולין מידי טומאתן אלא בשנוי מעשה שהמעשה מבטל מיד המעשה ומיד מחשבה ומחשבה אינה מבטלה לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה, d. h. bloße Bestimmung (מחשבה) genügt, um ein Geräth zur טומאה-Empfänglichkeit zu bringen; allein um eine bereits erlangte טומאה-Empfänglichkeit wieder aufzuheben, muß die veränderte Bestimmung durch eine an dem Geräthe vorgenommene Veränderung (מעשה) zum Ausdruck gelangen. (Siehe Sabbath 52, b.)

Chulin 118, a. wird der hier bei כלי חרס stehende Ausdruck טמאים יהיו לכם so wie der ähnlich V. 33. bei זרעים sich wiederholende Ausdruck טמא הוא לכם, dahin gefaßt, daß in Beziehung auf להכנים ולהוציא טומאה, in Beziehung auf das Empfangen und Mittheilen der טומאה, das כלי sowohl wie אוכל nicht für sich allein, sondern לכם, d. h. לכל שבצרכיכם in seiner Beziehung zu euch, d. h. mit Allem, was daran eurer Benutzung dient, also mit Stielen, Handhaben, Griffen, ידות, zu verstehen sei, daß somit Stiele ꝛc. ידות mit zum כלי und zur Frucht gehören, sowohl להכנים als להוציא טומאה, daß vermittelst Berührung der יד ein כלי oder אוכל sowohl טמא werde (להכנים), als auch bei bereits טמא seienden כלים und אוכלין die Berührung ihrer ידות die טומאה dem berührenden Gegenstande mittheile (להוציא). Selbstverständlich kann bei כלי חרס nur להוציא יד sein, da ja selbst eine äußere Berührung des Gefäßes selbst dem Gefäße nicht טומאה bringt, es ist ja nur מקבל טומאה מאוירו. (תוס' Chulin 24, b. ד"ה וגבו טהור. Siehe מל"מ zu הל' כלים XVII. 1.)

V. 36. אך מעין ובור וגו'. Mit diesem אך ist מעין ובור מקוה מים in Gegensatz zu dem מים ומשקה בכל כלי des V. 34. gesetzt, und zwar in conträren Gegensatz zu den beiden gesetzlichen Bestimmungen, die dort dem מים ומשקה בכלי, den in Gefäßen gefaßten Flüssigkeiten, שאובין, hinsichtlich der טומאה ertheilt sind. Den in Gefäßen „geschöpften" Flüssig-

35. Und Alles, worauf Etwas von ihrem Leichnam fällt, wird unrein,

35. וְכֹל אֲשֶׁר־יִפֹּל מִנִּבְלָתָם

Begriff משקה אשר ישתה nur zunächst hier von טומאת משקין, nicht aber von הכשר ausgesprochen ist, so wird doch (ת״כ zu V. 38) der Begriff מים für הכשר זרעים ebenso zu diesen ז׳ משקין erweitert und auf diese beschränkt, so daß Beides, הכשר und טומאה nur bei diesen sieben Flüssigkeiten stattfindet. (רמב״ם das.)

So wie übrigens der Begriff משקה nicht jede trinkbare Flüssigkeit hinsichtlich der טומאה umfaßt, so ist auch der Begriff אוכל in dieser Beziehung ein beschränkter. So sind מילי דעבידי לטעמא, Stoffe, die nur zur Würze der Nahrung dienen, nicht מטמא טומאת אוכלין (Nidda 51, b.)

So wie ferner מן התורה Mittheilbarkeit der טומאה bei משקין überhaupt nicht stattfindet, so ist sie auch bei אוכלין eine beschränkte, אינו עושה כיוצא בו, die טומאה überträgt sich nicht auf Objekte derselben Kategorie, אין אוכל מטמא אוכל, und nur משקין können durch Berührung eines אוכל טמא tame werden. (Peßachim 14, a. 18, a. b.)

V. 35. תנור וכירים, die hier besprochenen Oefen waren tragbare, irdene Geräthe, ähnlich großen Töpfen ohne Boden. Man machte sie zeitweilig durch Lehm an den Boden fest und verdeckte die Wände durch einen Lehm-Ueberwurf, der טפילה hieß. Sie werden hier besonders hervorgehoben, um zu sagen, daß ihre zeitweilige Befestigung an den Erdboden ihnen nicht den Charakter mobiler Geräthe raubt, sie vielmehr den Begriff כלי חרס behalten und als solche מקבלי טומאה sind: סד א כיון דחבריה בארעא כגופא דארעא דמי קמ״ל (Sabbath 125, a. Raschi ד״ה נתנו על פי הבור und ד״ה ההוא לאידך גיסא).

יתץ, נתץ kommt überall nur von Zerstörung immobiler Gegenstände vor, so auch ונתץ את הבית (M. 14, 45.), und zeigt eben die Wahl dieses Ausdrucks statt des für כלים gebrauchten שבירה (V. 33.), daß die Herde מחסרי נתיצה, somit מחוברין waren (Sabbath das.). יתץ ist ebenso wie ואתו תשברו V. 33. nicht unbedingtes Gebot, daß jedes כלי und תנור של חרס, sobald sie טמא geworden, zerstört werden müßten, vielmehr heißt es sofort וטמאים יהיו לכם, als טמאים können sie für חולין-Zwecke, die nicht mit מקדש וקדשים in Berührung kommen, benutzt werden. Nur die Wiederherstellung der טהרה ist an שבירה, oder bei תנור an נתיצה geknüpft. כלי חרס haben nicht טהרה במקוה wie die anderen Geräthe, die deshalb כלי שטף (nach M. 15, 12. וכל כלי עץ ישטף במים im Gegensatz zu וכלי חרס וגו׳ ישבר) genannt werden. (Siehe Raschi Chulin 25, a., im Gegensatz zu Raschi Bechoroth 38, a., nach welchem כלי שטף nur כלי עץ begreift; siehe תוספ׳ das.). Alle Geräthe werden übrigens ebenso wie כלי חרש durch שבירה der Reinheit wieder gegeben ebenso wie sie als שבורים nicht טמאים werden. Es ist aber unter שבירה nicht ein völliges Zerstören begriffen, sondern es genügt jede Verletzung der Geräth-Form, durch welche das Geräth für seine Bestimmung unbrauchbar wird, somit aufhört כלי zu sein. So genügt z. B. bei כלי חרש, je nach der Bestimmung des Geräthes, wenn es zur Aufnahme von Speisen bestimmt ist, ein Loch כמוציא זית, durch welches eine Olive durchfiele, wenn für Flüssigkeiten ein נקב כבונס משקה, ein Loch, durch welches Flüssigkeiten eindringen, oder das noch kleinere, כמוציא משקה, durch welches Flüssigkeiten hinausdringen. War es zur

אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל־מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל־כְּלִי יִטְמָא׃

so unrein, und so auch wird jedes Getränk, das getrunken wird, in irgend einem Gefäße unrein.

---

sie in Fäulniß übergegangen, לכי מסרחא פרחא טומאתה, und wird dabei nur größerer oder geringerer Grad der Fäulniß, ob nur nicht ראוי לגר, oder selbst nicht לכלב unterschieden, und ebenso ob סרוחא מעיקרא ob die Fäulniß schon vor Eintritt der טומאה vorhanden gewesen, oder erst nachher eingetreten (Menachoth 23, a. Bechoroth 23, b.). Es muß jedoch nicht gerade für Juden genießbar sein um für טומאת אוכלין empfänglich zu sein. Auch מאכלות אסורות die nur ein Nichtjude genießen darf, ja, selbst אסורי הנאה, die nicht אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים, die der Jude nicht einmal Andern zum Genuß geben darf, zu welchem somit der Jude völlig außer Beziehung bleiben muß, sind מקבל טומאה (Siehe Menachoth 101, b.)

אשר יבוא עליו מים. אוכלין sind nur מקבל טומאה wenn sie einmal absichtlich, oder doch mit Zustimmung naß geworden. Diese Netzung heißt: הכשר. Siehe das Nähere zu V. 38.

וכל משקה אשר ישתה וגו׳. Peßachim 16, a. ff. sind hinsichtlich der Empfänglichkeit von Getränken für טומאה drei Ansichten vertreten: a, daß sie מדאוריתא sowohl מקבל טומאה als מטמא אחרים sind; b, daß sie מדאוריתא wohl מקבל טומאה sind, sie jedoch nicht auf Anderes übertragen, nicht מטמא אחרים sind; c, daß מדאוריתא sie überhaupt nicht für טומאה empfänglich sind, אין טומאה למשקין כל עיקר. Nach dieser letzteren Ansicht würde dann dieser Satz וכל משקה וגו׳ nicht von טומאת משקין, sondern vom הכשר reden und den im vorangehenden Satz enthaltenen Begriff מים erweiternd und beschränkend dahin ergänzen, daß ebenso wie מים auch כל משקה אשר ישתה, jedoch mit der für מים wie für כל משקה geltenden Beschränkung בכל כלי, daß sie תלושין, vom Boden entnommen, nicht mehr als מחוברין dem Erdkörper angehören, bewirken, daß das damit benetzte אוכל tame werde. In der That sind auch außer Wasser auch andere unter den Begriff von משקה zu fassende Flüssigkeiten מכשירין. Im Ganzen haben sieben Flüssigkeiten diese Fähigkeit, es sind dies: Thau, Wasser, Wein, Oel, Blut, — (hinsichtlich דם erwäge man, daß auch מאכלות אסורות, wie oben bemerkt für טומאת אוכלין empfänglich sind) — Milch, Bienenhonig (Machschirin VI, 4.). Unter Blut ist nur דם חולין, nicht aber דם קדשים zu verstehen, und auch von חולין nur דם שהנפש יוצאה בו, nicht aber דם התמצית (Peßachim 16, a. b. Siehe zu K. 7, 26.)

רמב״ם (הל׳ שאר אבות הטומאה VII, 1. טומאת אוכלין I, 41) recipirt die Ansicht als Halacha, daß משקין מקבלין טומאה ואינם מטמאין אחרים מדאוריתא. Demgemäß spricht unser Satz von טומאת משקין und enthält die Bestimmung, daß ebenso wie hier אוכלין so auch כל משקה אשר ישתה, sobald sie בכל כלי, d. h. תלושין sind, טמא werden. Es sind aber wieder nur die sieben genannten Flüssigkeiten unter משקה אשר ישתה begriffen (Therumoth XI, 2.) שבעה משקין טמאים ושאר כל המשקין טהורין, und obgleich dann dieser

מֵהֶם אֶל־תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ׃
34 מִכָּל־הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל

hineinfällt, so wird alles, was in seinem Hohlraum sich befindet, unrein, und es sollt ihr zerbrechen;

34. von irgend Speise, die gegessen wird, auf welche Wasser kommt, wird

---

כלי חרס kann daher nie אב הטומאה werden. Andere כלים können entweder als משכב ומושב של זב oder durch Berührung einer Leiche אב הטומאה werden. כלי חרס ist aber nicht ראוי למדרס, und אב הטומאה durch מת werden nur כלים die טהרה במקוה haben; ein tamegewordenes כלי חרס kann aber nie wieder טהרה erlangen, ואתו תשברו heißt es hier. (Eruwin 104, b.). Daselbst ergiebt sich auch für כלי חרש die charakteristische Bestimmung, daß המכנים כלי חרש טמא למקדש פטור, entweder weil לית ליה טהרה במקוה oder weil אינו נעשה אב הטומאה. Thoßafoth Nidda 28, b. faßt als Ergebniß der Verhandlung das erstere Motiv auf, welchem zufolge auch מכנים שרץ פטור wäre. Es dürfte dies jedoch nur nach der von Thoßafoth Eruwin das. ד"ה לא דכ"ע ח"ב gebrachten Lesart des R. Chananel richtig sein, vor welcher jedoch Thoßafoth selbst der von Raschi gegebenen Lesart den Vorzug giebt, welcher zufolge das Ergebniß für das letztere Motiv spräche, demzufolge מכנים שרץ חייב, womit auch Rambam הל' ביאת מקדש (13, 16.) übereinstimmt. — כל אשר בתוכו יטמא Das Gefäß wird ראשון לטומאה und sein Inhalt שני durch das Gefäß. Daher wird dieser Inhalt sofort in dem folgenden Vers näher als nur אוכלין und משקין präcisirt, denn nur diese können durch ein ולד הטומאה, hier das כלי חרש, טמא werden. כלים jedoch ebenso wie אדם nur durch אב הטומאה. (Peßachim 20, a. b. Sabbath 138, b.)

V. 34. מכל האכל אשר יאכל, dieser Beisatz: אשר יאכל wird Joma 80, a. quantitativ aufgefaßt zur Bezeichnung einer Größe, die ein einmaliges Essen repräsentirt, d. i. die Größe eines Ei's, כביצה, obgleich sonst in Beziehung auf איסור eine Olivengröße כזית, das Minimalquantum ist, כל השיעורין כולן בכזית חוץ מטומאת אוכלין ששינה הכתוב במשמען ושינו חכמים בשיעור. Nach ר"ת תוספ' das. und Peßachim 33, b. gilt dieser שיעור כביצה sowohl für לקבל טומאה (wovon ja zunächst unsere Stelle spricht), als auch für לטמא אחרים. Raschi erwähnt jedoch auch einer Ansicht, nach welcher diese Größe nur für Mittheilung der טומאה erforderlich sei, tame zu werden jedoch bei אוכלין die geringste Größe, כל שהוא, ausreicht. Diese letzte Ansicht adoptirt auch Rambam טומאת אוכלין IV, 1. Die Auffassung unseres Textes wäre jedoch nach dieser Ansicht schwierig. Nach der von ה"ר יוסף (תוספ' Peßachim 33, b.) gegebenen Erläuterung, daß selbst nach dieser Ansicht zum הכשר (siehe weiter) כביצה erforderlich sei, dürfte die Schwierigkeit schwinden, da eben hier durch das אשר יבוא עליו מים die Lehre von הכשר לקבל טומאה gegeben wird.

ת"כ z. St. werden die Ausdrücke unseres Satzes gleichzeitig als qualitative Begriffsbezeichnungen erläutert: הָאוכל, was vorzugsweise Nahrung genannt wird, אוכל המיוחד, Menschenspeise מאכל אדם. Thierfutter, מאכל בהמה, ist nicht מקבל טומאה. אשר יֵאָכֵל es muß noch genießbar sein, פרט לאוכל סרוח, in Fäulniß übergegangen ist es nicht מקבל טומאה, ja selbst schon vorhandene טומאה, selbst die טומאה einer נבלה schwindet, sobald

33. Und jedes irdene Geräth, in dessen Hohlraum Etwas von ihnen

33. שביעי וְכָל־כְּלִי־חֶרֶשׂ אֲשֶׁר־יִפֹּל

בכלי עץ (Chulin 25, a.), und wird die für כלי מתכות erforderliche größere Vollendung dort b. dadurch motivirt, entweder weil לכבוד עשויין, bei ihnen außer dem Gebrauchszweck auch das zierende Aeußere in den Vordergrund tritt, oder weil דמיהן יקרים, sie werthvoller sind.

במים יובא וטמא עד הערב וטהר. ת"כ z. St. enthält den bemerkenswerthen Satz: במים יובא כולו באחת יכול מקצתו ת"ל ובא השמש וטהר (K. 22, 7.) מה טהרה האמורה למטן ביאת שמש כולו כאחת אף כאן ביאת כלי כולו כאחת, es wird da das Untertauchen des כלי und das Untertauchen der Sonne, welche beide die טהרה bedingen, parallel gestellt und für beide völliges „Untertauchen" gefordert, eine Parallele, die für den Begriff der beiden die טהרה bedingenden Momente: טבילה und הערב שמש, eine willkommene Aufklärung gewährt. Siehe unten. — Es heißt in unserem Satze übrigens nicht ובא השמש וטהר wie K. 22, 7. oder וטהר בערב wie 4. B. M. 19, 19., sondern וטמא עד הערב וטהר, so daß sich der טהרה-Zustand auch auf das עד הערב zurückbeziehen läßt, um auszudrücken, daß nach der טבילה bis zum Abend ein von טומאה und טהרה gemischter Zustand eintritt: טמא לתרומה und טהור למעשר, wie dies für einen Menschen טבול יום bereits zu V. 27 u. 28. bemerkt ist (Jebamoth 75, a.).

V. 33. וכל כלי חרש: unter כלי חרש sind Geräthe aus gebranntem Thon verstanden. Ungebrannte gehören unter die Kategorie כלי אדמה, die ebenso wie כלי אבנים nicht tumaempfänglich sind. — אשר יפל מהם אל תוכו: כלי חרש empfangen טומאה nur von ihrer inneren Seite, in ihrem Hohlraum, א"ר כלי חרס, nicht aber von ihrer Außenseite, גביהם, und zwar braucht der tumabringende Gegenstand das Gefäß nicht zu berühren, sobald er nur sich innerhalb seines hohlen Raumes befindet, ebenso wie es hinsichtlich der Mittheilung der Tuma durch das Gefäß heißt: כל אשר בתוכו יטמא, daß dessen ganzer Inhalt, selbst wenn es z. B. mit Senf-Körnern gefüllt wäre, somit selbst das oberste und mittelste Korn, ohne Berührung des Gefäßes selbst, lediglich durch das Vorhandensein in dessen hohlen Raum טמא wird, — העידה התורה על כלי חרש אפי' מלא חרדל; — die Weise des Empfangens der טומאה wird durch die Weise der Mittheilung erläutert: ילפינן תוכו ליטמא מתוכו לטמא. (Chulin 24, b.). Ein durch einen Deckel verschlossenes irdenes Gefäß אשר צמיד פתיל עליו ist somit wie sein Inhalt vor dem Tamewerden geschützt, es schützt seinen Inhalt vor der טומאה, es ist מציל באהל המת (4. B. M. 19, 15.). כלי חרש bildet daher einen Gegensatz zu allen anderen כלים: טהור בכל הכלים טמא בכלי חרש טהור בכל הכלים טמא בכלי חרש, א"ר כלי חרס טמא וגבו טהור א"ר כל הכלים טהור וגבן טמא (Chulin das.). Es ist dies jedoch nur hinsichtlich der Empfänglichkeit für טומאה; ist jedoch ein כלי חרש durch תוכו tame geworden, so ist auch גבו tame, und was das Gefäß von außen berührt wird tame: כלי חרס נטמא תוכו נטמא גבו (Bechoroth 38, a.). ת"כ) מרובה מדה דלטמא מליטמא שבלי חרס מטמא אחרים מאחוריו ואינו מיטמא מאחוריו z. St.). — פשוטי כלי חרס, die kein תוך haben, können somit nicht tame werden und da auch אין מדרס לכלי חרס, so geht bei ihnen gar keine Tuma an (Bechoroth 38, a.).

Werk verrichtet, — soll in Wasser gebracht werden, bis zum Abend unrein bleiben und dann rein sein.

מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד־הָעֶרֶב וְטָהֵר׃

Allein nach תוספו' (Eruwin 31, a.) ist diese טומאה nur מדרבנן, und so scheint es auch nach רמב"ם (הל' כלים IV, 1.). ר' יוסי Kelim 16, 7. unterscheidet noch משמשי משמשיו בשעת מלאכה של אדם, d. i. Geräthe die als Zubehör zu Geräthen dienen, die, wenn sie בשעת מלאכה ושלא בשעת מלאכה, während des Gebrauchs und außer demselben immer bei dem Geräthe sich befinden, als zum Geräthe gehörig מקבל טומאה sind. Auch dieser Kanon bezieht sich auf פשוטי כלי עץ, z. B. ein flacher Deckel auf einem Gefäße oder eine flache hölzerne Unterlage unter einem solchen. Es scheint daß auch diese טומאה nur דרבנן ist.

כל כלי אשר יעשה מלאכה בה: es muß als selbständiges Geräth betrachtet werden können, ausgeschlossen sind חפויי כלים, Ueberzüge, die nur zum Schonen der Geräthe dienen (ח"כ z. St.). Da hier vorzugsweise von tragbaren Behältern die Rede ist, so ist wohl unter מלאכה hier eben die Translocation der Dinge vermittelst der כלים verstanden, ein Begriff der ja auch hinsichtlich des שבת unter den Begriff מלאכה fällt.

Unter den hier genannten Stoffen, aus welchen Geräthe verfertigt werden, fehlen מתכות, Metalle. Sie sind jedoch 4. B. M. 31, 22. genannt: אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת וגו' (Sabbath 16, b.)—(Aboda Sara 75, b. wird das dort ausgesprochene וטהר und יתחטא במי נדה von der für כלי סעודה של מתכות die in jüdischen Besitz übergehen vorgeschriebenen טבילה, der טבילת כלי מדין verstanden, die auf טומאה keinen Bezug hat, und dürfte durch das Citat aus Sabbath die Ansicht begründet scheinen, die טבילת כלי מדין nur für מדרבנן und die Beweisführung in עבודה זרה nur für אסמכתא hält. Siehe כ"מ zu הל' מאכלות אסורות XVII, 5. Allein das אך, mit welchem der Abschnitt eingeleitet ist, dürfte ihn dergestalt mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang setzen, daß damit gesagt ist: für כל בגד וכל כלי עור וגו', für Alles was nicht כלי סעודה של מתכות ist, waltet nur die Rücksicht auf טומאה vor, allein bei diesen tritt außerdem noch das Gesetz von הכשר und טבילת כלי מדין ein. Dieser Zusammenhang wird noch augenfälliger durch die Weglassung des Begriffs כלי, der rein nur aus dem Vorhergehenden zu suppliren ist.)—כלי מתכות stehen daher außer Zusammenstellung mit שק, und ist für dieselben weder das Merkmal בית קיבול, noch das: מטלטל מלא וריקן erforderlich. Daher sind selbst פשוטיהן טמאין und selbst wenn sie עשוין לנחת (Chulin 25, a. Chagiga 25, b.) Es besteht noch eine Differenz zwischen כלי מתכות und כלי עץ. Alle כלים sind nur מקבלי טומאה wenn נגמרה מלאכתן, wenn sie bereits den כלים-Charakter tragen, d. i. wenn sie fertig sind. Dieses Stadium der für קבלת טומאה erforderlichen Vollendung ist jedoch für כלי עץ und כלי מתכות verschieden. כלי עץ ist מקבל טומאה sobald es für seinen Zweck brauchbar ist, selbst wenn ihm noch Politur, Anstrich u. s. w. fehlt, und es daher noch גולם, roh, unfertig heißt; כלי מתכות jedoch nur wenn es ganz fertig ist und auch eine Politur mehr fehlt. Daher die Sätze: גולמי כלי עץ טמאין פשוטיהן טהורין גולמי כלי מתכות טהורין פשוטיהן טמאין נמצא טהור בכלי עץ טמא בכלי מתכות טמא

אוֹ־עוֹר אוֹ שָׂק כָּל־כְּלִי אֲשֶׁר־יֵעָשֶׂה

Kleid, oder von Leder, oder ein Sack, jegliches Geräthe, mit welchen man ein

---

מכל כלי עץ או בגד או עור או שק כל כלי וגו׳, unter כלי עץ sind hölzerne Geräthe, unter בגד jedes Gewebe aus vegetabilischen oder animalischen Fasern verstanden, כל שהוא טווי וארג, was gesponnen und gewebt ist. Ist es ein fertiges Gewand, so ist die Größe gleichgültig, ist es ein blos fertiger Gewandstoff, so werden leinene oder wollene Stoffe schon als בגד betrachtet, wenn sie שלש על שלש (אצבעות) drei Fingerbreite im Quadrat, andere Stoffe wenn sie שלשה על שלשה (טפחים) drei Faustbreiten im Quadrat groß sind (Sabbath 63, b. 26, b. 27, a.). כלי עור sind Geräthe aus Fell und Leder. שק ist ein aus Ziegenhaaren gewebtes Geräth. 4. B. M. 31, 20. ist es unter dem Ausdruck וכל מעשה עזים verstanden. Es umfaßt aber überhaupt alle aus Thierstoffen verfertigten Geräthe, aus Haaren, Knochen, Hörnern, Klauen u. s. w. der Thiere. Es ist dies jedoch auf Landthierstoffe, ähnlich den עזים, beschränkt. Aus Vogel-Knochen und Federn oder aus Fisch-Stoffen bereitete Geräthe sind nicht מקבל טומאה (Chulin 25, b Kelim XVII, 13.).

Unter diesen vier Kategorien: כלי עץ בגד עור שק, ist es die letzte שק, die außer dem Stoff auch die Form bezeichnet, und wird der Begriff dieser Form für alle übrigen Genannten maßgebend. Der Begriff der שק-Form spricht sich in den beiden Merkmalen aus: יש לו בית קיבול und: מיטלטל מלא וריקן, d. h. er hat eine Vertiefung zur Aufnahme von Objekten, und: er wird leer und voll von Stelle zu Stelle bewegt. Geräthe aber aus den hier genannten Stoffen, die nur פשוטים, flach sind, ohne Objekte aufnehmende Vertiefung, פשוטי כלי עץ, כלי עור, כלי עצם, (עור wenn sie so unbiegsam ist, daß man nichts darin einhüllen kann, תוספ׳ Sabbath 63, b.) oder die, wenn gefüllt so schwer sind, daß sie nicht mit ihrem Inhalt von der Stelle bewegt werden, כלי עץ העשוי לנחת, als solches wird in der Regel ein Kubikinhalt von drei Kubikellen angenommen, מחזיקין ארבעים סאה בלח, (auch כלי עץ הבאים במדה genannt), sind nicht מקבל טומאה, (Chulin 25, a. Sabbath 83, b. Chagiga 25, b. Kelim XV, 1.)

Diejenigen Geräthe, die ראוים ומיוחדים למדרס d. h. welche die Beschaffenheit und Bestimmung haben als Unterlage, Sitz, Sattel, Stand, dem Menschen beim Liegen, Sitzen, Reiten, Stehen, zu dienen, und deshalb für die טומאה משכב ומושב ומרכב der זב וזבה ונדה ויולדת (Siehe K. 15.) empfänglich sind, sind auch als פשוטים, ohne בית קבול zu haben, und, nach תוספ׳ Menachoth 31, a., auch in jeglicher Größe, obgleich nicht מיטלטלין מלא וריקן, für jede andere טומאת מגע empfänglich, חוץ מפשוטים קטנים (Sabbath 84, b. Bechoroth 38, a.). (Siehe תוספ׳ Menachoth 31, a. daß unter מיוחדים למדרס nur Stützen und Unterlagen begriffen sind, die das Ruhen des Körpers vermitteln, nicht aber z. B. Stelzen, Treppenleiter und dgl., die der Bewegung dienen.)

Es wird in Beziehung auf פשוטי כלי עץ noch unterschieden, ob sie nur משמשי אדם, nur dem Menschen allein dienen, wie z. B. סולם, eine Leiter, oder משמשי את האדם ואת משמשי אדם, oder gleichzeitig dem Menschen und den ihm dienenden Geräthen dienen, z. B. שולחן, ein Tisch, und wird der letzten Kategorie טומאה-Empfänglichkeit zugesprochen.

32. Und Alles, worauf Etwas von ihnen in ihrem Tode fällt, — sei es von allem hölzernem Geräthe, oder

32. וְכֹל אֲשֶׁר־יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם ׀ בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל־כְּלִי־עֵץ אוֹ בֶגֶד

Kanon: ספק טומאה ברשות היחיד שיש בו דעת לישאל טמא (siehe zu 4. B. M. 5. 13,) nur dann Folge zu geben, wenn der טומאה bringende Gegenstand על הארץ, auf dem Lande ruhend sich befindet, nicht aber wenn er צפה oder נזרק, auf dem Wasser schwimmend, oder geworfen, in der Luft schwebend vielleicht berührt worden. Daher die Sätze: כל הניטלין והנגררין ספקן טמא מפני שהן כמונחין והנזרקין ספקן טהור (Nasir das.). Ebenso Taharoth IV, 3. השרץ ספק טומאה צפה בין בכלים בין בקרקע טהור כפי החולדה והנבלה בפי הכלב ועברו בין הטהורין או שעברו ביניהן ספקן טהור „מפני שאין לטומאה מקום". (Siehe ר״ש das. u. Mischna 7.).

Diese charakteristische Bestimmung gilt für alle טומאת מגע und selbst für מגע של מת, aber nicht für עליונו ותחתונו של זב und מאהיל על המת (siehe ר״ש das. Rambam שאר אבות הטומאה 15, 3. scheint ספק צפה nur auf שרץ zu beschränken וצ״ע).

V. 32. וכל אשר יפל עליו מהם במותם. Das Gesetz wählt zur näheren Präcisirung der טומאת נבלת שרץ ein Problem, das zugleich für den Begriff des hinsichtlich der טומאה mit נבלה identischen אבר מן החי belehrend ist. Statt zu sagen: וכל אשר יגעו בו במותם heißt es וכל אשר יפל עליו מהם במותם, es fällt somit ein Theil vom שרץ ab, es ist dies: אבר מן החי. Indem dies mit מיתה parallel steht, ist damit diese partielle מיתה auf den Begriff מיתה beschränkt, es muß unreproducirbar sein wie ein gestorbener ganzer Organismus, כעין מיתה שאינו עושה חליפין, somit ein ganzes Organ, אבר, nicht aber בשר הפורש מן החי, von lebendem Thier abgefallenes Fleisch, das sich wieder reproducirt. Ja, nach רבי und ר׳ עקיבא ist der Begriff אבר noch enger zu fassen, es muß im Kleinen den ganzen Organismus vergegenwärtigen, somit ein Organ sein, das die Bestandtheile des ganzen Organismus enthält, nach ר׳ עקיבא mindestens Sehnen und Knochen, nach רבי: Fleisch, Sehnen und Knochen: מה שרץ בשר גדים ועצמות וגו׳ oder מה שרץ גדים ועצמות וגו׳ (Chulin 128, b.). Indem es ferner wörtlich heißt: was von ihnen in ihrem Sterben abfällt, so ist damit genauer der Fall bezeichnet, daß ein Glied beim Leben des Thieres bereits gebrochen, jedoch noch nicht völlig getrennt, mit dem lebendigen Körper zusammenhing, אבר המדולדל, und nun im Momente des Sterbens des ganzen Thieres, durch dies Sterben als bereits vor dem Tode abgetrennt betrachtet wird, מיתה עושה ניפול, das Gesammtsterben des Thieres wirkt zuerst auf die bereits fast vom Körper getrennten Theile und läßt dieselben vor dem Gesammttode des Thieres abgestorben sein. Bei בהמה טהורה jedoch wirkt die שחיטה auch auf das אבר המדולדל, und es wird wie das ganze Thier durch שחיטה vor טומאת אבר מן החי, מן התורה sogar vor dem איסור אבר מן החי geschützt: אין שחיטה עושה ניפול (Chulin 74, a.). (Dieser scheinbare Gegensatz dürfte doch nur als Consequenz des ersten Satzes zu begreifen sein. Wie dort die מיתה, wirkt hier die שחיטה auch auf das אבר המדולדל. Dort ist das אבר „getödtet", hier ist es „geschächtet." Die Ansicht שחיטה עושה ניפול betrachtet es gleichwohl als אבר מן החי, weil die Wirkung der שחיטה auf das אבר vor der Gesammt-שחיטה vollendet ist.)

allem Kriechthier unrein sind, wer sie in ihrem Tode berührt, soll bis zum Abend unrein sein.

הַשָּׁ֑רֶץ כָּל־הַנֹּגֵ֧עַ בָּהֶ֛ם בְּמֹתָ֖ם יִטְמָ֥א עַד־הָעָֽרֶב׃

Kethuboth 15, a. und so auch nach ר"ש Taharoth V, 1. ein dem Frosch ähnliches Thier. אנקה: nach Raschi Igel. כח ist unbekannt, הלטאה nach Raschi Eidechse. חמט wäre nach Raschi Chagiga 11, a. die Schnecke. Allein aus Chulin 128, b. ist ersichtlich, daß die hier unter שרץ begriffenen Thiere sämmtlich der Klasse der Wirbelthiere angehören müssen, ihr Charakteristikum ist: בשר גידים ועצמות, sie bestehen aus „Fleisch, Sehnen und Knochen." Die Schnecke gehört aber entschieden zu den wirbellosen Thieren, kann somit schwerlich hier unter חמט verstanden sein. — תנשמת kommt auch unter den Vögeln vor und bedeutet dort nach Raschi die Fledermaus, hier unter שרצים den Maulwurf. Beide Thiere gehören nach Oken Einer Ordnung an, und dürfte dies die gemeinsame Benennung erklären.

Die שמנה שרצים sind nur מטמא במגע nicht aber במשא und zwar wie alle anderen Thiere nur במותם, nicht aber lebend. Dagegen ist אבר מן החי vom שרץ ebenfalls מטמא, es ist partielle מיתה. (Chulin 128, b.). Sie unterscheiden sich darin von בהמה, daß auch ihr Blut wie ihr Fleisch טמא ist, אין דמם חלוק מבשרם, während דם נבלה nicht טמא ist. Diese Eigenthümlichkeit der שרצים ist nach Meïla 17, a. in dem Satz: וזה לכם הטמא ausgesprochen, wodurch dem שרץ in allen seinen Theilen der Begriff טמא zugesprochen wird (siehe zu V. 36.), — V. 31. כל הנוגע בהם וגו' יטמא knüpft die טומאה an Berührung eines שרץ in seiner Ganzheit, V. 32. וכל אשר יפל עליו מהם וגו' läßt טומאה auch bei einem Theil vom שרץ eintreten; Chagiga 11, a. wird dies dahin erläutert, daß טומאה durch eine solche Theilgröße bedingt ist, die das Ganze zu repräsentiren im Stande ist, מקצתו שהיא בכולו. Es ist dies für שרצים eine Linsengröße, כעדשה, als das Minimum der Anfangsgröße Eines der שרצים, nämlich des חמט. Für נבלה בהמה ist das Minimum ein כזית. Nidda 56, a. wird für מקצתו noch die Bedingung gelehrt, daß das שרץ noch לח, noch frisch sei, יבש oder שרוף ist jedoch nur מטמא wenn כולו und die Körperform unverletzt: שלדו קיים.

Durch die wiederholte Beifügung על הארץ zu שרץ wird Chulin 126, b. f. der Begriff der hier genannten שרצים auf Landthiere beschränkt, also z. B. nicht עכבר הים u. s. w. An der Zusammenfügung בשרץ השורץ על הארץ (— nachdem V. 43. wo von איסור אכילה die Rede ist, es auch absolut: בכל השרץ השורץ heißt —) wird (das. und Nasir 64, a.) die Halacha gelehrt, daß für טומאת מגע beide Begriffe: השורץ und על הארץ maßgebend seien. Es heißt dort: כתיב בכל השרץ השורץ (— es ist dies V. 43. und so heißt es auch hier V. 29. hinsichtlich טומאת מגע: בשרץ השורץ—) בכל מקום שהוא שורץ, somit wäre die טומאה unabhängig von der Oertlichkeit, wo sich das שרץ befindet, וכתיב על הארץ, wodurch die טומאה durch das Vorhandensein des שרץ auf dem Erdboden bedingt wird, הא כיצד ודאי מגעו טמא ספק מגעו טהור, d. h.: wenn über die Berührung des טומאה bringenden Gegenstandes kein Zweifel ist, so ist es gleichgültig, wo sich derselbe befindet. Ist aber die stattgehabte Berührung ungewiß, so ist dem Zweifel, nach dem

spaltet und nicht wiederkaut; sie sind euch unrein, was sie berührt, soll unrein sein.

27. Und auch Alles, was auf seinen Pfoten geht unter allem auf Vieren gehenden Thier, unrein sind sie euch, wer ihren Leichnam berührt, soll bis zum Abend unrein sein,

28. und wer ihren Leichnam trägt, soll seine Kleider waschen und bleibt unrein bis zum Abend; unrein sind sie euch.

29. Und dies ist euch das Unreine unter dem Kriechthier, das auf der Erde kriecht: das Wiesel, die Maus und die Kröte nach ihrer Art,

30. der Igel, der Koach die, Eidechse, der Chomet und der Maulwurf.

31. Diese sind es, die euch unter

מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֶׁסַע ׀ אֵינֶנָּה
שֹׁסַעַת וְגֵרָה אֵינֶנָּה מַעֲלָה טְמֵאִים
הֵם לָכֶם כָּל־הַנֹּגֵעַ בָּהֶם יִטְמָא׃
27. וְכֹל ׀ הוֹלֵךְ עַל־כַּפָּיו בְּכָל־
הַחַיָּה הַהֹלֶכֶת עַל־אַרְבַּע טְמֵאִים
הֵם לָכֶם כָּל־הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא
עַד־הָעָרֶב׃
28. וְהַנֹּשֵׂא אֶת־נִבְלָתָם יְכַבֵּס
בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב טְמֵאִים
הֵמָּה לָכֶם׃ ס
29. וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ
עַל־הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב
לְמִינֵהוּ׃
30. וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה
וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת׃
31. אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל־

ולאלה תטמאו V. 24., auf welchen dieser V. sich ja bezieht. In vier Gruppen wird von V. 26—40 טומאת נבלה gelehrt, und zwar die der zum Genuß verbotenen Thiere in drei offenbar in ihrer Entfernung vom Menschen absteigenden Gruppen. V. 26. die Hufthiere, aber nicht gespaltener Hufe und nicht wiederkauend. Sie stehen unter den unreinen Thieren durch den Huf dem Menschen am Nächsten. Sodann V. 27. die unbehuften Pfotenthiere, und endlich V. 29. acht der noch enferneteren kleinen Kriechthiere. V. 39. folgt dann die vierte Gruppe, נבלת בהמה טהורה. — טמאים הם לכם. Aus dem Vergleich mit V. 31. אלה הטמאים לכם וגו' ergiebt sich, daß dieser Satz hier, sowie der gleiche V. 27. u. 28 nur von טומאת מגע und nicht von איסור אכילה zu verstehen sei, und dürfte die Absicht dieser Wiederholungen zu ermitteln sein.

V. 28. Sämmtliche נבלות בהמה טמאה sind מטמא במגע ובמשא. Alle Thiere sind übrigens nur im Tode מטמא. Kein Thier ist lebend eine Quelle der טומאה oder empfänglich dafür. Nur der Mensch ist beides auch im Leben.

V. 29—31. שרץ השרץ על הארץ sind die niedern Kriechthiere. Obgleich sie alle אסור באכילה sind, sind טמאי מגע nur die hier genannten acht Arten. Die Uebersetzung derselben ist nicht ganz sicher. חלד: Wiesel, עכבר: Maus, ist bekannt. צב ist nach Raschi

26. In Beziehung auf jedes Thier, das Klauen hat, aber sie nicht durch=

26. לְכָל־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִוא

טבילה erlangen könnten. Dieser Irrthum könnte dadurch veranlaßt sein, daß בגדיו, wie bemerkt, in weiterem Sinne hinsichtlich der Ueberleitung der טומאה, כלים und אוכלים umfaßt. Die Wiederherstellung ist jedoch auf כלים beschränkt, und wird daher durch einen Begriff ausgedrückt, der vorzugsweise nur auf כלים hinweist.

וטמא עד הערב, die טבילה aller טמאים (außer נדה ויולדת Peßachim 90, b.) hat am Tage zu geschehen (d. h. diejenigen, die nur Einen Tag טמא sind, können sich sofort, und diejenigen, die sieben Tage טמא sind, schon am siebenten Tage, jedoch nicht vor Sonnenaufgang, טובל sein. Megilla 20, a.). Es tritt nach vollzogener טבילה sofort ein Anfang wiederkehrender טהרה ein, allein die volle Wiederkehr der טהרה ist an den Eintritt des mit Nacht beginnenden neuen Tages geknüpft. Bis dahin heißt der טמא: טבול יום, hat den Charakter eines שני לטומאה, darf מעשר שני genießen, תרומה und קדשים sind ihm noch אסור. Mit eingetretener Nacht, הערב שמש, sind ihm auch diese erlaubt. Die vier טמאים: זב וזבה מצורע ויולדת, deren vollendete טהרה an die Darbringung bestimmter Opfer geknüpft ist, und die daher מחוסרי כפרה genannt werden, dürfen nach הערב שמש wohl תרומה genießen, sind aber vom Genuß der קדשים bis nach Darbringung dieser Opfer ausgeschlossen. Diese Bestimmungen sind Jebamoth 74 b. ausgesprochen: טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה הביא כפרה אוכל בקדשים, und wird daselbst diese stufenweise Wiederkehr der טהרה in den Sätzen nachgewiesen: ולא יאכל בקדשים כי אם רחץ בשרו במים (3. B. M. 22, 6.), wo der Genuß von Heiligthümern an טבילה geknüpft ist, ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים (das. 7.), wo er erst mit הערב שמש gestattet wird, und endlich: וכפר עליה הכהן וטהרה (das. 12, 8.), wo die טהרה durch Darbringung der Opfer bedingt ist. Der erste Satz spricht von מעשר, der zweite von תרומה, der dritte von קדשים. Die יולדת, von welcher der letzte Satz spricht, heißt daher während der ganzen Zeit, von der טבילה bis zur Opferdarbringung: טבולת יום ארוך.

Im ח"כ z. St. wird unter der in diesen Versen besprochenen טומאת נבלה die טומאת אבר מן החי verstanden, die in der That der טומאת נבלה ganz analog ist, und sich nur darin von dieser unterscheidet, daß אבר מן החי nur in seiner Totalität als אבר, nicht aber z. B. ein von einem solchen abgetrenntes Stück Muskelfleisch, בשר הפורש מן אבר מן החי, wohl aber בשר הפורש מן הנבלה טמא ist. Demgemäß spräche das נבלה unserer Stelle nicht von einem gestorbenen ganzen Thierorganismus, sondern von einem abgestorbenen organischen Theil desselben. Chulin 128, b. wird aber טומאת אבר מן החי nicht in dieser Stelle, sondern in V. 39. וכי ימות מן הבהמה nachgewiesen, in welchem Ausdruck auch ein partielles, dem Thiere Abgestorben sein liegt. Unsere Stelle verbleibt daher dem Gesetze über טומאת נבלה, die freilich bereits oben V. 8. im Allgemeinen ausgesprochen ist, hier jedoch ausführlicher in ihren verschiedenen Modalitäten und Objekten erläutert wird.

V. 26. לכל הבהמה. Das ל in לכל steht in derselben Bedeutung, wie das ל in

בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃ nam trägt, soll seine Kleider waschen und bleibt unrein bis zum Abend.

42, b. 43, a. siehe תוספ' das. ד"ה למימרא). — משא ist nach Raschi Chulin 20, b. ד"ה מלק, ר"ש Sabim V, 3. und Kelim I, 2. nicht ein passives Tragen, d. h. bloßes Belastet-sein, sondern ein aktives Tragen, eine Ortsbewegung bewirkendes Tragen, und ist darunter auch היסט, eine jede andere Bewegung des Gegenstandes ohne Tragen desselben begriffen. (Nach רמב"ם zu Kelim I, 2. ist unter משא auch das blos passive Tragen ohne Bewegung des Gegenstandes verstanden. הל' טומאת מת I, 6. ist seine Meinung nicht deutlich hierüber.) Ein blos passives Tragen ist nach ר"ש der Begriff von אבן מסמא, der bei טומאת זב (K. 15, 4.) zur Sprache kommt. משא und היסט fordern übrigens keine unmittelbare Berührung, auch in fernster Vermittlung macht die Bewegung einer נבלה den bewegenden Menschen טמא. Während ferner durch Berührung auch כלים und אוכלים tome werden, hat Bewegung, משא und היסט, nur Folge, wenn sie durch Menschen geschieht. Wie endlich unsere beiden Verse lehren, sind die Folgen bei משא weiter reichend, als bei מגע. Von מגע heißt es: כל הנגע בנבלתם יטמא, daß nur das unmittelbar Berührende: אדם, כלים oder אוכלים, tome wird. Bei משא jedoch erstreckt sich die טומאה gleichzeitig auf alle die כלים oder אוכלים, mit welchen der Mensch im Momente der משא in Berührung ist, und zwar werden diese betrachtet, als ob sie selbst unmittelbar die נבלה berührt hätten, und werden ראשון לטומאה wie der Mensch. Diese unmittelbare Ueberleitung der טומאה auch auf die mit dem Menschen im Momente des Tragens der נבלה in Berührung stehenden Objekte heißt: טומאה בחבורין, die durch Verbindung übergehende טומאה. Sie ist im Texte beispielsweise durch וכבס בגדיו ausgedrückt. בגדיו stellt in solchem Zusammenhange den Begriff „בגד" in weiterem Sinne dar. Es sind dies auch alle die Objekte, die zur Darstellung des Menschen in seiner schaffenden (und genießenden?) Thätigkeit gehören, mit denen daher im Momente der Berührung die Menschenpersönlichkeit „umkleidet" erscheinen kann. Es sind dies כלים (und אוכלים?). Es sind dies die Ergänzung des בגד, des Menschengewandes im engern Sinne. Ausgeschlossen sind nur אדם und כלי חרם. Was von dem Menschen berührt wird, nachdem er sich von der נבלה getrennt hat, wird nur שני לטומאה und können dies nur אוכלים sein, da אדם וכלים nur von einem אב הטומאה tome werden. (ת"כ z. St.) צ"ע אי הנושא נבלה מטמא אוכלין בחיבורין להיות תחלה מדאוריתא דהא אפי' כלי חרס ממעט ליה בת"כ מפני שאינו דומה לבגד שיש לו טהרה במקוה אע"פ שהוא דומה לו בהיותו כלי כ"ש אוכלין ומשקין שאינו דומה לבגד כלל והא דקאמר פ"ה דזבים מ"א כל המטמא בגדים בשעת מגעו מטמא אוכלין ומשקין להיות תחלה אפשר דרק מדרבנן קאמר תדע דהא מיירי שם ג"כ מידים שהוא ודאי רק דרבנן וצ"ע דממפרשי המשנה והבר"תא בת"כ פרשת זבים משמע דס"ל שהוא דאורי'.

יכבס בגדיו, die Wiederherstellung der טהרה, die nur durch טבילה, durch völliges Untertauchen in מעין oder מי מקוה (siehe zu V. 32. und 36) stattfindet, ist hier und auch sonst häufig für כלים durch כביסה ausgedrückt, einen Ausdruck, der sonst das gewöhnliche Waschen von Geräthen bedeutet. Wir vermuthen, daß dieser Ausdruck in der Absicht gewählt ist, um dem Irrthum vorzubeugen, als ob auch אוכלין eine Wiederherstellung durch

בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד־הָעָרֶב׃
25. וְכָל־הַנֹּשֵׂא מִנִּבְלָתָם יְכַבֵּס

ihren Leichnam berührt, soll unrein bleiben bis zum Abend,
25. und jeder, der von ihrem Leich-

---

von dem Speiseverbot von Thieren, deren Genuß unsern Leib konkret מטמא sein würde. Es waren in dieser Beziehung die Säugethiere, Fische und Vögel besprochen und an diese Letzteren die Kriechenden unter dem Geflügel, d. i. die geflügelten Insekten angeschlossen. Darauf folgen die ungeflügelten Kriechthiere, deren gesetzliche Bestimmung erst V. 41. 42. gegeben ist. V. 41. וכל שרץ השרץ על הארץ schließt sich dem Sinne nach unmittelbar dem V. 20. וכל שרץ העוף וגו׳ an. Es unterbricht sich jedoch das Gesetz, um zuerst hinsichtlich der bis jetzt genannten Thiere deren Verhalten zu der טמאת קדושות, zu der nur symbolischen, den Beziehungen zu מקדש und קדשים entgegenstehenden טומאה zu bestimmen. In dieser Beziehung wird hier nun gesagt, daß, obgleich alle die bisher Genannten durch אכילה wirklich טמא machen, doch nur לאלה תטמאו, doch nur die Folgenden es sind, „in Beziehung auf welche man sich für טמא halten" solle, eine Bestimmung, die sofort näher erklärt wird: כל הנגע בנבלתם יטמא עד הערב, daß nämlich jeder, der ihren gestorbenen Leib berührt, die טומאה-Gesetze zu beachten hat, bis der Tag vorüber ist. Worin diese טומאה-Gesetze bestehen, daß nämlich ein jeder Solcher sich von allen קדשים fern zu halten hat, wird K. 22. erläutert. Diese symbolische טומאה wird, nach der treffenden Bemerkung des הרכסים לבקעה, in der Regel durch טמא ל- ausgedrückt: ולאלה תטמאו, so auch: לה יטמא, לאביו ולאמו לא יטמא (K. 21, 3. 11.), כל טמא לנפש (4. B. M. 5, 2.), während die konkrete טומאה durch מאכלות אסורות und עריות immer טמא ב- construirt wird. So: אל תטמאו את נפשתיכם בכל שרץ (V. 43.) ולא תטמאו בהם (V. 44.) לטמאה בה, הטמאו בכל אלה (K. 18, 20. 24.) u. a. m. In den letzteren Fällen ist das mit ב- construirte Objekt die konkrete Ursache der טומאה, die טומאה ist dessen konkrete Wirkung, man wird durch dasselbe טמא. In dem ersten Falle ist es das ל- des Objekts, die Beziehung, das Verhältniß, in welches man zu ihm getreten, durch welches man לו geworden, ihm nahe, zu ihm gehörig erscheint, das die טומאה erzeugt; die Ursache ist nur ein Begriff, eine Relation, eine durch einen äußern Vorgang geweckte Gedankenbeziehung, und so ist auch die Wirkung nur dem Bereiche des Gedachten angehörig, sie kann aufgehoben werden, sobald durch bestimmte andere Vorgänge diese Beziehung negirt, sobald man „räumlich und zeitlich" außer Beziehung zu dem betreffenden Objekt getreten. Diese die Beziehung zu der טומאה-Veranlassung aufhebenden räumlichen und zeitlichen Vorgänge sind טבילה und הערב שמש. Siehe unten. ולאלה תטמאו heißt daher: in Beziehung zu diesen gerathen, sollt ihr euch für טמא achten.

V. 24. 25. כל הנגע בנבלתם וגו׳, וכל הנשא מנבלתם וגו׳: es wird hier מגע und משא in ihren Folgen unterschieden. מגע ist unmittelbare Berührung, aber nur Berührung. Der Menschenkörper kommt dem gestorbenen Körper eines dieser Thiere nahe, berührt ihn, ohne mechanische Kraftwirkung. Unter den Begriff dieser Berührung fällt nur eine Berührung mit den äußern Körperflächen. Berührung mit innern Körpertheilen und Körper-Höhlen, Falten, מגע בית הסתרים, heißt in dieser Beziehung nicht נגיעה (Nidda

das auf Vieren geht, ist euch Abscheu.

21. Nur dieses dürft ihr von allem auf Vieren gehenden geflügelten Kriechthier essen, das Springfüße oberhalb seiner Füße hat, mit ihnen auf der Erde zu springen,

22. diese von ihnen dürft ihr essen: den Arbeh nach seiner Art, den Solam nach seiner Art, den Chargol nach seiner Art, und den Chagab nach seiner Art,

23. jedes geflügelte Kriechthier, das vier Füße hat, ist euch Abscheu.

24. Und in Beziehung auf diese sollt ihr euch als unrein halten, wer

עַל־אַרְבַּע שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם׃
21. אַךְ אֶת־זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל
שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהֹלֵךְ עַל־אַרְבַּע
אֲשֶׁר־לֹא כְרָעַיִם מִמַּעַל לְרַגְלָיו
לְנַתֵּר בָּהֵן עַל־הָאָרֶץ׃
22. אֶת־אֵלֶּה מֵהֶם תֹּאכֵלוּ אֶת־
הָאַרְבֶּה לְמִינוֹ וְאֶת־הַסָּלְעָם
לְמִינֵהוּ וְאֶת־הַחַרְגֹּל לְמִינֵהוּ וְאֶת־
הֶחָגָב לְמִינֵהוּ׃
23. וְכֹל שֶׁרֶץ הָעוֹף אֲשֶׁר־לוֹ
אַרְבַּע רַגְלָיִם שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם׃
24. וּלְאֵלֶּה תִּטַּמָּאוּ כָּל־הַנֹּגֵעַ

Füße. Wir vermuthen daher, daß hier mit der Vierzahl der Füße nur gesagt sein möge, daß sie mehr als zwei Füße haben und diese Mehrzahl der Füße ist eben der charakteristische Unterschied zwischen עוף und שרץ העוף. So scheint es auch רמב"ן z. St. verstanden zu haben. Siehe jedoch V. 23.

V. 21. 22. V. 21. fordert als charakteristisches Merkmal der erlaubten שרץ העוף nur Springfüße, in V. 22 werden jedoch besondere Arten mit dem Beisatz: למינו, למינהו aufgeführt, und dadurch einerseits die Bestimmung des V. 21. beschränkt, anderseits diese Beschränkung durch למינו u. s. w. wieder erweitert. Es wird daher Chulin 65, 66. dieses Satzgefüge als כלל ופרט וכלל, und die angeführten Arten exemplificatorisch gefaßt und durch dieselben zu den כרעים des V. 21. (in der Mischna קרצולין genannt) noch die diesen Arten gemeinsamen Merkmale gefügt, so daß für die erlaubten שרץ העוף die Merkmale entscheidend sind: ארבע רגלים ארבע כנפים קרצולים וכנפיו חופין את רובו, dazu kommt jedoch noch als fünfte Bedingung ושמו חגב, daß es zur Gattung חגב gehört. Die wesentlichen Merkmale ergeben sich nämlich bereits durch Vergleichung der genannten übrigen Arten und kann durch חגב nur noch der Gattungshabitus חגב gegeben sein. — Das לו V. 21. ist übrigens לא geschrieben, um zu sagen, daß die Springheuschrecken selbst in einem Zustande zum Genuß erlaubt sind, in welchem die Springfüße noch nicht ausgebildet sind, אין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן (Chulin 65, a.).

V. 23. וכל שרץ וגו'. Wir haben bereits zu V. 20. die Schwierigkeit bemerkt, daß, so weit uns bekannt, kein geflügeltes Insekt weniger als sechs Füße hat. Die Schwierigkeit wächst, indem רבי in ת"כ z. St. erläutert: אם יש לו חמש הרי זה טהור. Eine sachgemäße Aufklärung wäre sehr erwünscht.

V. 24. ולאלה הטמאו. Die bisherigen Gesetze sprachen von טומאת גויות, d. h.

13. Und diese sollt ihr als Abscheu halten von dem Geflügel, sie sollen nicht gegessen werden, Abscheu sind sie: den Nescher, den Peres und die Osnijah;

13. וְאֶת־אֵלֶּה תְּשַׁקְּצוּ מִן־הָעוֹף לֹא יֵאָכְלוּ שֶׁקֶץ הֵם אֶת־הַנֶּשֶׁר וְאֶת־הַפֶּרֶס וְאֵת הָעָזְנִיָּה :

14. die Daah und die Ajah nach ihrer Art;

14. וְאֶת־הַדָּאָה וְאֶת־הָאַיָּה לְמִינָהּ :

15. jeden Oreb nach seiner Art;

15. אֵת כָּל־עֹרֵב לְמִינוֹ :

16. die Bath Hajaanah, den Thachmas, den Schachaf und den Nez nach seiner Art;

16. וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֶת־הַתַּחְמָס וְאֶת־הַשָּׁחַף וְאֶת־הַנֵּץ לְמִינֵהוּ :

17. den Kos, den Schalach und den Janschuf;

17. וְאֶת־הַכּוֹס וְאֶת־הַשָּׁלָךְ וְאֶת־הַיַּנְשׁוּף :

18. die Thinschemeth, den Kaath und den Racham;

18. וְאֶת־הַתִּנְשֶׁמֶת וְאֶת־הַקָּאָת וְאֶת־הָרָחָם :

19. die Chaßida, die Anafah nach ihrer Art, die Duchifath und den Atalef.

19. וְאֵת הַחֲסִידָה הָאֲנָפָה לְמִינָהּ וְאֶת־הַדּוּכִיפַת וְאֶת־הָעֲטַלֵּף :

20. Jedes geflügelte Kriechthier,

20. כֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהֹלֵךְ

V. 13—19. Wir haben die Namen der hier verbotenen Vögel unübersetzt gelassen, weil nach der Chulin 61, a. ff. gegebenen Halacha alle andern, hier nicht genannten Vogelarten erlaubt sind, eine jede Unrichtigkeit in der Uebersetzung auch nur Eines dieser Vögel somit einem Verstoß gegen das Gesetz Vorschub leisten würde. Nun beruht aber die Uebersetzung der allermeisten dieser Vögel nur auf Vermuthung, ja, Thoßefoth das. 63, a. ד"ה נץ und 62, b. ד"ה מאי ספיקיהו sieht sich sogar veranlaßt, in Zweifel zu ziehen, ob die Uebersetzung von Adler für נשר, und Rabe für עורב zutreffend sei. An dem anatomischen und physiologischen Vergleich der erlaubten יונה und dem verbotenen נשר werden übrigens in Chulin das. drei positive und ein negatives Merkmal der טהרה dargestellt: אינו דורס und אצבע יתרה זפק קורקבנו נקלף, deren ganzes oder in gewissen Fällen selbst nur theilweises Vorhandensein die Genußerlaubniß eines Vogels anzeigen würde. Allein für uns sind selbst von diesen Merkmalen nur zwei zweifellos klar: זפק, das Vorhandensein eines Kropfes, und קרקבנו נקלף: die leichte Ablösbarkeit der innern Magenhaut. Ueber die Bedeutung des Merkmals an den Zehen, אצבע יתרה, und der Art des Nahrungfanges, אינו דורס, gehen schon die Ansichten der Commentatoren auseinander. Und schon aus den Zeiten der Amoraim ist uns der Kanon geworden: עוף טהור נאכל במסורת, ein reiner Vogel wird nur auf Grund zuverlässiger Ueberlieferung gegessen (Chulin 63, b.).

V. 20. כל שרץ העוף ההלך על ארבע. Geflügelte Insekten haben mindestens sechs

11. Und Abscheu sollen sie euch sein, von ihrem Fleisch sollt ihr nicht essen, und ihren ihrem Element entnommenen Leib als Abscheu halten.

12. Alles, was nicht Flosse und Schuppe hat im Wasser, das ist euch Abscheu.

11. וְשֶׁקֶץ יִהְיוּ לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וְאֶת־נִבְלָתָם תְּשַׁקֵּצוּ׃
12. כֹּל אֲשֶׁר אֵין־לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמַּיִם שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם׃

Genußgegenstand hinsichtlich des verbotenen Genusses desselben שקץ genannt wird, so muß dieser Genuß im schärfsten, conträren Gegensatz zu der Sittlichkeit stehen, die den Grund-Charakter unseres Wesens bilden soll. Während טמא nur unfähig für קדושה macht, führt שקץ zu deren conträrem Gegentheil. Wir haben es daher: „Abscheu" übersetzt.

ושקץ יהיו לכם ,שקץ הם לכם, sie sind ihrer Natur nach euch gegenüber שקץ, und darum sollt ihr sie als שקץ behandeln. Das Genußverbot derselben beruht auf dem concreten Gegensatz ihres Wesens zu dem eurigen. — Peßachim 23, a. knüpft sich an den Satz ושקץ יהיו לכם noch die Bestimmung, daß sie auch in der Besitz-Beziehung als שקץ von uns zu behandeln seien, daß wir sie, wie überhaupt nichts מדאורי' zur Speise Verbotenes, nicht absichtlich in unsern Besitz zum Geschäftszweck bringen dürfen. Nur die במזדמן, die zufällig in unsern Besitz kommen, dürfen wir wieder verkaufen. Es ist dieses jedoch nur bei Gegenständen verboten, die zunächst zum Essen bestimmt sind, nicht aber z. B. bei Thieren, wie Pferde, Esel u. s. w., die zunächst zur Arbeit gebraucht werden. Unter allen מדאורי' zu essen verbotenen Gegenständen ist nur חלב zu סחורה erlaubt (Siehe K. 7, 24.). — מבשרם לא תאכלו, auch hier ist das Verbot nur auf das Genießbare beschränkt, mit Ausschluß der Knochen u. s. w. - - ואת נבלתם תשקצו. Da es für Wasserthiere keine שחיטה giebt, und ihr todter Leib nicht durch Berührung מטמא ist, so kann hier נבלה nicht in dem Sinne des V. 8. von בהמה טמאה ausgesprochenen Satzes zu nehmen sein. Vielmehr wird nach ת"כ z. St. hier jedes „seinem Lebenselement entnommene" schuppenlose Wasserthier zum Genuß verboten, להביא מן היבחושין שסיננן. Nach V. 9, 10. sind nämlich nur die in quellenden, oder doch in fließenden Gewässern lebenden schuppenlosen Thiere verboten. Allein die in stehendem, in abgeschlossenen Behältern und Gefäßen befindlichem Wasser entstehenden Thiere sind nicht unter dies Verbot begriffen. Hier wird jedoch diese Erlaubniß durch die Bedingung beschränkt, daß sie sich noch in ihrem Lebenselement, in der Flüssigkeit ihrer Entstehung befinden. Sobald sie aber dieses verlassen, man z. B. die Flüssigkeit durch ein Sieb laufen läßt, סיננן, so תשקצו: hat man sie als שקץ zu behandeln; sie fallen dann nach Chulin 67, a. unter den Begriff כל השרץ השורץ על הארץ. Uebereinstimmend mit dieser Auffassung des נבלתם wird Sabbath 107, b. das Herausnehmen eines Fisches aus dem Wasser als Tödten desselben begriffen, und nach der Lehre des ב"ש Chulin 75, a. sogar ein aus dem Wasser genommener Fisch sofort als todt behandelt.

V. 12. Es kommt nur darauf an, daß sie im Wasser Schuppen haben, selbst wenn sie dieselben mit dem Herausnehmen aus dem Wasser verlieren.

Wassers und von allem Thierwesen, das im Wasser lebt, Abscheu sind sie euch,	שֶׁרֶץ הַמַּיִם וּמִכֹּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמָּיִם שֶׁקֶץ הֵם לָכֶם׃

---

der כלל in seiner weitesten Ausdehnung gegeben, und dieser Umfang durch das vorangesetzte, das Satzbild כלל ופרט וכלל bildende כלל beschränkt, dadurch Alles ausgeschlossen, was dem פרט in keinem wesentlichen Merkmal ähnlich ist, jedoch ausgedehnt auf Alles, was wenigstens Ein wesentliches Merkmal mit dem פרט gemein hat. In unserer Stelle wären nach dieser Auffassung selbst בורות שיחין ומערות mit inbegriffen, die, wenn gleich nicht נובעים, doch גדלים על גבי קרקע sind, und es wären nur כלים ausgeschlossen. Allein selbst diese Auffassung findet in dem vorangeschickten erläuternden Satze את זה תאכלו die Absicht einer Verbotbeschränkung und kommt zu demselben Resultate, daß die Forderung von Flossen und Schuppen nur auf Thiere sich beschränkt, die sich in aus der Erde quellenden Gewässern erzeugen, somit nur auf ימים ונחלים und auf quellende חריצין ונעיצין. Nach der Lehre des תנא דבי ר׳ ישמעאל ist aber ein Satzbild wie das vorliegende, wo במים במים, nicht mehr als כלל ופרט, sondern als שני כללים סמוכין זה לזה, רבוי ומיעוט, als eine in geringerem Maße zu beschränkende Erweiterung zu begreifen, und fände nach dieser Auffassung das Gesetz auf alles fließende, wenn gleich nicht quellende Gewässer, also auch auf חריצין ונעיצין שאינם נובעין Anwendung, und wären nur כלים, sowie בורות שיחין ומערות שהן עצורים ככלים, d. h. Thiere aus dem Verbote ausgeschlossen, die in gesperrten Flüssigkeiten, in Gefäßen oder in Gefäßen ähnlich abgesperrten Gruben u. s. w. entstehen. (Chulin 67, a., תוספ׳ das. und ר״ד 84, 2.). Ueber die Differenz der beiden Auffassungen כללא oder בתרא דוקא und das Verhältniß dieser letzteren zu רבוי מיעוט ורבוי siehe תוספ׳ קמא das. 65, b. ד״ה וכי תימא).

שקץ הם לכם. Vgl. oben V. 8. zu טמאים הם לכם. Nur ist ציר דגים, nicht durch Kochen extrahirter Saft von דגים טמאים nur דרבנן אסור: שאני ציר דזיעה בעלמא הוא (Chulin 99, b. תוספ׳ das.).

5. B. M. 14, 10. werden auch die verbotenen Wasserthiere dem generellen Begriff טמא untergeordnet. Hier jedoch werden sie specieller als שקץ bezeichnet. Während קוץ auch vom körperlichen Ekel vorkommt, wie ונפשנו קצה בלחם הקלוקל 4. B. M. 21, 5. bezeichnet שקץ ausnahmlos in allen sonstigen Stellen nur den sittlichen Ekel. Ganz so wie hier der Genuß dieser Thiere mit den Worten ואת נבלתם תשקצו verboten wird, heißt es 5. B. M. 7, 26 von allem Götzenthümlichen: שקץ תשקצנו, um das äußerste Maß der Entfernung und den äußersten Grad des Gegensatzes zu bezeichnen, in welchem alles Götzenthümliche von uns, unserm geistig-sittlichen Wesen gegenüber, gehalten werden solle. So, daß שקוץ und שקוצים in den Büchern der Propheten ohne Weiteres Götzen und Götzenthümliches bezeichnet, und man in der That sagen kann: שקץ komme nur von diesen verbotenen Thieren und vom Götzenthume vor. Nur Einmal heißt es: (Ps. 22, 25.) כי לא בזה ולא שקץ ענות עני, und heißt dies dort wohl auch: er verachtete nicht und hielt die Erhörung des Armen nicht, (wie das von den Feinden des Armen behauptet worden), im Gegensatz zu der Gerechtigkeit und Heiligkeit seines Wesens. Wenn daher

בַּמַּיִם בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים אֹתָם תֹּאכֵלוּ׃

dürft in Meeren und in Strömen ihr essen.

10. וְכֹל אֲשֶׁר אֵין־לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים מִכֹּל

10. Alles aber, was Flossen und Schuppen nicht hat in Meeren und in Strömen, von allem Kleinthier des

---

unter קשקשת auch unablösbare Schilder u. s. w. verstanden, so stünden diesem Kanon wohl die zahlreichen Klassen beschuppter Amphibien entgegen.

את זה וגו׳ במים כל וגו׳ במים בימים ובנחלים וגו׳. Nachdem zuerst das Element, von dessen Bewohnern hier die Rede ist, in seiner allgemeinsten Bedeutung מים genannt ist, wird das Genußverbot nur für besondere Arten dieses Elementes ימים ונחלים ausgesprochen. Nach dem hermeneutischen Kanon: כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט daß ein einem Collektivbegriff folgender Theilbegriff aus der Gesammtheit jenes Collektivbegriffs nur diesen Theil heraushebt, um die dabei ausgesprochene Bestimmung ausschließlich auf ihn zu beschränken, würde auch das hier gegebene Verbot aller flossen- und schuppenlosen Wasserthiere sich nur auf ימים ונחלים, auf Meere und Flüsse beschränken. Allein es ist hier der Collektivbegriff מים zweimal vor Nennung des Theilbegriffs wiederholt, es hat damit der Text seine über den Theilbegriff hinausgehende erweiternde Absicht kund gegeben, und es erlangt das Satzgefüge die Kraft eines כלל ופרט וכלל, durch welches der zweite כלל den Theilbegriff פרט zu exemplificatorischer Bedeutung, zu einem beschränkteren כלל, erhebt: כל מקום שאתה מוצא שני כללים הסמוכין לזה הטל פרט ביניהם ודונם בכלל ופרט וכלל. Es ist somit das Verbot auf alles כעין הפרט, d. h. auf Alles ausgedehnt, was die Merkmale des durch ימים ונחלים gegebenen Begriffes trägt. In welcher Umgränzung ein so durch כלל ופרט וכלל gegebener exemplificatorischer Begriff zu fassen ist, darüber geht die Auffassung auseinander, je nachdem man כללא קמא דוקא oder כללא בתרא דוקא begreift, d. h. je nachdem man das Satzbild כלל ופרט וכלל auffaßt. Die Ansicht כללא קמא דוקא sieht darin einen nur durch das beigefügte zweite כלל erweiterten כלל ופרט-Satz, die Ansicht כללא בתרא דוקא begreift ihn als einen durch das vorangeschickte erste כלל beschränkten פרט וכלל-Satz. Im ersten Falle, כלל ופרט, war durch אין בכלל אלא מה שבפרט die Bestimmung lediglich auf das im פרט Genannte beschränkt, und ist durch das beigefügte zweite כלל dieser פרט zum exemplificatorischen Begriff erweitert, somit die Bestimmung auf alle Objekte ausgedehnt, die in allen wesentlichen Merkmalen mit diesem פרט übereinstimmen. In unserer Stelle böte der פרט: ימים ונחלים die wesentlichen Merkmale: גדלים על גבי קרקע und מים נובעים, am Boden erzeugtes, und zwar quellend erzeugtes Gewässer; darunter wären somit auch חריצין ונעיצין, künstlich gegrabene Kanäle und Teiche begriffen, die beide wesentlichen Merkmale theilen. Ausgeschlossen wären jedoch בורות שיחין ומערות, Cisternen, Gruben und Höhlen, die zwar גדלים על גבי קרקע, jedoch nicht נובעים sind, geschweige denn, daß sich die Bestimmung nicht auf כלים, nicht auf Thiere erstreckt, die in Wasser entstehen, welches sich Gefäßen befindet. Im zweiten Falle, פרט וכלל, war durch נעשה הכלל מוסיף על הפרט

9. אֶת־זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם כֹּל אֲשֶׁר־לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת

9. Dies dürft ihr essen von Allem, was im Wasser lebt: Alles, was Flossen und Schuppen hat im Wasser, die

---

Zunächst ist durch den Satz: מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו gesagt, daß das בשר, das Fleisch der unreinen Thiere, immer נבלה ist, indem für sie שחיטה kraftlos ist. בהמה טהורה ist nur נבלה, wenn sie nicht durch vorschriftmäßige שחיטה gestorben. — מבשרם וגו׳, das Verbot erstreckt sich nur auf das Genießbare, nicht aber auf das Ungenießbare, wie עצמות גידין וטלפים, Knochen, Sehnen und Klauen (ת״כ).

טמאים הם לכם. Indem die verschiedenen בהמות טמאות hier nochmals unter den gemeinschaftlichen Begriff טמאים zusammengefaßt werden, so ist damit zuerst gesagt, שמצטרפין זה עם זה, daß das Fleisch (und darunter sind alle genießbaren Thierstoffe begriffen), verschiedener Thiere zusammengerechnet werde, um das verpönte Genußquantum, כזית, zu bilden. Indem sie ferner wiederholt als טומאה bringende Stoffe bezeichnet werden, bei welcher ihre besonderen individuellen Eigenthümlichkeiten, als Kameel, Kaninchen u. s. w. fortfällt, so ist damit zugleich gesagt, daß sie, in welcher Form auch diese Stoffe auftreten, auch von ihnen stammender Saft, mit ihnen gemischte Brühe, und mit ihnen gemischter Bodensatz, dem Verbote unterliegen, לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהם. Durch das beigefügte הם ist jedoch diese Ausdehnung des Verbotes wieder durch die Bestimmung beschränkt, daß sie in der Mischung dem Geschmacksinn als vorhanden sich kund geben, הם פרט לשאין בהם בנותן טעם. In der Regel wird angenommen, daß bei einem Mischungsverhältniß von 1 : 60 der Stoff für den Geschmack verschwindet und als nicht vorhanden anzusehen ist, בטל בששים. Und endlich לכם: מותרים הם בהנאה, obgleich als Nahrung verboten, sind sie doch für jede andere Benutzung לכם, euer, euch gestattet. (ת״כ)

V. 9. סנפיר: Flosse, die Ableitung ist dunkel. Sollte man annehmen können, daß das „ר“ als Bildungslaut angehängt sei, wie vielleicht auch in עכבר, טפסר und andern, so würde sich als Stamm סנף ergeben und dies, lautverwandt mit זנב, erscheint in dem rabbinischen סניף in der Bedeutung: Anhängsel, was der äußern Gestalt der Flossen nicht fern läge. — קשקשת: Schuppe, so auch שריון קשקשים, Sam. I. 17, 5., worauf auch Chulin 56, b. zur Erläuterung hingewiesen wird. Die Wurzel קשש findet sich in גזז, und dürfte auf ein durch mechanische Mittel Ablösbares hinweisen, und darin die vom נ״ב מ״ת י״ד כח׳ angezweifelte, übrigens von allen andern ראשנים und auch י״ד 83, 1. adoptirte Lehre des רמבן z. St. eine Bestätigung finden, daß unter קשקשת nur ablösbare Hautbedeckungen verstanden seien, eine Ansicht, die, wie uns scheint, auch noch ihre sachliche Begründung haben dürfte. Chulin 66, b. wird nämlich der Kanon gegeben: כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, und damit das Vorhandensein der Schuppen als das für sich allein ausreichende Merkmal erklärt, da es zugleich ausnahmslos auch für das Vorhandensein von Flossen bürgt. Nun sind aber unter den hier besprochenen Wasserthieren nach ת״כ ausdrücklich auch Amphibien begriffen הגדלים בים והגדלים ביבשה. Wären nun

5. und das Kaninchen, denn wiederkauend ist es, aber einen Huf bildet es nicht, unrein ist es euch;

6. und den Hasen, denn wiederkauend ist er, aber er hat keinen Huf gebildet, unrein ist er euch;

7. Und das Schwein, denn hufebildend ist es und spaltet ganz durch den Huf, es wiederkaut aber nicht, unrein ist es euch.

8. Von ihrem Fleische sollt ihr nicht essen und ihr Aas nicht berühren, unrein sind sie euch.

5. וְאֶת־הַשָּׁפָן כִּי־מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה לֹא יַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם׃

6. וְאֶת־הָאַרְנֶבֶת כִּי־מַעֲלַת גֵּרָה הִוא וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסָה טְמֵאָה הִוא לָכֶם׃

7. וְאֶת־הַחֲזִיר כִּי־מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְשֹׁסַע שֶׁסַע פַּרְסָה וְהוּא גֵּרָה לֹא־יִגָּר טָמֵא הוּא לָכֶם׃

8. מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם׃

---

gleichwohl zum Genuß erlaubt, und ebenso ein von einem unreinen Thiere mit den Merkmalen der Reinheit geworfenes Thier zum Genuß verboten sei. In beiden Fällen steht der Charakter des jungen Thieres durch den Charakter des Mutterthieres fest, und ist die Abwesenheit oder Anwesenheit der Merkmale nicht zu beachten. Dieser Kanon כל היוצא מן הטמא טמא findet auch noch seine anderweit begründete Anwendung auf alle Stoffe, die organisch von einem verbotenen Thiere stammen, z. B. Milch, Eier. Bienenhonig ist jedoch zum Genusse erlaubt, weil er kein organisch im Bienenkörper erzeugter, sondern von Außen eingebrachter Stoff ist, מפני שמכניסות אותו לגופן ואין ממצות אותו מגופן (Bechoroth 7, b.).

V. 5. 6. Während es beim Kameel, das zwar keinen vollkommenen Huf, doch den Anfang eines Hufes hat, heißt: ופרסה איננו מפריס, heißt es vom שפן: ופרסה לא יפריס, und vom ארנבת: ופרסה לא הפריסה; beide sind gar keine Hufthiere, und steht dieser Wechsel des Ausdrucks gewiß in entsprechender Beziehung zu deren Zehenbildung.

Von Beiden heißt er ferner, daß sie מעלה גרה seien. Man hält שפן für Kaninchen und ארנבת für den Haasen. Diese Uebersetzung könnte jedoch nur dann richtig sein, wenn es sicher wäre, daß beide Thiere wiederkauen, was aber kaum der Fall sein dürfte.

V. 8. ובנבלתם לא תגעו, da selbst hinsichtlich טומאת מת, dieser schwersten Art der טומאה, die eigentlich als die Grundkategorie aller טומאות zu betrachten ist, nur כהנים die Berührung untersagt ist (K. 21 ff.), so kann dies hier an die ganze Nation gerichtete Verbot der Berührung von נבלה nur für solche Momente verstanden sein, wo sie mit מקדש וקדשין in Berührung zu kommen hat, z. B. am רגל, daher der Satz: חייב אדם לטהר עצמו ברגל (Rosch Haschana 16, b.) Siehe jedoch unten (am Schlusse des Kapitels) über die von den geistig gehobenen Männern im Volke als Lebensregel beachtete Uebertragung der nur für den Kreis des Heiligthums gesetzlich gegebenen טומאה- und טהרה-Vorschriften auf das ganz gewöhnliche Leben, אכילת חולין בטהרה.

הַגָּמָל כִּי־מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה אֵינֶנּוּ מַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם׃

kauend ist es, jedoch den rechten Huf bildet es nicht, unrein ist es euch;

---

und die dem מקדש וקדשיו symbolisch widerstehende טומאת מגע, treffend durch die beiden Ausdrücke טומאת הגויות וטומאת הקדושות bezeichnet werden. Indem der Ausdruck טמא beide Arten bezeichnen kann, so könnte der Schlußsatz des שרץ-Verbotes ולא תטמאו בהם וגו׳ (V. 43.) von beiden Arten טומאה verstanden werden, so daß alle שרצים nicht nur טומאת גויות, sondern auch טומאת הקדושות bewirken würden; darum wird durch den Satz אלה הטמאים וגו׳ V. 31. letztere nur auf die da genannten שמנה שרצים beschränkt. Auf diesen Zusammenhang der Speiseverbote mit der sittlichen Heiligung, zu der wir berufen, hat ja auch schon sofort das allererste jüdische Speiseverbot 2. B. M. 22, 30. hingewiesen, und damit den Speiseverboten ihren Platz in Mitten der socialen Grundlegungen des jüdischen Rechtsstaates, משפטים, gesichert. Es ward uns dort mit dem Satze: ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אתו gesagt, daß wir als Männer eines sittlichheiligen Berufes „uns nicht mit der Elementar- und Thier-Welt an Einem Tisch nähren" sollen, daß unser Essen kein blos physischer Vorgang, daß es eine sittliche Handlung sein soll, daß nicht blos physische, sondern sittliche Rücksichten, Rücksichten auf unseren Beruf als אנשי קדש unsere Auswahl in der Nahrung bestimmen sollen. Das dort grundlegend ausgesprochene Prinzip findet hier in diesem Kapitel seine vollständigere Ausführung. Der dort für unsere Speisewahl in אנשי קדש positiv gegebene Maßstab läßt hier das von unserer Nahrung Auszuscheidende negativ als טמא bezeichnen. Es heißt aber nicht טמא היא absolut, sondern טמא היא לכם. Nicht wie אבר מן החי für den allgemeinen Menschenberuf, für die Menschen dieses Gesetzes, für dessen אנשי קדש, als mit der von diesen anzustrebenden קדושה unvereinbar, wird hier diese Nahrung als טמא bezeichnet. Vgl. das ן in תהיון, תשליכון 2. B. M. 22, 30. siehe das.

Ferner: indem mit dem Satze טמא היא לכם auf den natürlichen Charakter des Thiers als die bewirkende Ursache des Verbotes hingewiesen wird, so wird damit die Bedeutung der Anwesenheit oder Abwesenheit der beiden Merkmale, der Verdauungsart und der Bewegungsglieder, auf den Begriff von Symptomen reducirt. Sie an sich bewirken nicht die Erlaubniß oder das Verbot des Genusses. Sie sind nur ein Anzeichen des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins des Charakters, der das Eine oder das Andere bedingt. Ist daher über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieses Charakters durch andere Umstände Gewißheit vorhanden, so fällt die Anwesenheit oder Abwesenheit jener סימנין, jener blos symptomatischen Merkmale außer Gewicht. Diese Auffassung, glauben wir, dürfte dem Satze (Bechoroth 6, b.): טמא הוא טמא ואין טמא הנולד מן הטהור טמא zu Grunde liegen, mit welchem jener folgereiche Kanon gelehrt wird: היוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור, daß Alles, was vom Unreinen stammt, unrein, und Alles, was vom Reinen stammt, rein sei, daß somit auch: בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה מותר באכילה וטמאה שילדה כמין בהמה טהורה אסור באכילה, daß ein von einem reinen Thiere geworfenes Thier, dem die Merkmale der Reinheit fehlen,

zugleich wiederkauend ist unter dem Viehe, das dürft ihr essen.

שֶׁסַע פְּרָסֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ׃

4. Jedoch dies dürft ihr nicht essen, von den Wiederkäuern und den also Behuften: das Kameel, denn wieder=

4. אַךְ אֶת־זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִסֵי הַפַּרְסָה אֶת־

---

so daß, um sich von dem Merkmal der Zähne allein leiten zu lassen, man nur überzeugt sein muß, daß das zu beurtheilende Thier kein junges Kameel sei, ובלבד שיכיר בן גמל (das.). Demgemäß würde sich allerdings das bereits oben besprochene והוא גרה לא יגר des V. 7. und das noch kürzere: ולא גרה im 5. B. M. 14, 8. einfach von selbst erklären. Indem das Schwein volle Schneidezähne im Oberkiefer hat, ist sein Kauen kein Zersägen. —

Die Wiederkäuer haben vier Magen. Das durch bloßes „Zersägen“ unvollkommen zertheilte Futter kommt fast ganz roh in den Pansen (כרס), gelangt von dort erweicht in die Haube (בית הכוסות), aus welcher es in Ballen geformt, wieder in die Mundhöhle hinaufgetrieben wird, um nun erst recht gekaut zu werden, und sodann in den Blättermagen (המסס) und endlich in den Labmagen (קיבה) zu gelangen und dort durch das Lab oder den Magensaft verdaut zu werden. Dieses Wiederhinauftreiben des blos Zersägten aus dem zweiten Magen in die Mundhöhle heißt: העלה גרה.

V. 4. ופרסה איננו מפרים. Das Kameel hat keine vollständigen Hufe. Sie liegen nur oben auf, umgeben aber nicht die Zehen wie ein Schuh. Auch sind die oben getheilten Zehe an der Sohle wieder ganz zusammen gewachsen. —

טמא הוא לכם. Da es bereits im Anfange des Satzes heißt: אך את זה לא תאכלו, so kann der Schlußsatz טמא הוא לכם nur das Motiv dieses bereits ausgesprochenen Verbotes andeuten wollen. Indem dieses Motiv nun „טמא“ lautet, so ist sofort damit gesagt, daß nicht diätetische Gesundheitsrücksichten diesem Verbote zu Grunde liegen, seine Gründe vielmehr in demjenigen Gebiete zu suchen sind, in welchem der Begriff טומאה seine Bedeutung hat. Dieses Gebiet ist aber kein anderes, als קדושה, als das Gebiet der sittlichen Heiligung, als deren symbolische Träger wir bereits מקדש וקדשיו, und von deren Kreis ebenfalls die symbolische טומאה, טומאת מגע, ausgeschlossen kennen gelernt. Wird uns ein Genuß als טמא untersagt, so begreift uns das Verbot eben in unserer Bestimmung קדושים zu sein, und bezeichnet den verbotenen Genuß als im Gegensatz zu der קדושה stehend, deren Anstrebung unsere Aufgabe ist. טומאת מאכלות steht so in conkretem Gegensatz zu der conkreten sittlichen Heiligung die wir verwirklichen sollen, wie טומאת מגע den symbolischen Gegensatz zu dem Heiligthum bildet, dessen Symbolik uns das von uns zu verwirklichende Ideal sittlicher Heiligkeit lehrt. ת״כ zum V. 31. אלה הטמאים לכם בכל השרץ מה ת״ל לפי שנ׳ לא תטמאו בהם ונטמאתם בם שומע erläutert: אני טומאת הגויות וטומאת הקדושות ת״ל החולד והעכבר והצב למינהו. Wir glauben, daß hier diese beiden טומאה=Arten, die dem Leib conkret טומאה bringende טומאת מאכלות,

3. Alles, was einen Huf bildet, und ihn ganz durchspaltet zu zwei Hufen,

3. כֹּל ׀ מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת

---

seinem Wesen die Charaktereigenthümlichkeit vorherrschend sein, die die Thier-Natur in בהמה nicht in feindlichen Gegensatz zum Menschen, sondern zu mildgefügiger Hingebung treibt. — מכל הבהמה אשר על הארץ, von den auf dem Lande lebenden Säugethieren, im Gegensatz zu den im Wasser lebenden Thieren des V. 9.

V. 3. כל מפרסת פרסה וגו'. Wir haben schon zu 2. B. M. 10, 26. darauf hingewiesen, wie der Umstand, daß auch der Pferdehuf פרסה heißt, beweise, daß פרסה nicht den gespaltenen, sondern den Huf überhaupt bedeute, und von פרס = פרש: überbreiten abzuleiten wäre, da der Huf als horniger Ueberzug erscheint. Daß auch die Verbalform הפרים, nicht spalten bedeutet, dafür spricht der Ausdruck מקרין מפרים (Ps. 69, 32.) wo מפרים offenbar hufreckend heißt, wie מקרין hornstreckend. Auch Wessely in seinem Commentar z. St. erklärt diesen Ausdruck so. Dagegen spräche nun das ופרסה איננו מפרים, ופרסה לא הפריסה, ופרסה לא יפרים in den folgenden Versen, womit der gespaltene Huf verneint scheint. Allein abgesehen davon, daß Kaninchen und Hase, wofür man שפן und ארנבת hält, überhaupt keinen Huf haben, und auch beim Kameel die Hufbildung durchaus unvollkommen ist, so dürfte, nachdem V. 3. durch ושסעת שסע פרסות die hier geforderte Hufbildung als gespaltener Huf erklärt ist, der folgende Ausdruck מפרים פרסה auf die voranstehende Erklärung zurückblickend eben nur die in Rede stehende Hufbildung bedeuten, ganz so wie man ja zu dieser Voraussetzung bei: והוא גרה לא יגר des V. 7. genöthigt ist, wo auch das eigentlich entscheidende מעלה ausgelassen ist. So heißt es auch 5. B. M. 14, 8. vom חזיר ganz kurz: כי מפרים פרסה הוא ולא גרה.

ושסעת שסע: so oben K. 1, 17. ושסע אותו בכנפיו. ושסעת שסע פרסות: der eine Huf ist in zwei Hufen getheilt. So 5. B. M. 14, 6. ושסעת שסע שתי פרסות.

מעלת גרה. גרה wahrscheinlich von גרר wie גזה von גזז, זמה von זמם. גרר findet sich in מְגֵרָה: die Säge, und würde sodann גרר: „zersägen" bedeuten. Damit wäre aber sofort in diesem Einen Worte das charakteristische Merkmal für בהמה טהורה gegeben. Allen ächten Wiederkäuern, d. h. denen, die zugleich vollkommene Zweihufer sind und so die Klasse der uns erlaubten Säugethiere bilden, fehlen die vordern Schneidezähne im Oberkiefer gänzlich. Sie haben statt dessen im Oberkiefer eine harte, rauhe Platte, an welcher sie durch seitliche Hinundherbewegung der Schneidezähne des Unterkiefers die zur Nahrung aufgenommenen Pflanzenstoffe zerschneiden, vollständiger ausgedrückt: zersägen. Dieser gänzliche Mangel aller anderen Schneidezähne im Oberkiefer, der, wie wir glauben, schon durch diese Bezeichnung der Kauart der ächten Wiederkäuer: גרה bezeichnet wäre, ist bereits für sich allein ein so ausreichendes Erkenntnißzeichen derselben, daß Chulin 59, a. geradezu der Kanon gegeben ist: כל בהמה שאין לה שנים למעלה בידוע שהיא מעלה גרה ומפרסת פרסה וטהורה. Die in den folgenden V. V. genannten unächten Wiederkäuer שפן und ארנבת haben vollständige Schneidezähne im Oberkiefer, und auch dem Kameel fehlen nur die mittleren oberen Schneidezähne, die beiden äußeren, eckständigen Schneidezähne, (Chulin das.) ניבי genannt, sind vorhanden und fehlen nur dem noch jungen Thiere,

2. Sprechet zu Jisrael's Söhnen: Dies, wenn es lebenskräftig ist, ist, was ihr von allem Vieh, das auf dem Lande lebt, essen dürft:

2. דַּבְּרוּ אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת הַחַיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ מִכָּל־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ׃

---

werden könne: קדשים תהיו כי קדוש אני ד׳ אלקיכם, dazu bedarf es ganz eigens für dieses Ziel erzeugter und genährter Menschen, und das Regime solcher, für das heilige Ideal seines Gesetzes erzeugter und genährter Menschen hat Gott in שמיני תזריע מצורע אחרי מות, in die Kapitel niedergelegt, die zu קדושים תהיו führen.

V. 2. זאת החיה אשר תאכלו מכל בהמה וגו׳. Wir haben bereits zu 1. B. M. 1, 24. 25. bemerkt, wie im Allgemeinen בהמה und חיה zwei charakteristisch gesonderte Klassen des Reiches der Säugethiere bezeichnen, indem unter בהמה diejenigen Thiere begriffen werden, welche sich dem Menschen dienend unterordnen, die במה seiner Hoheit bilden, der Begriff חיה hingegen alle die übrigen umfaßt, die sich seiner Herrschaft entziehen und ein „selbständiges Leben" zur Erscheinung bringen. So 1. B. M. 7, 14.: ואת כל החיה ואת כל הבהמה למינה, das. 8, 1.: וכל החיה למינה וכל הבהמה. Allein es kommt auch die Bezeichnung חיה als Gesammtbegriff des Lebendigen vor, so das. 8, 17 u. 19. כל החיה אשר אתך וגו׳ כל החיה כל הרמש וגו׳. So schließt auch unser Kap. להבדיל וגו׳ ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל und umfaßt in diesem Ausdruck alle in diesem Kap. besprochenen Thiere. Allein es kommt auch בהמה in erweitertem Sinne vor zur Bezeichnung der ganzen dem Menschen untergeordneten Thierwelt, so 1. B. M. 6, 7. מאדם ועד בהמה, so auch das. 7, 23. 2. B. M. 9, 25. u. a. m. In charakteristischer Weise treten aber beide Ausdrücke nebeneinander in unserem Satze auf: את החיה וגו׳. מכל בהמה וגו׳, eine Wahl des Ausdrucks, die eine beziehungsreiche Absicht voraussetzen läßt. Chulin 70, b. u. 71, a. wird auf diese und die correspondirende Stelle 5. B. M 14, 4. 5. hingewiesen, wie hier, nachdem zuerst חיה als Objekt des Satzes genannt ist, in der ergänzenden Beifügung מכל בהמה וגו׳ und im folgenden Satze mit בהמה fortgefahren wird, somit בהמה בכלל חיה, unter חיה hier בהמה mitbegriffen ist, und dem hingegen dort: זאת הבהמה אשר תאכלו שור וגו׳ איל וצבי וגו׳ offenbar חיה בכלל בהמה auch חיה mitbegreift. Diese gerade bei den Speisegesetzen gewählte, sich gegenseitig ergänzende Ausdrucksweise, die beide Begriffe חיה und בהמה wechselweise ihrer engern Bedeutung entkleidet und בהמה als חיה und ebenso חיה als בהמה anschauen lehrt, dürfte eben beide Begriffe in ihrer weiteren Bedeutung als einen Fingerzeig für den Grundbegriff der Eigenthümlichkeit verstehen lehren wollen, die die Genußerlaubniß unter den Säugethieren motivirt. Was von den Säugethieren von uns soll gegessen werden dürfen, muß zugleich unter den Begriff חיה und בהמה in deren weiterer Bedeutung fallen. Das Thier muß seiner Beschaffenheit nach חיה und seiner Natur nach בהמה in weiterem Sinne sein. Es muß als בהמה: חיה sein und als חיה doch den בהמה=Charakter in weiterem Sinne haben. Es muß in ihm das חיים, das Leben, unangegriffen, es darf nicht טריפה sein, טריפה אינה חיה, חיה אכול שאינה חיה לא תיכול (Chulin 42, a.), und es muß in

ואל־אַהֲרֹן לֵאמֹר אֲלֵהֶם: Moſche und zu Aharon ihnen zu ſagen:

---

weihe würdige Männer durch die Gewalt mißleitender Gemüthsrichtungen in todeswürdige Verirrung gerathen können; hatte daran für Prieſter des Heiligthums und für Lehrer des Geſetzes die Mahnung geknüpft, wenn der Dienſt des Heiligthums und des Geſetzes ſie rufe, ſich ſonſt erlaubte Genüſſe zu verſagen, die dem Geiſt die nöthige Klarheit und dem Gemüth die nöthige Aufregungsloſigkeit ſchmälern könnten; und hatte endlich gelehrt, wie das Heiligthum des göttlichen Geſetzes als Blüthe der von ihm ausgehenden Heiligung des Lebens eben die Heiligung ſelbſt des ſinnlichen Genuſſes betrachtet und das „Prieſtermahl an der Opferſtätte" als Vollendung der Opferſühne fordert. Alles dies legt bereits den Gedanken nahe, wie wenig gleichgültig die Nahrung, die wir genießen, für unſere geiſtige und ſittliche Beſtimmung, für die Löſung der Aufgabe ſein dürfte, die uns als ממלכת כהנים וגוי קדוש geſtellt iſt.

Uebereinſtimmend mit dieſem durch den Inhalt des vorangehenden Kapitels angebahnten Gedankengange ſprechen gleich die dieſes Kap. einleitenden Worte V. 1. das ganz einzig große Gewicht aus, welches der Geſetzgeber auf die in dieſes Kap. niedergelegte Speiſegeſetzgebung legt. Schon daß zum Empfangen dieſes Geſetzes nicht nur Moſes, ſondern gleichzeitig Aharon berufen wird — וידבר ד׳ אל משה ואל אהרן — bezeugt die beſondere Wichtigkeit ſeines Gegenſtandes. Es findet ſich dies bei Geſetzesertheilungen nur bei den erſten Grund legenden Geſetzen des Neumonds und des Peßachopfers (2. B. M. 12, 1. und 43.) und den mit dieſen Speiſegeſetzen ſo innig verwandten Geſetzen der טומאת נגעים זיבה ונדה (3. B. M. K. 13, 1. 14, 33. 15, 1.). Völlig vereinzelt ſteht aber die Einleitungsformel da: וידבר ד׳ אל משה ואל אהרן לאמר אלהם, wodurch der Inhalt dieſes Geſetzes zuerſt Moſes und Aharon, nach ihrer Stellung zum Geſetze innerhalb der Nation, ganz beſonders zur Beherzigung gegeben iſt. Moſes als Ueberbringer und Lehrer des Geſetzes, Aharon als Erzieher zur Verwirklichung des Geſetzes, ſind beide für den Erfolg ihrer nationalen Wirkſamkeit in ganz beſonderer Weiſe an dieſem Geſetze betheiligt. Moſes und Aharon, der Geiſt und die Erkenntniß, an die Moſes, das Gemüth und der Wille, an die Aharon mit ſeiner Sendung im Volke gewieſen, ſind in aller erſter Linie durch die treue Beachtung bedingt, welche die Geſetze im Volke finden werden, die hier Moſes und Aharon zur Pflanzung im Volke übergeben werden. Mit ihnen beginnt eine zweite und erhöhte Grundlegung der Nation. Mit חד״ש und פסח war ihr nationaler Körper geſchaffen. Mit משפטים war ihr ſociales Leben geordnet. Mit תרומה bis zu dieſem elften Kapitel in שמיני war das Heiligthum aufgerichtet, in welchem und durch welches das Ideal des Geſetzes als das Höheziel in Mitten der Nation hingeſtellt war, das nichts Geringeres als die prieſterliche und Gott nahe Heiligung der Nation in allen ihren einzelnen Gliedern bedeutet. Daß dieſes Ideal nicht blos Symbol des Heiligthums, daß es Wirklichkeit in jeder Lebensfuge jedes einzelnen Sohnes und jeder einzelnen Tochter dieſer Nation werden werde, werden könne, daß dieſes Geſetzesheiligthum eine Geſammtheit um ſich finde, zu deren ſämmtlichen Söhnen und Töchtern der Aufruf geſprochen

כָּאֵלֶּה וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הַיִּיטַב
בְּעֵינֵי יְהוָה׃
20. וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּיטַב בְּעֵינָיו׃ פ
יא ששי 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה

opfer gegessen, wäre es Das, was in Gottes Augen recht, gewesen?
20. Als Mosche dies vernahm, war es recht in seinen Augen.
Kap. 11. 1. Gott sprach zu

---

dieses Todesfalles nur noch eine bedeutsame Steigerung erhalten haben dürfte. Daß in dem normalen Opfergenuß der Priester dem Opferbringenden als Vorbild zu erscheinen hat, spricht sich in den Worten Hosea's K. 4, 8. aus: חטאת עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשו והיה העם ככהן וגו׳, „Meines Volkes Sündopfer essen sie und heben damit seine Seele zu ihren Verirrungen hin, und es wird das Volk wie der Priester u. s. w."

Es sind übrigens dort zwei verschiedene Auffassungen; der einen zufolge, מפני אנינות נשרפה, sei das חטאת של ר״ח eben wegen des אנינות-Zustandes verbrannt worden; ihr zufolge dauert nämlich der אנינות-Zustand selbst מן התורה bis in die Nacht hinein, אנינות לילה דאורי׳. Es konnte somit das בשר חטאת, das nur יום ולילה gegessen werden darf, gar nicht zum Genuß gelangen und mußte deshalb verbrannt werden. Sie erklärt dann das היום in ואכלתי חטאת היום nicht in Bezug auf das Ereigniß, sondern als Charakterisirung des חטאת als קדשי דורות, d. h. als ein dem Tage als solchem, seinem allgemeinen Zeitcharakter nach, als ראש חדש, angehöriges Opfer, in dem Sinne wie חטאת היום. Nach der anderen Auffassung jedoch ist אנינות לילה nur דרבנן. Sie waren daher nur am Tage am Genuß des Opfers gehindert, und würden es in der folgenden Nacht haben essen dürfen, allein מפני טומאה נשרפה: während sie dasselbe des אנינות wegen bis zum Abend aufbewahren wollten, טומאה באונס באתה, war es ohne ihr Zuthun טמא geworden und deshalb verbrannt.

הַיִּיטב בעיני ד׳. Das erste י hat ein Dagesch und ist dadurch das הַ nicht als Frage, sondern als ה׳ הידיעה, und zwar wie in Verbindung mit Zeitwörtern immer in der relativen Bedeutung für אשר, הַבָּאָה מצרימה (1. B. M. 46, 27.) הַנִּמצאו פה (Chron. I 29, 17.) und sonst, aufzufassen. Es dürfte daher auch hier heißen: Das, was Gottes Willen gemäß wäre. Es läge dann darin eben das angedeutet, worauf, nach der in Sebachim gegebenen Erläuterung, Aharon's Entgegnung hinblickt. Es setzte dies nämlich voraus, daß allerdings für gewisse Opfer, קדשי שעה, das Essen dem göttlichen Willen entsprochen hätte, allein ein Opfer wie dieses, das den קדשי דורות angehört, wäre nicht unter den göttlichen Ausspruch ואכלוה באנינות mit begriffen gewesen.

V. 20. לא בוש משה לומר לא שמעתי אלא שמעתי ושכחתי :וייטב בעיניו (Sebachim 101, b.), Moses suchte nicht seinen Irrthum damit zu bemänteln, daß er etwa gesagt hätte: ich habe nichts darüber von Gott vernommen, sondern er gestand, er habe, wie Aharon es richtig gefaßt, die Aufhebung des אנינות-Verbotes nur für קדשי שעה vernommen, und habe diese Beschränkung in der That vergessen gehabt.

Kap. 11. 1. Das ganze vorige Kapitel steht in inniger Beziehung zu der Speisegesetzgebung, die den Inhalt dieses Kapitels bildet. Es hatte gezeigt, wie selbst der Priester=

הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת־חַטָּאתָם וְאֶת־עֹלָתָם לִפְנֵי יְהוָה וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי

und ihr Emporopfer vor Gott nahe gebracht und da traf mich Solches: hätte ich heutigen Tages Entsündigungs=

חטאת und עולה dargebracht, und mit diesen Opfern gelobt, sich stets auf der Höhe ihres Berufes zu halten und dem Volke mustergültig voranzuschreiten, und sofort ותקראנה אותי כאלה, trat ein solches Ereigniß ein, das die sittliche Wirklichkeit der eben geweihten Priester noch in solchem Gegensatz zu dem eben opfernd geleisteten Weihegelöbniß erscheinen, das die eben geweihten Priester in todeswürdiger Verirrung nicht den ersten Moment ihrer Weihe überleben ließ — ואכלתי חטאת היום, und da sollten wir, im Anblick der eigenen Verschuldung, uns würdig fühlen durch unseren חטאת=Genuß gedankenloser Volksverirrung sühnend zu begegnen?! Wenn alles Das, was für den יום השמיני angeordnet war und in Folge der Heiligthums= und Priester=Weihe zu geschehen hatte — und dazu gehörten auch die שיירי מנחה und חזה ושוק, sowie auch שעיר חטאת העם und der שעיר נחשון, — wenn alle diese קדשי שעה, alle diese von dem Momente gebotenen Heiligthümer das Gefühl der אנינות=Zerknicktheit selbst im Momente der אכילה zurückgedrängt lassen sollten, und selbst nach solchem Ereigniß אכילת חטאות dieser קדשי שעה statthaft, ja Pflicht sein konnte: so war von ihnen kein Schluß auf das für den zu den normalen קדשי דורות gehörigen שעיר של ר"ח Statthafte zu ziehen. Jenen, den קדשי שעה, lag gar kein zu sühnendes Moment der concreten Vergangenheit und Gegenwart zu Grunde, sie gehörten vielmehr ganz und gar der noch völlig gestaltlosen Zukunft an, die eben durch sie die reine Basis durch entsprechendste Entschließungen gewinnen sollte. Was Aharon und seine Söhne von diesen קדשי שעה zum Genuß erhielten, genossen sie nicht als Das, was sie bereits waren, sondern als Das, was sie eben erst durch den Genuß werden sollten. Der Genuß selbst war eine Mahnung an ihre Bestimmung. Ihm konnte daher selbst ein durch den von dem Ereigniß geweckten Gedanken der Unwürdigkeit gesteigertes אנינות=Gefühl nicht entgegenstehen. War ja der ganze Genuß nur eine Mahnung an Das, was für die Zukunft von ihnen erwartet werde. Allein bei dem zu קדשי דורות gehörenden חטאת של ר"ח hat das Essen des Opferfleisches im Heiligthume die Sühne konkret vorhandener Verirrungen zu vollenden, bei ihm hat die Priesterpersönlichkeit in symbolischer Mustergültigkeit zu erscheinen, und wohl durfte hier Aharon fragen, ob im Anblick eines Ereignisses, das den Abstand der priesterlichen Wirklichkeit von dem im Opfer zum Ausdruck gelangenden sittlichen Ideale in todeswürdiger Verirrung so verhängnißschwer bekundete, ob auch da sein Genießen des חטאת dem göttlichen Willen entsprechen dürfte!? Ihm durfte die Verneinung um so mehr als das Richtige erscheinen, da ja selbst von den קדשי שעה sein eigenes חטאת nicht zum Genuß gelangte, sondern wie פר כהן המשיח außerhalb des nationalen Umkreises verbrannt werden mußte (K. 9, 11.). So wird auch Sebachim 101, a. Aharon's Entgegnung also wiedergegeben: שמא לא שמעת אלא בקדשי שעה דאי בקדשי דורות ק"ו ממעשר הקל ומה מעשר הקל אמרה תורה לא אכלתי באוני ממנו בקדשי דורות לא כל שכן, und wird dort von קדשי דורות die אכילה im אנינות=Zustande überhaupt verneint, eine Verneinung, die, wie wir glauben, durch den besonderen Charakter

לָשֵׂאת אֶת־עֲוֺן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם
לִפְנֵי יְהוָה׃
18. הֵן לֹא־הוּבָא אֶת־דָּמָהּ
אֶל־הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אָכוֹל תֹּאכְלוּ
אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוֵּיתִי׃
19. וַיְדַבֵּר אַהֲרֹן אֶל־מֹשֶׁה הֵן

es hat er euch gegeben um die Sünde der Gemeinde aufzuheben, Sühne für sie vor Gott zu erwirken.
18. Sehet, es ist doch sein Blut nicht zum Heiligthum in's Innere gebracht worden, es hättet ihr im heiligen Raume essen sollen, wie ich geboten!
19. Da sprach Aharon zu Mosche: Siehe, heute haben sie ihr Entsündigungs=

---

eures Priesterthums, d. h. ihr traget die Verantwortung für die Vergehen gegen das Heiligthum, somit hier: diesen Opfergenuß gab euch Gott um die Verantwortung für die Verirrung der Gemeinde zu tragen. Euch soll der Genuß mahnen, dafür zu sorgen, daß das Volk nicht durch Bewußtlosigkeit in immer größeren Gegensatz zum Heiligthum gerathe. Oder wie 2. B. M. 28, 38. ונשא אהרן את עון הקדשים: diesen Opfergenuß gab euch Gott um damit die Verirrung der Gemeinde aufzuheben. Wie durch den positiven Ausspruch קדש לד׳, den das צי״ן an der Stirne des Hohenpriesters zur Erkenntniß brachte, Wahnvorstellungen entgegengetreten wurde, die aus עון קדשים, aus טומאה=Gesetzwidrigkeiten an Opferobjekten entstehen könnten, und diese dadurch sühnend aufgehoben wurden, הצי״ן מרצה (siehe z. St.): so soll durch den Gedanken der priesterlichen Heiligung selbst des sinnlichen Selbstlebens, wie ihn das Genießen des Entsündigungsopferfleisches durch die Priester im Opfer=Raume des Heiligthums zur Anschauung bringt, der Gedankenlosigkeit begegnet werden, die unbewußt das Leben in immer größere Entfremdung vom Heiligthum hineinziehen könnte, und diese damit aufhebend gesühnt werden. Wir werden in der Antwort Aharon's, V. 19, Grund finden uns für die zweite Auffassung zu entscheiden. Jedenfalls hebt Moses mit dieser besonderen Sühnebestimmung des שעיר של ר״ח die besondere Wichtigkeit desselben als steigerndes Motiv des Vorwurfes hervor, den er Aharon und seinen Söhnen wegen unterlassenen Essens desselben machen zu dürfen glaubte.

V. 18. הן לא הובא וגו׳, in welchem Falle allerdings das Opfer dem K. 6, 23. ausgesprochenen פסול erliegen würde (siehe das.) und mit Recht verbrannt wäre. — כאשר צוית׳, wie ich hinsichtlich der אכילת שירי מנחה speciell (V. 12.) geboten, daß sie ungeachtet des אנינות gegessen werden sollten, und wie ich ja gleich בשעת מעשה, nach dem verhängnißvollen Ereigniß (siehe Sebachim 101, a.) allgemein euch gelehrt hatte, daß מפתח אהל מועד לא תצאו, daß euer אנינות=Zustand keine Unterbrechung eurer Beziehungen zum Heiligthume zur Folge haben soll.

V. 19. הן היום הקריבו את חטאתם וגו׳: das oben K. 9, 2. angeordnete חטאת und עולה Aharon's, in dessen Priesterpersönlichkeit, wie wir hier vernehmen, seine ihm zur Seite gegebenen Söhne mit inbegriffen waren. Verstehen wir diese Antwort recht, so findet Aharon gerade in der besonderen charakteristischen Bedeutung des שעיר של ר״ח, die Moses zur Verstärkung seines Vorwurfes hervorgehoben hatte, die Rechtfertigung seines Verfahrens. Er und seine Söhne hatten heute ihr An= und Eintritts=Opfer in's Priesterthum mit

חמישי 16. ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שרף ויקצף על־אלעזר ועל־איתמר בני אהרן הנותרם לאמר׃

17. מדוע לא־אכלתם את־החטאת במקום הקדש כי קדש קדשים הוא ואתה נתן לכם

16. Nach dem Entsündigungsopferbock forschte Mosche, und siehe, er war verbrannt worden. Da zürnte er über Elasar und Ithamar, die übriggebliebenen Söhne Aharon's, und sprach:

17. Warum habt ihr das Entsündigungsopfer nicht an der Stelle des Heiligthums gegessen, es ist doch ein Heiligthum der Heiligthümer, und eben

---

V. 16. ואת שעיר החטאת וגו׳ והנה שרף. Aus Sebachim 101, a. ist ersichtlich, daß drei שעירי חטאת an diesem Tage vorhanden waren, deren Fleisch normal den כהנים zum Genuß zufiel: der eben K. 9, 3. angeordnete שעיר חטאת der Nation, der von Juda's Stammesfürst נחשון am ersten חנכת המזבח=Tage, d. i. der יום שמיני, nach den מלואים gebrachte שעיר עזים לחטאת 4. B. M. 7, 16., und endlich, da der Tag zugleich ראש חדש ניסן war, der שעיר חטאת של ר״ח. Die beiden ersten waren קדשי שעה, d. h. durch die besondere Bedeutung des Momentes der Heiligthumsweihe veranlaßt und dieser angehörig. Der letztere gehörte zu קדשי דורות, d. h. zu den normalen und bleibenden, durch den jedesmaligen Zeitcharakter des Tages veranlaßten Pflichtopfern, חיובות היום. Aus der Motivirung: ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני ד׳ (V. 17.) wird (das. b.) bewiesen, daß nur der שעיר של ר״ח verbrannt war. Nur dieser setzt wirkliche עון העדה, wirkliche der Sühne bedürftige Vergehungen voraus, während jene שעירי קדשי שעה mehr als Gelöbniß für die Zukunft denn als Sühne für die Vergangenheit zu fassen wären.

V. 17. במקום הקדש, d. h. da es doch nicht außerhalb des Raumes des Heiligthums, außerhalb des חצר (עזרה) gekommen, in welchem Falle es allerdings als יוצא, da es קדש קדשים ist, פסול, und mit Recht verbrannt worden wäre. — לשאת את עון העדה. Indem der כהן das בשר חטאת ißt, und damit, wie wir dies zu K. 4. 11. 12. auszusprechen versucht, die letzte Consequenz der durch die Opferung des דם und חלב zu gewinnenden priesterlichen Heiligung des ganzen Menschen für's Leben veranschaulicht, reiht sich sein Essen überhaupt den Sühnehandlungen an, durch welche die כפרה für begangene Verirrungen sich vollzieht. Hier aber, beim שעיר של ר״ח, wird damit noch ein besonderes Moment verknüpft, dessen Bedeutsamkeit, wie uns scheint, tief im Wesen dieses חטאת wurzelt. Vergegenwärtigen wir uns nämlich, wie dieser שעיר לחטאת לד׳ nach Schebuoth 9, a. solche Verirrungen gegen das Heiligthum zu sühnen kommt, die nur Gott bewußt sind, חטא שאין מכיר בו אלא ד׳, Verirrungen שאין בו ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, die bewußtlos geübt worden und auch nach dem Begehen nicht zum Bewußtsein kommen: so kann das bei keinem Opfer sonst also ausgesprochene: ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה eine zwiefache Auffassung zulassen. Entweder in dem Sinne wie: 4. B. M. 18, 1. תשאו את עון המקדש, ihr traget die Sünde des Heiligthums, die Sünde

אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ אִתָּךְ כִּי־חָקְךָ
וְחָק־בָּנֶיךָ נִתְּנוּ מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵי בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל׃

deine Söhne und deine Töchter mit dir; denn sie sind von den Friedens-Mahlopfern der Söhne Jisrael's als dein und deiner Söhne Gebühr gegeben.

15. שׁוֹק הַתְּרוּמָה וַחֲזֵה הַתְּנוּפָה
עַל אִשֵּׁי הַחֲלָבִים יָבִיאוּ לְהָנִיף
תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה וְהָיָה לְךָ וּלְבָנֶיךָ
אִתְּךָ לְחָק־עוֹלָם כַּאֲשֶׁר צִוָּה
יְהוָה׃

15. Den Schenkel der Hebe und die Brust der Wende auf den Feuergaben der Fettstücke bringen sie um vor Gott eine Wende zu vollziehen; und es soll dir und deinen dir zur Seite stehenden Söhnen eine ewige Gebühr sein, wie Gott geboten.

חזה ושוק zu essen! Wie bereits zu K. 9, 4. bemerkt, stehen beide, das מנחת צבור und die שלמי צבור, ganz vereinzelt da, und war deren Behandlung ohne ausdrückliche Anordnung nicht aus Dem zu folgern, was für מנחת יחיד und שלמי יחיד K. 6, 7, ff. und 7, 28, ff. angeordnet war. Dazu kommt noch, daß sie אוננים waren, und selbst der כה"ג, dem als אונן עבודה gestattet ist, gleichwohl Heiligthümer als אונן nicht genießen darf, כה"ג מקריב אונן ולא אוכל (Horioth 12, b.). Nur in dem Moment der עבודה wird an ihn die Forderung gestellt, daß sein individuelles Schmerzgefühl vor dem objektiven, in der עבודה zu bethätigenden nationalen Gott-Bewußtsein völlig zurücktrete. In der אכילה soll jedoch eben selbst der subjektive Genuß zur symbolischen עבודה-Handlung erhoben worden. Das dem Subjekt unvermeidlich innewohnende Schmerzgefühl läßt die Heiterkeit nicht aufkommen, die wesentlich mit zur Stimmung gehört, die durch אכילת קדשים zum mustergültigen Ausdruck kommen soll. Siehe über die Bedeutung dieser אכילות zu K. 6, 7, ff. und 7. 28, ff.

כי חקך וחק בניך נתנו מזבחי שלמי בני ישראל und כי חקך וחק בניך היא מאשי ד': mit beiden traten sie zuerst faktisch in die Stellung ihrer Persönlichkeit zu den אשי ד' und zu den זבחי שלמי ישראל ein, es waren die ersten שירים und die ersten חזה ושוק, die ihnen von Opfern aus dem Volke zu Theil wurden. Deren Genuß gehörte wesentlich zu den charakteristischen Handlungen des יום השמיני. Insbesondere ist hier mehrmals ganz speciell und ausführlich חזה ושוק hervorgehoben; ist deren Spende und Empfang doch geradezu eine sich stets wiederholende Anerkennung und Mahnung für den ganzen Priesterberuf und dessen Bedeutung in der Nation. Beide אכילות gehörten so wesentlich zu der Bedeutung des Tages, daß für sie das אנינות-Verbot zurücktreten sollte. Für שירי מנחה heißt es במקום קדוש, für חזה ושוק: במקום טהור, jene durften nicht außerhalb der עזרה, hier dem חצר, dem Umkreis der Opferstätte, diese nicht außerhalb ירושלים, hier dem מחנה ישראל, genossen werden, dessen טהרה die Entfernung des מצורע kennzeichnet. Jene, als קדשי קדשים, durften nur von זכרי כהונה gegessen werden, diese als קדשים קלים, auch von בנותיך. Der Anspruch auf Zuertheilung war jedoch auf die Männlichen beschränkt, חק בניך ולא חק בנותיך (ת"כ).

Gesetze zu lehren, welche Gott für sie durch Mosche ausgesprochen hat.

12. Mosche sprach zu Aharon und zu seinen übrig gebliebenen Söhnen Elasar und Ithamar: Nehmet das von den Feuergaben Gottes übrige Huldigungsopfer und esset es als Mazzoth neben dem Altar, denn ein Heiligthum der Heiligthümer ist es.

13. Esset es an heiliger Stätte, denn es ist dies dein und deiner Söhne Gebühr von Gottes Feuergaben; denn also ward mir geboten.

14 Und die Brust der Wendung und den Schenkel der Hebe sollt ihr an einem reinen Orte essen, du und

כָּל־הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֲלֵיהֶם בְּיַד־מֹשֶׁה׃ פ

רביעי 12. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל־אִיתָמָר ׀ בָּנָיו הַנּוֹתָרִים קְחוּ אֶת־הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאִשֵּׁי יְהוָה וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא׃

13. וַאֲכַלְתֶּם אֹתָהּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי חָקְךָ וְחָק־בָּנֶיךָ הִוא מֵאִשֵּׁי יְהוָה כִּי־כֵן צֻוֵּיתִי׃

14. וְאֵת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת ׀ שׁוֹק הַתְּרוּמָה תֹּאכְלוּ בְּמָקוֹם טָהוֹר

Lebensäußerungen zu Verwirklichungen des göttlichen Gesetzes gestalten kann. An der Leiche der durch die Eingebungen ihres erregten Innern gefallenen, ersten Priesterjünglinge wird allen künftigen Priestern und Meistern der jüdischen Lehre die ernste Mahnung gepredigt, sich nur als Diener, Wächter, Lehrer und Vollbringer von Gottes Heiligthum und Gottes Gesetz zu begreifen, und sich vor der ernsten Gefahr zu hüten, Eingebungen ihres erregten Innern an der Stelle der Gottes-Wahrheit und des Gottes-Willens zu lehren, und, an der Stelle eines treuen Organs und sicheren Führers der Gesetzesvollbringung ein irregehender und irre führender Phantast zu werden, שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ד' צבאות הוא. Der jüdische Gesetzes-Lehrer muß der erste aufhorchende Schüler des Gesetzes sein Lebelang bleiben.

V. 12. הנותרים, wir haben bereits an einem anderen Orte auf einen Unterschied zwischen נותר und נשאר aufmerksam gemacht. Wir glauben, daß נותר das Uebrigbleiben dessen bezeichnet, was auch für eine Vernichtung bestimmt gewesen, so gleich: המנחה הנותרת מאשי ד': כהנים משולחן גבוה קזכו. Daher wird in ת"כ in dem Ausdrucke בניו הנותרים die Andeutung gefunden, daß auch sie einer ähnlichen Versuchung wie die Brüder ausgesetzt gewesen, sich aber durch Ermannung gerettet.

את המנחה: es ist dies das K. 9, 4. vorgeschriebene מנחת צבור, das, wie dort bemerkt, außer עומר, das einzige מנחת צבור הנקמצת ist. Außerdem war auch noch מנחת נחשון (4. B. M. 7, 13.) vorhanden, das auch an demselben Tage zur Darbringung gekommen war.

V. 13. 14. כי כן צויתי: באנינות יאכלוהו (Sebachim 101, a.). In doppelter Beziehung bedurfte es des besonderen Gebotes, diese שירי מנחה und so auch V. 14, 15. diese

7. וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ
פֶּן־תָּמֻתוּ כִּי־שֶׁמֶן מִשְׁחַת יְהוָה
עֲלֵיכֶם וַיַּעֲשׂוּ כִּדְבַר מֹשֶׁה׃ פ
8. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר׃
9. יַיִן וְשֵׁכָר אַל־תֵּשְׁתְּ ׀ אַתָּה ׀
וּבָנֶיךָ אִתָּךְ בְּבֹאֲכֶם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד
וְלֹא תָמֻתוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם׃
10. וּלֲהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין
הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר׃
11. וּלְהוֹרֹת אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת

7. Und von dem Eingang des Zusammenkunftbestimmungs-Zeltes gehet nicht fort, damit ihr nicht sterbet; denn das Oel der Gottes-Weihe ist auf euch. Sie thaten nach Mosche's Wort.

8. Gott sprach zu Aharon:

9. Wein und Berauschendes trinke du nicht und deine dir zur Seite stehenden Söhne wenn ihr zum Zusammenkunftbestimmungszelt eingeht, damit ihr nicht sterbet; ewiges Gesetz für eure Nachkommen.

10. Und so auch zum Unterscheiden zwischen Geheiligtem und Ungeheiligtem, und zwischen Unreinem und Reinem,

11. und Jisraels Söhne alle die

ועל כל העדה יקצף. Vgl.: K. 4, 3. אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם. Wenn die geistige Elite der Nation, zumal wenn sie berufen ist die nationale Gesammtheit in ihrer idealen Einheit vor Gott zu vertreten, sich todeswürdig vergeht, und durch den Tod ihrer nationalen Wirksamkeit entrissen wird, so ist ihr Vergehen ein nationales Vergehen, so wie ihr Tod eine Calamität der Nation. Euer Tod, heißt es, wäre ein קצף על כל העדה. In diesem Hinweis auf ihre nationale Bedeutung vor Gott liegt zugleich, wie wir anzudeuten versucht, das Motiv, das ihnen פריעה ופרימה untersagt.

V. 7. Siehe zu K. 8, 33.

V. 9—11. יין ושכר. Kerithoth 13, b. sind verschiedene Auffassungen hinsichtlich der Gegenstände und des Umfanges dieses Verbotes gegeben. Nach der von רמב"ם הל׳ ביאת המקדש I, 1. 2. recipirten Halacha wäre unter שכר nicht nur Wein, sondern jedes berauschende Genußmittel verstanden; חיוב מיתה und חילול עבודה träte jedoch nur in Folge eines Weingenusses in berauschendem Quantum ein. Als berauschendes Quantum wird schon ein רביעית ungemischter Wein angenommen, mehr als ein רביעית selbst gemischt. Es ist hier somit nicht von völliger Berauschung, sondern von einer nur einigermaßen zu befürchtenden Trübung der Klarheit und Ruhe des Geistes die Rede. Nach solchem Genuß soll weder zu einer עבודה im מקדש geschritten (V. 9.), noch Beziehungen des מקדש entschieden (V. 10.), noch das göttliche Gesetz zur praktischen Erfüllung gelehrt (V. 11.) werden. Nicht das dunkle Gebiet der Gemüths- und Phantasie-Erregtheit, die ruhige Klarheit und Schärfe des nüchternen Verstandes ist es, die das göttliche Wort für alle seine Vollbringungen fordert; nicht zur Phantasie, zu dem klaren und deutlich auffassenden Verstande spricht die Symbolik des Heiligthums, und nur der klar und vollständig auffassende, richtig schließende und richtig jedes Einzelne unter die rechte Norm des Gegebenen subsumirende Verstand ist es, der jeden Schritt zu leiten vermag und alle unsere

Moſche: eure Häupter laſſet nicht ungeſchoren und machet in eure Kleider keinen Riß, damit ihr nicht ſterbet und Er ſo über die ganze Gemeinde zürne; eure Brüder aber, das ganze Haus Jisrael's, ſollen den Brand beweinen, welchen Gott gezündet.

וּלְאֶלְעָזָר וּלְאִיתָמָר ׀ בָּנָיו רָאשֵׁיכֶם
אַל־תִּפְרָעוּ ׀ וּבִגְדֵיכֶם לֹא־תִפְרֹמוּ
וְלֹא תָמֻתוּ וְעַל כָּל־הָעֵדָה יִקְצֹף
וַאֲחֵיכֶם כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל יִבְכּוּ אֶת־
הַשְּׂרֵפָה אֲשֶׁר שָׂרַף יְהוָה׃

ſcheidet. Nach Raſchi daſ. wäre פרימה ein zerſtörenderes Zerreißen, ein Zerreißen in mehrere Stücke. Nach Aruch hingegen wäre פרימה nur ein Zerreißen in der Naht. Aus der geſetzlichen Weiſe der קריעה beim אבל würden wir in פרם mehr ein Einreißen als ein Zerreißen zu erkennen haben. Eine lautverwandte Analogie fände ſich vielleicht in dem chald. ברם, jedoch, der Partikel der Einrede, des Gegenſatzes, rabbiniſch auch der zuverſichtlichen Behauptung, Alles Bedeutungen, die nach der hebr. Sprachanſchauung mit Trennen, Ein- und Zerſchneiden verwandt ſind. Wenn beim מצורע (ſiehe daſ.) פריעה die individuelle, und פרימה die ſociale Entwerthung der Perſönlichkeit zum Ausdruck bringen, ſo ſprechen dieſelben Handlungen beim Abſterben nächſter Verwandten das Bewußtſein der Einbuße aus, den die Perſönlichkeit durch dieſes Abſterben erlitten. Der Geſtorbene war ihr שאר, zu ihren menſchlichen und bürgerlichen Beziehungen gehörte er als weſentliche „Ergänzung", als Menſch und Bürger hat die überlebende Perſönlichkeit eingebüßt, iſt gleichſam werthloſer geworden, und hat das Gefühl dieſes Verluſtes in ihrer Erſcheinung durch Nichtſcheeren der Haupt- und Barthaare (beide gehören zum ראש) und durch Riß in der Kleidung an den Tag zu legen. Dieſes שאר Gefühl iſt nicht nur ein berechtigtes, ſondern iſt das von jüdiſcher Pflicht Geforderte, und die jüdiſchen Trauerhandlungen, — die zwar מן התורה höchſtens nur für den erſten Tag, und auch da wohl nur, wenn מיתה וקבורה ביום אחד, geboten ſind, für שבעה und שלשים jedoch wie alle מצות דרבנן als von der Nation adoptirte Pflicht geheiligt ſind, — ſagen dem jüdiſchen Familienleben was jüdiſche Gatten den Gatten, jüdiſche Eltern den Kindern, jüdiſche Kinder den Eltern, jüdiſche Geſchwiſter den Geſchwiſtern ſein ſollen. Dem כה"ג jedoch — und an dieſem erſten Tage der vollendeten Prieſterweihe waren auch Aharon's Söhne כה"ג — der das Ideal der ewigen Nation vor Gott repräſentirt, ſoll vor dem Gottesgedanken und der Idee der Nation das durch den Todesfall verletzte individuelle Gefühl zurücktreten. Vor Gott giebt es ja keinen Tod und der abgerufene Menſch hat nur die Bühne des Daſeins gewechſelt, und auch die Nation kennt keinen Tod, אין צבור מת, in ihr leben alle vergangenen Geſchlechter weiter und aus ihr blühen alle kommenden hervor, Vergangenheit und Zukunft ſind in jeder ihrer Gegenwart gegenwärtig. Dieſe jenſeitige und hiniedige Unſterblichkeit, die aus dem Gottesheiligthum erblüht, hat der Hoheprieſter, deſſen Stirn das קדש לה' ankündet, durch Nicht-פריעה und Nicht-פרימה zu predigen, ihm iſt immer, und am יום השמיני war es auch den Söhnen geſagt: ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו!

4. וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל־מִישָׁאֵל וְאֶל
אֶלְצָפָן בְּנֵי עֻזִּיאֵל דֹּד אַהֲרֹן וַיֹּאמֶר
אֲלֵהֶם קִרְבוּ שְׂאוּ אֶת־אֲחֵיכֶם
מֵאֵת פְּנֵי־הַקֹּדֶשׁ אֶל־מִחוּץ
לַמַּחֲנֶה׃
5. וַיִּקְרְבוּ וַיִּשָּׂאֻם בְּכֻתֳּנֹתָם אֶל־
מִחוּץ לַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה׃
6. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן

4. Mosche aber rief Mischael und Elzaphan, Söhne Usiel's, Oheim's Aharon's, und sagte ihnen: Tretet näher, tragt eure Brüder aus dem Angesicht des Heiligthums hinaus außerhalb des Lagers.

5. Sie traten näher und trugen sie in ihren Röcken hinaus außerhalb des Lagers, wie Mosche gesprochen hatte.

6. Zu Aharon und Eleasar und Ithamar, seinen Söhnen, sprach aber

---

wendung, und demzufolge auch die schriftliche Mittheilung in der Erzählung des Ereignisses veranlaßt, der Ausspruch wäre mit so vielen anderen der תשב״פ verblieben.

V. 4. מאת פני הקדש. Es ist aus dem Berichte des Vorganges nicht ersichtlich wo die Söhne Aharon's ihr Räucherwerk dargebracht haben; wir kennen nur zwei dafür geeignete Stellen: auf dem מזבח הזהב im היכל, wo das tägliche קטרת, und im קדש הקדשים, wo es vom כה״ג am יו״כ dargebracht wurde. Da diese letztere Darbringung noch nicht angeordnet war, so dürfte es wahrscheinlicher erscheinen, daß sie es nur auf dem מזבח הזהב im היכל geopfert hätten. In ת״כ heißt es jedoch: נטלו אש זרה ונכנסו לבית קדשי הקדשים. Aus dem Zusammenhange der Verse. K. 16, 1 u. 2. läßt sich darüber nichts entscheiden, da dort in der That die כניסה להיכל שלא בשעת עבודה verboten ist (siehe das.). Jedenfalls jedoch waren sie mindestens in den היכל gegangen. Wenn nun hier פני הקדש den Ort bezeichnet, wo sie als Leiche lagen, mit קדש jedoch der היכל bezeichnet ist und פני הקדש den Raum ostwärts, also vor dem היכל, bezeichnet (siehe Menachoth 27, b.), sie somit im חצר vor dem אהל מועד gestorben sein müssen, so spricht dies für die Auffassung des ר׳ אליעזר im ת״כ, daß נגפן מלאך ודחפן לחוץ והוציאם, daß das וימתו לפני ד׳ V. 2. dahin zu verstehen sei, daß sie im היכל von der Gottesschickung getroffen und hinaus getrieben wurden, somit erst draußen starben.

V. 5. בכתנתם: ihre Kleider waren unversehrt geblieben, nach einer Auffassung in ת״כ waren auch ihre Körper unversehrt, und hatte das Feuer sie nur blitzähnlich getödtet, שרפת נשמה וגוף קיים.

6. ראשיכם אל תפרעו. Wie K. 21, 10. dem כה״ג bleibend untersagt ist, selbst beim Tode nächster Verwandten את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרם, so ist hier ihm und seinen Söhnen die Andentaglegung der Trauer durch פריעה und פרימה bei diesem Todesfall verboten; an diesem יום השמיני sind auch die Söhne, sonst כהנים הדיוטים, in כה״ג-Stufe begriffen. פריעת ראש erläutert sich durch: גדל פרע שער ראשו 4. B. M. 6, 5. als das Wildwachsenlassen des Hauptthaares, somit als das Unterlassen des Haarscheerens. פרם kommt nur in diesem Zusammenhange beim אבל und K. 13, 48. beim מצורע vor. Sota 7, a. אם נקרעו נקרעו ואם נפרמו נפרמו ist ersichtlich, daß sich פרימה von קריעה unter-

אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה ׀ לֵאמֹר בִּקְרֹבַי אֶקָּדֵשׁ וְעַל־פְּנֵי כָל־הָעָם אֶכָּבֵד וַיִּדֹּם אַהֲרֹן׃

die mir Nahen will ich geheiligt und so vor dem ganzen Volke geehrt werden; da schwieg Aharon.

Nahen geschehen lasse: אקדש d. h. indem ich, je mehr Jemand in Beziehung zu mir dem Volke lehrend und leitend voransteht, um so weniger seinen Verirrungen nachsehe, und selbst, wie hier, durch seinen Tod zeige, daß mein Wille das Absolute sei, dem gegenüber sich selbst der Nächste und Höchste, und der am wenigsten, auch nicht die leiseste Abweichung erlauben darf: um so mehr wird das ganze Volk des ganzen Ernstes und des ganzen Gewichtes des mir schuldigen Gehorsams inne werden. Nach dieser Auffassung liegt denn auch genug des Trostes für Aharon in diesen Worten, daß es darauf heißen könne: וידום אהרן. Wären seine Söhne nicht קרובי ד׳ gewesen, es wäre ihrer Verirrung vielleicht Nachsicht geschenkt worden, und das göttliche Verhängniß, das sie ereilte, wäre nicht mit so gewichtigem Ernst eine Warnung für das Bewußtsein des Volkes gewesen. Im schärfsten Gegensatz zu der modernen Anschauung, die in geistiger Größe einen Freipaß für sittliche Verirrungen erblickt, und für Männer des Geistes eine größere Nachsicht für Versündigungen gegen göttliche Sittengesetze in Anspruch nimmt, läßt die jüdische Anschauung mit jeder höheren geistigen Stufe den Ernst und die Schärfe der sittlichen Anforderungen steigen, und lehrt (Jebamoth 121, b.) zu Ps. 50, 3. „וסביביו נשערה מאוד: seine Umgebung wird am Meisten vom Sturme getroffen, מלמד שהקב״ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה, es lehrt dies, daß es Gott mit seiner Umgebung auf ein Haar genau nimmt". So auch Ps. 89, 8.: אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו: „mit scheuem Ernst wird im großen Kreis von Heiligen zu Gott aufgeblickt, und gefürchtet steht Er über Allem was Ihn umgiebt." Dieser „Heiligkeit" Gottes, die nichts Unheiliges in ihrer Nähe duldet und Heiligkeit als erste Anforderung an Jeden stellt, der ihrer Nähe gewürdigt wird, ist auch der Ps. 99 gewidmet, und wird dort V. 6—8. darauf hingewiesen, wie Moses und Aharon unter seinen Priestern, Samuel unter seinen Verkündern hervorleuchteten, wie sie Gott so nahe standen, daß sie seiner Erhörung stets gewärtig sein konnten, daß er in Wolkensäule zu ihnen sprach, zu Wächtern seiner Zeugnisse, zu Ueberbringern seines Gesetzes sie bestellte, daß er für Andere sie erhörte, und sich auf ihre Fürbitte als verzeihender Gott erwies: ונוקם על עלילותם, und ihnen doch hinsichtlich ihrer eigenen Handlungen keine Nachsicht schenkte! —

Schwierig scheint das: הוא אשר דבר ד׳. Da wir bisher keinen solchen Ausspruch Gottes finden, so wäre es nach רמב״ן z. St. nur als Deutung des soeben von Gott an Nadab und Abihu geübten Verhängnisses zu fassen und also zu erklären: Dies ist es, was Gott hiemit ausgesprochen. Allein Sätze wie הוא הדבר אשר דברתי (1. B. M. 41, 28.), הוא הדבר אשר לא דברו ד׳ (5. B. M. 18, 22.) sprechen dafür, daß damit auf ein bereits zuvor Gesprochenes zurückgeblickt werde. Im Sinne des רמב״ן hätte es זה אשר וגו׳ heißen müssen. Es dürfte vielmehr auch hier ein Beweis mehr vorliegen, daß nicht alle Gottesaussprüche an Moses in dem schriftlichen Worte vorliegen. Hätte nicht diese Gelegenheit die An-

3. Da sprach Mosche zu Aharon: Das ist, was Gott gesprochen: Durch

3. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן הוּא

---

dienstbar zu machen. Das jüdische Opfer will mit dem Opfer den Opfernden in den Dienst Gottes stellen, will ihn mit seinem Opfer der Erfüllung der göttlichen Wünsche dienstbar machen. Alle Opfer sind daher Formeln göttlicher Anforderungen, die der Opfernde mit seinem Opfer zum Normativ seines künftigen Verhaltens macht. Selbstersonnene Opfer wären daher eine Tödtung der Wahrheit, die eben durch's Opfer Herrschaft über den Menschen gewinnen soll, hießen eben willkührlichem Subjektivismus da den Stuhl der Herrlichkeit zurechte stellen, wo Gehorsam und nur Gehorsam einen Thron erbaut finden soll. Wir begreifen den Tod der Priesterjünglinge, und ihr Sterben im ersten Weihemomente des Gottesheiligthums ist für alle künftigen Priester dieses Heiligthums die ernsteste Warnung, schließt von den Räumen des Gottesheiligthums, das ja nichts anderes als das Heiligthum seines Gesetzes sein soll, jede Willkühr und jedes subjektive Belieben aus! Nicht durch Erfindungen gottesdienstlicher Novitäten, durch Zurgeltungbringung des göttlich Vorgeschriebenen hat der jüdische Priester seine Wirksamkeit zu bewähren.

V. 3. בקרבי אקדש, vergleichen wir die Stellen: Ezech, 20, 41. 28, 22. 28. 36, 23. 38, 16. 39, 27. und auch 4. B. M. 20, 13., so bezeichnet הִקָּדֵשׁ ב־ von Gott gebraucht, daß er durch Das, was Er für Etwas, oder an Etwas geschehen läßt, als קדוש, d. i. als der Absolute erkannt wird, dessen sich Erfüllung schaffendem Willen gegenüber Alles, selbst das Höchste, das Mächtigste weichen muß. Auch die Forderung ונקדשתי בתוך בני ישראל 3. B. M. 22, 32. verlangt, daß der Erfüllung seines Willens, wenn es sein muß, alles Andere zum Opfer gebracht werde. בקרבי אקדש וגו׳ könnte nun, im Sinne der zuletzt citirten Stelle heißen: Durch die mir Nahen will ich als קדוש, d. h. als Derjenige an den Tag gelegt werden, dessen Willen gegenüber man das Schwerste zu überwinden und das Theuerste zu opfern hat. Dieses קדוש השם hätten die Gott Nahen, d. h. die in den Beziehungen zu Gott dem Volke als Lehrer und Muster Vorangestellten zu üben, dann werde Gott in seiner כבוד, d. h. in der ganzen „Wucht“ seiner Größe, in der ganzen „Schwere“ seiner Anforderungen zum Bewußtsein gebracht werden. Allein schwerlich wäre die Unterlassung ihres Opfers als ein solches קדוש השם zu begreifen gewesen, da diese Unterlassung doch — so viel wir sehen — nicht eben eine übergroße Ueberwindung gekostet hätte. Und wollten wir auch einen gewaltig hinreißenden Reiz der Begeisterung statuiren, so wäre doch eine solche Ueberwindung nur ein innerer Vorgang geblieben, den nur Gott geschaut hätte, der aber dem Volke nicht zum Bewußtsein gekommen wäre, der somit nicht die כבוד ה׳ על פני כל העם gefördert hätte. Man müßte denn das בקרבי אקדש als euphemistischen positiven Ausdruck für das Negative: בקרבי לא יחולל שמי fassen wollen. Denn je weniger das Unterlassen ein קדוש השם gewesen wäre, um so mehr war das Vorgehen ein חלול השם zumal durch קרובי ה׳, von denen das Volk in aller ersten Linie den Gott zu zollenden Gehorsam lernen sollte. Wahrscheinlicher ist daher die Auffassung in dem Sinne der oben aus Ezech. citirten Stellen: durch Das, was ich an den mir

2. וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי יְהוָֹה וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמֻתוּ לִפְנֵי יְהוָֹה׃

2. Da ging Feuer von Gott her aus und verzehrte sie, und sie starben vor Gott.

---

selben ungesetzlich, wie diese Doppelseite des Vorganges von ת"כ zu K. 16, 1. im Hinweis auf die verschiedene Aeußerung: וימת נדב ואביהו וגו' בהקריבם und בקרבתם לפני ד' וימתו אש זרה וגו' (3. B. M. 16, 1 und 4. B. M. 3, 4.) dahin hervorgehoben wird, daß sowohl die קריבה, das subjektive Hintreten, als die הקריבה, das objektive Darbringen sündhaft gewesen sein möge. In der That stellt sich auch die הקרבה, das Opfer selbst, in jeder Beziehung als ungesetzlich dar. Sowohl die מחתות, als das אש und das קטרת waren gesetzwidrig. Alle כלי שרת mußten של צבור und קדש sein. (Siehe רמב"ם, כלי המקדש 8, 7. בית הבחירה 1, 20.). Mit der Uebergabe der Opferspende in das Nationalgeräth des Heiligthums tritt eben der Opferbringende mit seinem Opfer auf den Boden des nationalen Gesetzesheiligthums, und giebt sich damit unter Ausschluß jeder willkührlichen Selbstbestimmung ganz dessen Anforderungen hin. Nadab und Abihu's מחתות waren aber מחתתו, eines Jeden; nicht mit dem Geräthe des Heiligthums, mit den eigenen Geräthen treten sie, ohne Selbstentäußerung, vor Gott. ויתנו בהן אש, näher präcisirt: אש זרה, מן הכירים, vom Feuerheerde, wie es ר' עקיבא im ת"כ erläutert. Nicht Feuer vom Altare, wie für das tägliche קטרת und das קטרת am י"כ vorgeschrieben, somit nicht das auf die Hingebung der Gesammtheit und des Höchsten und Niedrigsten im Volke wartende „Gesetzesfeuer"; Feuer des eigenen Heerdes war es, dem sie „Weihrauch streuten". Und endlich קטרת selbst. קטרת war das einzige Opfer, das nie, weder von der Gesammtheit, noch vom Einzelnen als נדבה dargebracht werden durfte, dessen Darbringung vielmehr ausschließlich auf das, der Gesammtheit täglich und dem כה"ג am י"כ, Vorgeschriebene beschränkt bleiben sollte (Menachoth 50, a. b.) Glauben wir doch im קטרת den Ausdruck des gänzlichen Aufgehens in Gottes Wohlgefallen, des gänzlichen Aufgehens in ריח ניחוח לד' erkennen zu dürfen. (Siehe 2. B. M. 30, f. 34, f.) ein Gedanke, der als von Gott vorgestecktes Ziel das Ideal seiner Anforderungen vergegenwärtigt, der aber aus eigener Wahl zum Ausdruck gebracht, als נדבה, die höchste Anmaßung in sich schlösse. Mehr als alles Andere hebt aber das göttliche Wort an dieser so verhängnißvollen Darbringung hervor: אשר לא צוה אותם, daß Gott sie ihnen nicht geboten hatte. Wären die einzelnen Momente des Opfers, selbst nicht wie wir gesehen verboten gewesen, es genügte daß es ein nicht gebotenes war, um es zu einem verbotenen zu machen. In dem ganzen Opferdienst des Gesetzesheiligthums ist dem subjektiven Belieben kein Raum gestattet. Selbst die קרבנות נדבה, die freiwilligen Opfer, haben sich mit Entschiedenheit innerhalb der dafür vorgeschriebenen Grenzen und Formen zu halten. Denn קרבת אלקים, Gottes Nähe und Annäherung zu Gott, die mit jedem קרבן gesucht wird, ist nur auf dem Wege des Gehorchens, des Eingehens in den göttlichen Willen und der Unterordnung unter denselben zu finden. Es ist dies eben ein Punkt, in welchem Judenthum und Heidenthum bis zu vollendetem Gegensatz auseinandergehen. Das Heidenthum sucht mit seinem Opfer die Gottheit sich, der Erreichung seiner Wünsche

Pfanne, gaben Feuer in sie und legten darauf Räucherwerk; und brachten vor Gott fremdes Feuer nahe, das Er ihnen nicht geboten hatte.

אִישׁ מַחְתָּתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֵן אֵשׁ וַיָּשִׂימוּ עָלֶיהָ קְטֹרֶת וַיַּקְרִיבוּ לִפְנֵי יְהוָֹה אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם׃

---

gefälligen hingewiesen wird, und so dem blasphemirenden Wahn, mit welchem das reformatorische Gelüste unserer Zeit sich so gerne brüsten möchte, als ob die Einsicht in den blos relativen Werth der Opfer erst einer über den niedern Standpunkt des Pentateuchs fortgeschrittenen Zeit der Propheten angehöre, von vorn herein der Boden entzogen ist. Kajin's verworfenes Opfer neben Hebel's wohlgefälligem, die beim Bau und nach der Vollendung des prächtigen Tempels Kön. I. 6, 12. 13. 9, 3 – 9. an Salomo wiederholt gerichtete Mahnung, sprechen laut den nur durch treuen Pflichtgehorsam bedingten Werth des Heiligthums und seiner Opfer aus, und die Leichen der um ihrer Opfer willen in demselben Augenblick vom Gottesfeuer getödteten Priesterjünglinge, in welchem eben dieses Feuer die Opfer des Volkes zum Ausdruck des göttlichen Wohlgefallens, ja, zur Bekundung der Gegenwart Gottes im Volke hingenommen hatte, sind der lauteste Protest gegen jede mißbräuchliche Auffassung des Opferwerthes, gleichzeitig aber auch ein noch ernsterer Protest gegen jede subjektive Willkühr in dem Gebiete unserer „Kultus"-Beziehungen zu Gott.

V. 1. בני אהרן שלא חלקו כבוד לאהרן, נדב ואביהו לא נטלו :ויקחו בני אהרן וגו׳ עצה ממשה, איש מחתתו איש מעצמו יצאו, ולא נטלו עצה זה מזה — mit diesen Erläuterungen weist ת״כ z. St. darauf hin, wie die ganze Fassung unseres Textes die dünkelhafte Ueberhebung zeichnet, in welcher die Jünglinge gehandelt. Es heißt nicht: ויקחו נדב ואביהו מחתות ויתנו בהן אש וגו׳, sondern ihr Sohnes-Verhältniß, בני אהרן, steht voran, und sodann איש, und מחתתו, Alles Nüancen, die den Dünkel ausdrücken, der ihren Sinn gefangen hielt, und die daher auch das נדב ואביהו in gleicher Bedeutung fassen lassen. Sie waren Aharon's Söhne, und berietheu sich nicht zuvor mit dem Vater; oder, eben weil sie Aharon's Söhne waren, glaubten sie sich jeder Berathung enthoben. Sie waren doch nur Nadab und Abihu, nur einzelne Glieder der Nation, und fragten bei dem Leiter der Nation nicht an; oder, eben der Werth, den sie ihrer einzelnen Persönlichkeit beimaßen, ließ sie sich selbst genug erscheinen. Ja: איש וגו׳, es handelte jeder nur im ausschließlich eigenem Antriebe, sie hatten nicht einmal mit einander berathen! So gewiß ihre Absicht eine löbliche war – nennt Gott sie doch selbst nach ihrer Verirrung: „קרבי"–, eine Absicht, die ת״כ mit den Worten wiedergiebt: אף הם בשמחתם כיון שראו אש חדשה עמדו להוסיף אהבה על אהבה, so spricht doch schon die Thatsache, daß in dem seligsten Moment der der Nation bekundeten Gottesnähe sie den Drang zu einem besondern Opfer fühlen konnten, dafür, daß sie nicht der rechte jüdische Priestersinn erfüllte. Der jüdische Priester geht in die Nation auf, hat keine absonderliche, hat nur innerhalb der Nation und durch dieselbe, eine Stellung vor Gott. Litt somit das Hintreten an sich an sündhaftem Dünkel, so war andererseits das Opfer selbst, objektiv in jedem Theile des-

שלישי 24. וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי יְהוָה וַתֹּאכַל עַל־הַמִּזְבֵּחַ אֶת־הָעֹלָה וְאֶת־הַחֲלָבִים וַיַּרְא כָּל־הָעָם וַיָּרֹנּוּ וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם׃

24. Es ging Feuer von Gott her aus und verzehrte auf dem Altar das Emporopfer und die Fetttheile; das Volk sah und jauchzte und sie sanken auf ihr Angesicht.

י 1. וַיִּקְחוּ בְנֵי־אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא

Kap. 10. 1. Da nahmen Aharons Söhne, Nadab und Abihu, Jeder seine

---

Stätte, „wo Gott sich mit seinem Volke zusammenfinden" wollte, und wo eben diese Gotteszusage die von Gott in משכן כרובים in מזבח הקטרת und מנורה, שולחן, ארון angeordnete Darstellung hatte, daß, wo sein Gesetz mit treuer Festigkeit und ewig frischem Leben eine Stätte findet, und diesem Gesetze aller nationaler Wohlstand und aller nationaler Geist also geweiht wird, daß das ganze Leben in göttliches Wohlgefallen aufgeht, dort Gottes Cherubim niedersteigen und die Herrlichkeit Gottes segnend und schützend gegenwärtig wird, — und mit der Idee dieses אהל מועד-Gedankens erfüllt, traten sie wieder hinaus zum Volke, und segneten sie im Sinne dieses Gedankens, d. h. sprachen über sie zu Gott aufschauend den Wunsch aus, daß durch sie und an ihnen dieser אהל מועד-Gedanke zur Verwirklichung kommen möge, und er kam zur Verwirklichung: וירא כבוד ד׳ אל כל העם וגו׳!

Wie der Inhalt der von Aharon gesprochenen ברכה durch das vorangehende חזה ושוק sich zu ברכת כהנים specialisirt, so gestaltet sich die von Moses und Aharon gesprochene ברכה durch die vorangehende ביאה אל אהל מועד eben zur ברכה-אהל מועד, die sodann durch die Erscheinung der כבוד ד׳ ihre Verwirklichung fand, und das אהל מועד zum wirklichen אהל מועד vollendete. ת״כ hat die Sätze: ויבא משה ואהרן אל אהל מועד למה נכנס משה ואהרן ביחד ללמד אהרן על מעשה קטרת או לא נכנס אלא לדבר אחר הריני דן וכו׳ וכו׳ ירידה טעונה ברכה וביאה טעונה ברכה מה ירידה מעין עבודה אף ביאה מעין עבודה הא למה נכנס משה עם אהרן ללמדו על מעשה הקטרת. Hier wird die ברכת משה ואהרן V. 23. ganz ebenso in Zusammenhang mit deren ביאה אל אהל מועד begriffen, wie ברכת אהרן V. 22. im Zusammenhang mit der ירידה מעשה החטאת וגו׳ stand, und daraus ferner geschlossen, daß ebenso wie jene ירידה (nach ת״כ, wie schon oben bemerkt, der ברכה vorangehend) mit der עבודה zusammenhängt, so auch diese ביאה, aus welcher Moses' und Aharon's ברכה resultirte, einen Bezug auf עבודה gehabt haben müsse, und diesen Bezug findet ת״כ in Belehrung über die קטרת-Darbringung. Vergegenwärtigen wir uns nun, daß in מעשה הקטרת auf dem מזבח הזהב die ganze Idee des היכל gipfelt, daß ferner das ללמדו על מעשה הקטרת um so mehr eine Belehrung über die ideelle Bedeutung dieser Handlung, und nicht über deren concrete Vollziehung bezeichnen dürfte, als zu deren Vollziehung gar nicht der vorgeschriebene Moment gewesen: so dürften auch diese Sätze unserer Auffassung nicht allzufern liegen.

Kap. 10. Wir haben bereits an einem andern Orte (1. B. M. 4, 3.) nachgewiesen, wie gleich bei dem ersten Auftreten der Opfer und so bei jeder erneuten Einführung derselben auf's Ernsteste durch Ereigniß oder Wort auf ein verworfenes Opfer neben dem wohl-

וַיְבָרְכֵם וַיֵּרֶד מֵעֲשֹׂת הַחַטָּאת וְהָעֹלָה וְהַשְּׁלָמִים׃

dann von Vollziehung des Entsündigungsopfers, des Emporopfers und der Friedenopfer hinab.

23. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת־הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד־יְהוָה אֶל־כָּל־הָעָם׃

23. Darauf ging Mosche und Aharon in das Zusammenkunftbestimmungszelt; sie traten wieder hinaus, segneten das Volk — da zeigte sich die Herrlichkeit **Gottes** dem ganzen Volke.

---

den erblühenden שלם-Zustande (וישא וישם לך שלום) würdig mache. Daher wird auch Sota 38, b. (im Gegensatz zu ת״כ, wo die Stelle als מקרא מסורס erklärt wird), ברכת כהנים als integrirende Schlußhandlung der עבודה erblickt, mit welcher erst die עבודה beendigt ist, wie es heißt: וישא אהרן וגו׳ וירד מעשות וגו׳, siehe Raschi das., daher der Satz: כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה (das.). ברכת כהנים ist kein absoluter, für sich bestehender Akt. Nur in Folge der vorangegangenen עבודה sind die darin ausgesprochenen Segnungen zu erlangen, und nur im engen Anschluß an die עבודה ist ברכת כהנים zu sprechen.

וישא אהרן את ידו: בנשיאות כפים, mit gehobenen Händen (Sota das.). Den Händen unserer Priester wohnt keine segnende Kraft inne, daher auch wohl ידו, חסר. Die Priesterhand hat nur auf Gott hinzuweisen, der den Segen verheißen hat. Das Nähere über ברכת כהנים siehe zu 4. B. M. 6, 22 ff.

V. 23. ויבא משה וגו׳. Der Zweck dieses Hineingehens in das אהל מועד ist nicht ausgesprochen. Halten wir uns lediglich an das, was im Texte vorliegt, so erscheint die ביאה und יציאה als Vorbereitung zu ויברכו, und dies als Vorbereitung zu dem וירא כבוד ד׳ וגו׳, und dürfte vielleicht das Folgende nicht ganz von der Wahrheit fallen. Das Heiligthum war geweiht, und Priester und Volk hatten ihre Opfer gebracht, in deren Folge das Erscheinen der göttlichen Herrlichkeit als sichtbare Besiegelung des durch die dem Gottesgesetze bereitete Stätte geschlossenen Bundes der Gottesgegenwart im Volke verheißen war. Allein nicht unmittelbar nach vollendetem Opfer erschien die Herrlichkeit Gottes. Wäre dies, es hätte der heidnische Wahn sich der Vorstellung bemächtigen können, als wohne den vollzogenen Opferhandlungen irgend eine geheimnißvolle Kraft inne, die mit magischem Zauber auf die Gottheit wirke, und mit einer Art physischer Causalität eine Theophanie erzeuge, wie diese Vorstellung der heidnischen Täuschung nicht fern liegt. Und es ist doch der Eine Einzige freie persönliche Gott, der in freier Willensbestimmung nicht dem Opfer, sondern der im Opfer sich aussprechenden freien und freudigernsten Hingebung seiner Gesammtheit das Zeichen seiner besondern Gegenwart zugesagt hatte. Als daher die Opfer vollzogen waren und Aharon als Blüthe der Opfer das Aufblühen aller materiellen und geistigen Güter zum Friedensglück unter Gottes Segen, Schutz, Gnade und Waltungsnähe — alles dieses zusammen ist ja die Wirkung Dessen, was mit dem ושכנתי בתוכם verheißen war — ausgesprochen hatte, bekundete sich die Gottesgegenwart noch nicht, vielmehr traten zuerst Moses und Aharon in die nun wahrhaft zum אהל מועד vollendete

18. Er schlachtete sodann den Ochsen und den Widder, das dem Volke gehörige Friedenmahlopfer, die Söhne Aharon's reichten ihm das Blut hin und er warf es an den Altar allseitig.

19. Auch die Fetttheile von dem Ochsen, und von dem Widder das Schwanzstück, die Decke und die Nieren und das Zwerchfell der Leber;

20. sie legten die Fetttheile auf die Bruststücke, er übergab die Fetttheile zum Verdampfen dem Altare hin.

21. Die Bruststücke aber und den rechten Schenkel hatte Aharon in einer Wendung vor Gott gewendet wie Mosche geboten hatte.

22. Da erhub Aharon seine Hände dem Volke zu und segnete sie und ging

18. וַיִּשְׁחַט אֶת־הַשּׁוֹר וְאֶת־הָאַיִל זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לָעָם וַיַּמְצִאוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת־הַדָּם אֵלָיו וַיִּזְרְקֵהוּ עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב׃

19. וְאֶת־הַחֲלָבִים מִן־הַשּׁוֹר וּמִן־הָאַיִל הָאַלְיָה וְהַמְכַסֶּה וְהַכְּלָיֹת וְיֹתֶרֶת הַכָּבֵד׃

20. וַיָּשִׂימוּ אֶת־הַחֲלָבִים עַל־הֶחָזוֹת וַיַּקְטֵר הַחֲלָבִים הַמִּזְבֵּחָה׃

21. וְאֵת הֶחָזוֹת וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין הֵנִיף אַהֲרֹן תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה׃

22. וַיִּשָּׂא אַהֲרֹן אֶת־יָדָו אֶל־הָעָם ידיו ק׳

V. 19. והמכסה, nach רמב"ן nicht nur Abkürzung für חלב המכסה את הקרב, sondern Bezeichnung für das zur Opferung kommende חלב überhaupt, das sich eben dadurch charakterisirt, daß es an den Organen nur aufsitzt oder aufliegt, nicht aber im Fleische verwachsen ist. Siehe zu K. 3, 3. 4.

V. 21. 22. Da תנופת חזה ושוק von den שלמים gleichzeitig mit der der אימורים, und daher vor deren הקטרה vollzogen wird, hier aber der Bericht mit תנופה, als einer der bereits berichteten הקטרה vorangegangenen, schließt, so kann dies nur eine Zusammenstellung dieser Handlung mit der darauf folgenden ברכה beabsichtigen. War nach ת"כ z. St. diese ברכה nichts anderes, als die 4. B. M. 6, 22 ff. für alle Folgezeit vorgeschriebene ברכת כהנים, so dürfte der Zusammenhang der חזה ושוק und dieser ברכה augenfällig sein. Wir haben bereits zu K. 7, 30 ff. in den von שלמים den Priestern werdenden חזה ושוק, sowie in der damit vorzunehmenden תנופה, den Gedankenausdruck erkannt, daß der vor Gott sich seines Glückes Freuende all sein Denken und Wollen (חזה), und all seine materielle Kraft und Stellung (שוק) Gott und den von Ihm gewiesenen Gesammtheitszwecken weiht (תרומה ותנופה) und durch Spende derselben an den כהן anerkennt und bekennt, daß er die geistigen und materiellen Güter, deren Besitz eben seinen שלם-Zustand bildet und seine שלמים-Freude erzeugt, der vom כהן vertretenen Gotteslehre so verdankt, als geweiht hält. Indem nun daran sich ברכת כהנים reiht, so spricht dies eben nur den Gedanken aus, daß erst ein solches Anerkenntniß und Bekenntniß auch des ferneren Segens mit materiellen (יברכך וישמרך) und geistigen Gütern (יאר ויחנך) und mit dem aus Bei-

gereicht, und er ließ sie auf dem Altare verdampfen,

לִנְתָחֶיהָ וְאֶת־הָרֹאשׁ וַיַּקְטֵר עַל־הַמִּזְבֵּחַ׃

14. wusch sodann das Eingeweide und die Fußglieder und übergab sie zum Verdampfen auf dem Emporopfer dem Altare hin.

14. וַיִּרְחַץ אֶת־הַקֶּרֶב וְאֶת־הַכְּרָעָיִם וַיַּקְטֵר עַל־הָעֹלָה הַמִּזְבֵּחָה׃

15. Darauf brachte er das Opfer des Volkes nahe, nahm den dem Volke gehörigen Entsündigungsopfer-Bock, schlachtete ihn und vollzog ihn als Entsündigungsopfer wie das erste,

15. וַיַּקְרֵב אֵת קָרְבַּן הָעָם וַיִּקַּח אֶת־שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וַיִּשְׁחָטֵהוּ וַיְחַטְּאֵהוּ כָּרִאשׁוֹן׃

16. brachte das Emporopfer nahe und vollzog es nach Vorschrift,

16. וַיַּקְרֵב אֶת־הָעֹלָה וַיַּעֲשֶׂהָ כַּמִּשְׁפָּט׃

17. brachte das Huldigungsopfer nahe, füllte seine Hand davon und ließ es auf dem Altare verdampfen, außer dem Emporopfer des Morgens.

שני 17. וַיַּקְרֵב אֶת־הַמִּנְחָה וַיְמַלֵּא כַפּוֹ מִמֶּנָּה וַיַּקְטֵר עַל־הַמִּזְבֵּחַ מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר׃

V. 16. כמשפט: wie oben K. 1. für עולת נדבה vorgeschrieben.

V. 17. וימלא כפו ממנו, Menachoth 9, b. und 19, b. ist ersichtlich, daß hiemit קמיצה bezeichnet ist. Wir haben schon zu V. 4. bemerkt, wie der מנחה-Gedanke, welcher sonst nur als Ergänzung zum עולה- und שלמים-Opfer in מנחת נסכים hinzutritt, hier in selbständiger מנחה zum Ausdruck gelangt. Während daher מנחת נסכים ganz dem Altarfeuer übergeben wird, tritt wie bei מנחת נדבה hier קמיצה ein, und die שירים kommen zum Genuß. In der That ist dies und das seiner Bedeutung nach verwandte מנחת העומר das einzige מנחת צבור, von welchem nur קומץ dem Altarfeuer wird, sowie auch die hier auftretenden שלמי צבור nur in כבשי עצרת ein Analogon haben. Nach ת״כ z. St. waren übrigens sämmtliche עולות (nach ראב״ד das. auch שלמים), von den dazu gehörigen מנחות נסכים begleitet, was für עולות durch das כמשפט, V. 16. gegeben wäre. — מלבד עולת הבקר: diese עולות ונסכים und dieses selbständige מנחה wurden außer dem Morgen-תמיד-Opfer und den dazu gehörigen נסכים dargebracht. (ת״כ). Wie am Sabbath und den Moadim die durch die besondere Bedeutung des Tages hervorgerufenen besonderen Gedanken der Weihe und Hingebung in מוספים ihren Ausdruck haben, dieser Ausdruck aber die Gedanken der Hingebung nicht absorbirt, welche schon die Thatsache eines jeden neu gespendeten Tages bei uns wecken soll, diese vielmehr ihren bleibenden, besondern Ausdruck im תמיד finden, und die מוספים, wie es 4. B. M. 28, 23. heißt, מלבד עולה הבקר אשר לעלת התמיד, zu dem, dem steten Tageshingebungsausdruck angehörigen Morgenopfer nur hinzukommen, so bilden die hier vollzogenen Opfer des „achten מלואים-Tages" die מוספים für diesen Tag, die מלבד עולת הבקר zu vollziehen waren.

וַעֲשֵׂה אֶת־קָרְבַּן הָעָם וְכַפֵּר בַּעֲדָם כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה׃

dann das Opfer des Volkes und vollbringe Sühne für sie, wie Gott geboten.

8. וַיִּקְרַב אַהֲרֹן אֶל־הַמִּזְבֵּחַ וַיִּשְׁחַט אֶת־עֵגֶל הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ׃

8. Da trat Aharon näher hin zum Altare und schlachtete das ihm gehörige Entsündigungsopfer-Kalb.

9. וַיַּקְרִבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת־הַדָּם אֵלָיו וַיִּטְבֹּל אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וַיִּתֵּן עַל־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַדָּם יָצַק אֶל־יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ׃

9. Die Söhne Aharon's brachten ihm das Blut nahe, er tunkte seinen Finger in das Blut und gab an die Höhenwinkel des Altares, das Blut aber goß er zu dem Altargrunde hin.

10. וְאֶת־הַחֵלֶב וְאֶת־הַכְּלָיֹת וְאֶת־הַיֹּתֶרֶת מִן־הַכָּבֵד מִן־הַחַטָּאת הִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

10. Das Fett und die Nieren sammt dem Zwerchfell von der Leber von dem Entsündigungsopfer gab er zum Verdampfen dem Altare hin, wie Gott Mosche geboten hatte.

11. וְאֶת־הַבָּשָׂר וְאֶת־הָעוֹר שָׂרַף בָּאֵשׁ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה׃

11. Das Fleisch aber und das Fell verbrannte er außerhalb des Lagers in Feuer.

12. וַיִּשְׁחַט אֶת־הָעֹלָה וַיַּמְצִאוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֵלָיו אֶת־הַדָּם וַיִּזְרְקֵהוּ עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב׃

12. Er schlachtete sodann das Emporopfer; die Söhne Aharon's reichten ihm das Blut hin und er warf es an den Altar allseitig.

13. וְאֶת־הָעֹלָה הִמְצִיאוּ אֵלָיו

13. Das Emporopfer hatten sie ihm nach seinen Theilen und den Kopf hin-

---

Während daher die Verirrung des Volkes an sich in einem selbständigen Opfer zur Sühne kommt, nimmt es hinsichtlich der von ihm geübten Ueberwältigung Aharon's auch an dessen Sühneopfer Theil.

V. 9. ויקרבו. V. 12. beim עולה heißt es: וימצאו, sie reichten ihm das Blut hin; er hatte das Gefäß mit dem Blute hinzunehmen, um das Blut gegen die Seiten des Altars zu werfen. Hier beim חטאת heißt es nur: ויקרבו, sie brachten ihm das Blut so nahe, daß er seinen Finger darein tauchen konnte.

V. 11. ואת הבשר ואת העור וגו׳. Obgleich es nur ein חטאת הפנימית war, kam doch das בשר החטאת ebenso wie beim פר כהן המשיח nicht zum Genuß, sondern wurde wie bei diesem חוץ למחנה verbrannt. Es war der כהן noch nicht vorhanden, der es essen konnte, er soll ja erst aus diesem חטאת hervorgehen. So geschah es auch dem חטאת während der מלואים-Tage aus gleichem Grunde. K. 5, 17. 2. B. M. 29, 14.

welches Gott geboten, verwirklicht, so wird euch die Herrlichkeit Gottes sich zeigen.

7. Und Mosche sprach zu Aharon: Tritt näher zum Altare hin und vollziehe dein Entsündigungsopfer und dein Emporopfer und vollbringe Sühne für dich und für das Volk, und vollziehe

צִוָּה יְהוָה תַּעֲשׂוּ וְיֵרָא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד יְהוָה׃

7. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן קְרַב אֶל־הַמִּזְבֵּחַ וַעֲשֵׂה אֶת־חַטָּאתְךָ וְאֶת־עֹלָתֶךָ וְכַפֵּר בַּעַדְךָ וּבְעַד הָעָם

---

hältnissen, und in gleicher Weise jedes Glied unserer Gesammtheit in Beziehung steht, sowohl die innere Einheit des zwiespaltigen individuellen Seins und Strebens, sowie die Gleichheit und Einheit der Volksgesammtheit erzeugen, wie dies hinsichtlich der individuellen Lebenseinheit in den Worten ausgesprochen ist: ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד כי ד׳ אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדני האדנים וגו׳ (5. B. M. 10, 16, 17.): Beschneidet die ערלה eures Herzens (tretet eurer Sinnlichkeit mit Entschiedenheit entgegen: חטאת, יראה) und lasset euren Nacken ferner nicht hart sein (übet freudig und willig das Gute, עולה, עצה לשרת לפני המקום), denn euer Gott ist Gott der Götter (er allein hat euer ganzes Sein in Händen), und Herr der Herren (ihm allein dient Alles bewußt und unbewußt, freiwillig oder gezwungen). Offenbar ist in diesem Satze die Einheit des Lebensdienstes im Meiden alles von Gott Verbotenen und im Erfüllen alles von Gott Gebotenen als unmittelbare Consequenz der Einheit und Einzigkeit Gottes gesetzt. עשיתם כן, schließt ת״כ, werdet ihr also die Idee des Opfers, welches Gott geboten, durch geeinigte Hingebung jedes Einzelnen und Aller im Gesammtverein an Gott verwirklichen, וירא אליכם כבוד ד׳, so wird dieser einigen Gesammthingebung an Gott auch ihrerseits die Herrlichkeit Gottes entgegen kommen, und durch sichtbare Bekundung ihres Einzuges in eure Mitte das durch die Errichtung des Heiligthums beabsichtigte Ziel — ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם — verwirklichen.

In diesem Satze des ת״כ glauben wir die Grundidee aller Opfer und der symbolischen Bedeutung der Opferhandlungen ausgesprochen zu finden.

Joma 5, b. wird mit Hinweisung auf diese Stelle gelehrt, daß auch מקרא פרשה מעכב, daß auch das Vorlesen der פרשת המלואים (2. B. M. K. 29,) zur Zeit der Ausführung wesentlich bedingend war. Ward ja durch dieses Vorlesen der Vorschrift den vorzunehmenden Handlungen der Charakter vindicirt, daß in ihnen nichts subjektiv Ersonnenes, sondern lediglich das göttlich Vorgeschriebene zur Verwirklichung kam. So las auch am י״כ der כה״ג nach Vollzug der עבודת היום vor dem Uebergang zu den עבודות חוץ die פרשת אחרי מות, in welcher das eben Vollzogene als das von Gott Gebotene zum Bewußtsein kam. (Joma 68, b. רש״י.)

V. 7. וכפר בערך ובער העם: daß hier Aharon's Opfern gleichzeitig eine Sühne für das Volk zugesprochen wird, dürfte in bedeutendem Maaße die specielle Beziehung dieser Opfer zu der עגל-Verirrung bestätigen. An Aharons Verirrung beim עגל hatte ja das Volk den bedeutendsten Antheil: עשו את העגל אשר עשה אהרן (2. B. M. 32, 35.)

אֶל־פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּקְרְבוּ כָּל־
הָעֵדָה וַיַּעַמְדוּ לִפְנֵי יְהוָה׃
6 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר־

boten hin zum Zelte der Zusammenkunftsbestimmung; es trat die ganze Gemeinde näher und sie standen vor Gott.

6. Da sprach Mosche: Dieses Wort,

— die allgemeine Bezeichnung שור, statt des speciellen פר, gegeben, indem damit der thätige Pflichtdienst vor Gott auf allen Altersstufen und in allen Abstufungen der Kraft, wie er sich in einer Gesammtheit manifestirt, angedeutet ist.

Steht auch dieses Volkes-Opfer in enger Beziehung zu der עגל-Verirrung, so gelobt das Volk mit dem שעיר עזים im חטאת, fortan sich nie wieder von einem ערב רב zum Abfall von Gott und seinem Gesetze verleiten zu lassen, vollzieht im עגל-Opfer des עולה und im שור des שלמים, wie bereits bei Aharon's Opfer (V. 2.) angedeutet, direkt die Sühne der Verirrung des עגל, das, wie in ת"כ z. St. bemerkt, dem Volke nicht nur עגל nach der Absicht Aharon's geblieben war, sondern zum selbständigen שור erhoben worden, und gelobt im כבש des עולה und im איל des שלמים, sein ferneres Geschick in vollster Hingebung Gott, seinem einzigen „Hirten", für alle Gänge durch die Zeiten anheim zu geben, und in dieser selbstlosen Hingebung, als Führer der Menschenheerde zu Gott, männlich und kraftfroh voranzuschreiten, und sein „Mehl und sein Oel", seine Existenz und sein Wohlbefinden, keinem Andern als Gott, dem Einen Einzigen, unvermittelt und ausschließlich huldigend verdanken zu wollen.

V. 6. זה הדבר אשר צוה ד' תעשו וגו'. Wie ק"א zur Stelle in ת"כ erläutert, kann diese an das Volk gerichtete Anrede sich nicht auf die äußere Vollziehung des Opfers beziehen. Was das Volk zu dieser Vollbringung zu thun hatte, war von ihm bereits geschehen. ת"כ gibt daher zu den Worten: ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ד' תעשו folgende Erläuterung: אמר להם משה לישראל אותו יצר הרע העבירו מלבבכם ותהיו כולכם ביראה אחת ובעצה אחת לשרת לפני המקום כשם שהוא יחידי בעולם כך תהא עבודתכם מיוחדת לפניו שנא' ומלתם את ערלת לבבכם מפני מה כי אני ד' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים עשיתם כן וירא אליכם כבוד ד'. Irren wir nicht, so faßt nach dieser Erläuterung des ת"כ das זה הדבר alle die hier angeordneten Opferhandlungen als einen einzigen Akt, und zwar als דבר, als Ein in den Opferhandlungen zum Ausdruck kommendes Gotteswort, dessen Verwirklichung von uns gefordert wird. Und zwar wäre der Gesammtbegriff aller im Opfer an uns gestellten Anforderungen: אותו יצר הרע, jener unkontrollirten thierischen Sinnlichkeit, wie sie eben in dem vor Gott hingestellten Opferthier zum Ausdruck kommt, להעבירו מלבבנו, keine Stätte in unserm Wesen zu lassen, vielmehr, wie dies in נתינה שחיטה oder זריקה und הקטרה zum Ausdruck kommt, sie also der Energie des sittlichen Willens unterzuordnen, zu halten, zu leiten und zu weihen, daß uns יראה vor Fehl schütze (חטאת), und wir nur Eine עצה fassen, unsern Pflichtdienst vor Gott zu lösen (עולה). Und wie hier in Einem Opfer die Gesammtheit ihren Ausdruck vor Gott, dem Einen Einzigen, findet, so soll überhaupt durch den Gedanken des ausschließlich Einen Einzigen, zu dem ein Jeder von uns mit allen seinen Ver-

Widder zum Friedenopfer, Mahlopfer vor Gott zu vollziehen, und eine mit Oel durchrührte Huldigungsgabe; denn heute erscheint euch Gott.

5. Sie nahmen was Mosche ge-

לִפְנֵי יְהוָה וּמִנְחָה בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן כִּי הַיּוֹם יְהוָה נִרְאָה אֲלֵיכֶם׃
5 וַיִּקְחוּ אֵת אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה

---

der mit dem nun angetretenen Amte ihm gewordenen Aufgabe und zwar in dem ganzen Ernste seiner Stellung gegen Gott und gegen die Nation bewußt wird, soll auch die Nation mit ihrem Opfer sich ihrer Aufgabe gegen Gott und ihrer damit gewonnenen Stellung als Nation in Mitte der anderen Nationen bewußt werden; denn nicht dem Priester, dem in seinen völkergeschichtlichen Beruf bewußtvoll eingetretenen Volke „erscheint Gott", und läßt seine Herrlichkeit da Stätte auf Erden nehmen, wo seinem Gesetze der Tempel und das Volk geworden.

Das Opfer der Nation bildet zwei Gruppen: שעיר לחטאת ועגל וכבש לעולה und שור ואיל לשלמים ומנחה בלולה בשמן; jene: Ausdruck ihrer Stellung gegen Gott, diese: ihrer Stellung als Volk in Mitte der Völker. Gott gegenüber gelobt die Nation mit dem שעיר עזים לחטאת, starr gegen jede Verlockung durch Fremde, folgsam und treu auf dem Standpunkt auszuharren, den ihr ihr einziger Lebenshirte angewiesen; und mit dem עגל וכבש בני שנה לעולה: in ewiger Jugendfrische und jugendlicher Leitsamkeit mit ihrem Thaten-Leben und Geschickes-Dasein sich mit voller männlicher Energie der Emporführung des einzigen Leiters ihrer Thaten und Lenkers ihrer Geschicke zu dem in seinem Gesetze gezeichneten Höhezicle hinzugeben. Mit dem שור ואיל לשלמים לזבח לפני ד' spricht sie aber froh und freudig die mit jener treuen Festigkeit und energievollen Hingebung in Mitte der Völker zu gewinnende bedeutsame Stellung aus. Das ewig jugendliche עגל vor Gott wird zum männlichen שור mit dem Wirken seines Thatenlebens den Völkern gegenüber, und das seinem einzigen Hirten folgende כבש zu dem in Vollkraft der Völkerheerde Weg weisend voranschreitenden איל. Dieser freudig beglückenden Seite des jüdischen volksgeschichtlichen Berufes wird Jsrael sich im Nationalfriedensmahl vor Gott froh bewußt, und legt in מנחה בלולה בשמן, in seinem mit „Oel getränkten Mehle", mit den Zeichen seiner von Ihm mit Wohlstand gesegneten Existenz, den Tribut der Huldigung auf den Altar seines Gesetzes nieder. Während jedoch hier das מנחה mit dem שלמים zusammengestellt ist, sehen wir es V. 17. im Zusammenhange mit dem עולה, und zwischen עולה und שלמים dargebracht. מנחה erscheint somit als Ergänzung des עולה und als Basis der שלמים. Die Hingebung der Persönlichkeit im עולה findet ihre nothwendige Ergänzung in gleichzeitiger Anerkennung der Gotteshörigkeit und Hingebung aller die Existenz und das Wohlsein der Persönlichkeit bedingenden Güter, (die ja auch in מנחת נסכים ihren Ausdruck hat), und das freudige Bewußtsein des glücklichen Seins und Lebens vor Gott, wie es in שלמים zu Tage tritt, wurzelt wesentlich in dem Bewußtsein der Gottesspende jedes Körnchens Nahrung und Wohlbefinden. (Siehe zu V. 17.) Bezeichnend ist hier in dem einzigen Gesammtopfer der Thatenfreude vor Gott — es giebt überhaupt nur noch Ein שלמי צבור, כבשי עצרת, und diese stehen als כבשי' im Begriff der Geschickesbeziehung

בֶּן־בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה תְּמִימִם וְהַקְרֵב לִפְנֵי יְהוָה׃
3 וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר קְחוּ שְׂעִיר־עִזִּים לְחַטָּאת וְעֵגֶל וָכֶבֶשׂ בְּנֵי־שָׁנָה תְּמִימִם לְעֹלָה׃
4 וְשׁוֹר וָאַיִל לִשְׁלָמִים לִזְבֹּחַ

dir ein vom Rind erzeugtes Kalb zum Entsündigungsopfer und einen Widder zum Emporopfer in ihrer Ganzheit, und bringe sie vor Gott näher.

3. Und zu Jisrael's Söhnen sprich: nehmet einen Ziegenbock zum Entsündigungsopfer und ein Kalb und ein Schaaf, einjährig, in ihrer Ganzheit, zum Emporopfer.

4. Und einen Ochsen und einen

Tief bedeutsam erblicken die Weisen im ת"כ in diesem Opfer zugleich einen noch nachträglichen Ausdruck der Sühne für die faktisch freilich bereits gesühnte עגל-Verirrung. Wir haben bereits zu 2. B. M. 8, 22. den tiefen Gegensatz des Judenthums zu allem antiken und modernen Heidenthum hervorgehoben, der darin seinen Ausdruck findet, daß das, was der Heide vergöttert und dem er sich und das Seine opfert, vom Juden opfernd gemeistert und seinem Gott, dem Einen Einzigen, hingegeben werde. So auch hier. Als Symbol einer dem Einen Einzigen dienend untergeordneten Potenz hatte Aharon das עגל gemacht. Zu einer Gott coordinirten Göttermacht hatte ein die Naturgewalten vergötternder heidnischer Wahn im Volke das עגל hinübergerissen. Indem Aharon ein עגל Gott zum Opfer bringt, ja sich in diesem עגל Gott darstellt und in שחיטה dieses sein עגל meistert und in זריקה u. s. w. es dem freien Dienste des Einen Einzigen hingiebt, spricht er die Wahrheit aus: daß dieselbe physische Natur, der der Wahn in der Außenwelt vergötternd die Kniee beugt, ja auch im Menschen ihr Machtgebiet hat, aber an der freien sittlichen Energie des damit gottnahen Menschen vor Gottes Angesicht ihren Meister findet, und, von dem freien sittlichen Menschenwillen bezwungen, mit diesem willig und geweiht in den Dienst des Einig Einzigen tritt. Mit dieser Wahrheit ist aber sofort der die physische Natur vergötternde heidnische Wahn gesühnt, und der physische Götze nicht nur Gott, sondern auch dem durch seine sittliche Freiheit gottnahen Menschen zu Füßen gelegt.

In welchem tiefen Zusammenhange der עגל-Vorgang zu der Errichtung des Tempelheiligthums stehe, zwischen deren Anordnung und Ausführung er sich begab, wie durch ihn eben die Sühne- und Erziehungsbedürftigkeit des Volkes und der Priester, welcher das Heiligthum als כפרה-Stätte dienen soll, sich erst für alle Zeit historisch dokumentirte, das haben wir bereits im 2. B. M. bei Betrachtung dieses Vorganges angemerkt. Mit Hinblick auf diese Verirrung Aharon's würde sich sein עגל-חטאת und sein עולה-איל also aussprechen: er hatte sich in einem Momente der Schwäche nicht auf der klaren Höhe des Berufes gehalten, hatte, statt dem Volke voranzuschreiten, sich von ihm bewältigen und zu sträflicher Nachgiebigkeit verleiten lassen. Er gelobt fortan, immer mit wachem Ernste fest zu bleiben auf der Altarhöhe des jüdischen Berufes und stets mit männlicher Energie dem Volke voranzuschreiten die einzige Bahn, die zu Gott hinanführt.

V. 3. 4. ואל בני ישראל תדבר וגו׳. Und während der Priester mit seinem Opfer sich

Kap. 9. 1. Und es war am achten Tage, da hatte Mosche Aharon und seine Söhne und die Aeltesten Jisrael's gerufen,

2. und sprach zu Aharon: nimm

1. וַיְהִי֙ בַּיּ֣וֹם הַשְּׁמִינִ֔י קָרָ֣א מֹשֶׁ֔ה לְאַהֲרֹ֖ן וּלְבָנָ֑יו וּלְזִקְנֵ֖י יִשְׂרָאֵֽל׃

2. וַיֹּ֣אמֶר אֶֽל־אַהֲרֹ֗ן קַח־לְךָ֠ עֵ֣גֶל

---

meinen (4. B. M. 9, 23.), insbesondere aber von dem geduldigen langen Ausharren bis zum Signal des Aufbruches: ובהאריך הענן וגו׳ ושמרו בני ישראל את משמרת ה׳ ולא יסעו (das. 19.).

Kap. 9, 1. ויהי ביום השמיני. Wir haben bereits im Jeschurun Jahrg. V. S. 14. f. im Artikel מילה die Bedeutung eines achten Tages nach zurückgelegten sieben Tagen erläutert. Wir sagten uns, daß durch ein solches Zählen von sieben Tagen ein bisheriger Zustand völlig abgeschlossen wird, und mit dem achten Tage ein neuer Anfang und zwar auf erhöhter Stufe, gleichsam die „Oktave" beginnt. Auch hier ist mit den vor dem Eingang zum Heiligthum zugebrachten sieben Tagen der Zustand blos individueller, privater Lebensbedeutung der zum Priesterdienst Bestimmten abgeschlossen, und mit dem achten Tage treten sie in den neuen, erhöhten Charakter einer Gott und der Nation hörigen Lebensweihe ein.

V. 2. עגל בן בקר וגו. Nach Rosch Haschana 10, a. ein zweijähriges, d. h. im zweiten Jahre stehendes Thier. Es ist fortgeschrittener, als das gemeinhin unter עגל סתם verstandene einjährige, hat aber noch nicht die Reife des פר בן בקר, die erst im dritten Jahre beginnt. Wenn nach Bechoroth 19, b. das Thier der Rindergattung erst im dritten Jahre die Reife für die Gattung erlangt und gebärfähig wird, so dürften vielleicht da, wo das בן בקר als Beifügung das Alter bezeichnet, (siehe zu K. 1, 5.), damit diejenigen Jahre ausgedrückt sein, in welchen das Thier noch zunächst als בן ובת, und noch nicht als אב ואם erscheint. Möglich, daß von dieser Geburtsfähigkeit auch die Namen פר und פרה vom rad. פרה, fruchtbarsein, gebildet sind, und würde sodann פר בן בקר das Alter bezeichnen, welches das Thier noch in beiden Charakteren erblickt, in welchem es vom בן zum פר übergeht, das wäre dann nach Obigem das dritte Jahr. (Nach מ״ק רמב״ם 1, 14. wäre es פר schon im zweiten Jahr. Siehe כ״מ das. und מל״מ zu פרה אדומה 1, 1. a. E.)

Es ist dies der einzige Fall, in welchem ein עגל zum Opfer vorgeschrieben ist, und zwar, wie wir sehen, ein dem פר nahes עגל. Ist es doch der erst werdende Diener des Heiligthums, der sich darin seinem Gotte darstellen soll, während er später als כהן המשיח in פר seinen Ausdruck findet und er sich auch in den מלואים-Tagen sein Amt, das „Feld" seiner Wirksamkeit, dem er der „Acker-Stier" werden soll, als פר vergegenwärtigt.

Indem Aharon mit עגל לחטאת und איל לעולה in die Gottesnähe tritt, gelobt er: in seinem Amte, wenn auch stets des Fortschrittes bedürftig und fähig, sich stets auf der Höhe seines Berufes mit dem Ernst des stets wachen Bewußtseins zu halten, und in seiner Würde stets, mustergiltig Weg weisend, der Gesammtheit zur Höhe der jüdischen Vollendung voran zu schreiten.

34. כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בַּיּוֹם הַזֶּה צִוָּה
יְהוָה לַעֲשֹׂת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם׃

34. Wie er heute vollzogen, hat Gott noch wiederholt zu vollziehen geboten, um die Sühne für euch zu vollbringen.

35. וּפֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד תֵּשְׁבוּ
יוֹמָם וָלַיְלָה שִׁבְעַת יָמִים וּשְׁמַרְתֶּם
אֶת־מִשְׁמֶרֶת יְהוָה וְלֹא תָמוּתוּ כִּי־
כֵן צֻוֵּיתִי׃

35. Tags und Nachts sollt ihr im Eingange des Zusammenkunftbestimmungszeltes weilen, und hüthet den Gottes-Auftrag, so daß ihr nicht sterbet; denn also ward mir geboten.

36. וַיַּעַשׂ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֵת כָּל־
הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה בְּיַד־
מֹשֶׁה׃ ס

36. Aharon und seine Söhne erfüllten alle die Aussprüche, die Gott durch Mosche geboten hatte.

V. 34. כאשר עשה וגו׳. Da Moses hier der Redende ist, so kann das Subjekt in עשה nur Gott, und das, was auf Geheiß und im Namen Gottes geschah, als von Gott geschehen bezeichnet sein. Aehnlich wie 1. B. M. 39, 22.: כל אשר עשים שם הוא היה עשה, er war der Anordnende. Es dürfte diese unmittelbare Zurückführung alles Geschehenen auf Gott hier bei den מלואים um so mehr motivirt sein, da es sich hier um die Einsetzung in's Priesteramt handelt, die nur als von Gott geschehen Bedeutung und Weihe hat. Ist doch auch schon im vorangehenden ימלא את ידכם offenbar Gott das Subjekt. — צוה ד׳ לעשות וגו: auch ferner in den vorangenannten sieben Tagen. Die Joma 2 und 3 gegebene Beziehung des לעשות und לכפר auf פרישת כהן für מעשה פרה und des כה״ג für יוה״כ scheint am Schlusse der Verhandlung (das. 4, a. und 8, a.) nur אסמכתא, und diese פרישה nur מעלה בעלמא im Anklang der מלואים als eine פרישה לטהרה und eine פרישה לקדושה eingeführt zu sein (siehe das. 8, b.).

V. 35. ופתח אהל מועד תשבו וגו׳. Erwägen wir, daß in Stellen wie אשרי יושבי ביתך וגו׳ בחרתי הסתופף בבית אלקי וגו׳ (Ps. 84, 5, 11.), שבתי בבית ד׳ כל ימי חיי לחזות וגו׳ (das. 27, 4.) offenbar das „Weilen im Gotteshause" die dadurch vermittelte Hingebung an die durch das Gotteshaus zum Ausdruck kommende Idee und Durchdringung mit den von ihm gelehrten Gedanken und Entschlüssen mit umfaßt, da ja nur dadurch das Weilen im Gotteshause ein glückseliges Ziel menschlicher Sehnsucht werden kann, so glauben wir nicht zu irren, wenn wir in diesem vorgeschriebenen siebentägigen Weilen am Eingange des אהל מועד zugleich die Aufgabe erblicken: sich dort sieben Tage lang dem Erfassen, Aufnehmen und Aneignen der ganzen Fülle von Gedanken für Erkenntniß und Willen hinzugeben, die in dem אהל מועד-Heiligthum zur Darstellung gekommen, und deren Wartung und Pflege eben den Begriff des Priesterdienstes ausmachen, für welchen dieses siebentägige Weilen am Eingange zum Heiligthum sie vorbereiten sollte. — ושמרתם את משמרת ד׳: so heißt es von dem der göttlichen Bestimmung des Verweilens und des Weiterziehens auf der Wanderung durch die Wüste gezollten Gehorsam im Allge-

בָּנָיו בַּשְּׁלוּ אֶת־הַבָּשָׂר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְשָׁם תֹּאכְלוּ אֹתוֹ וְאֶת־הַלֶּחֶם אֲשֶׁר בְּסַל הַמִּלֻּאִים כַּאֲשֶׁר צִוֵּיתִי לֵאמֹר אַהֲרֹן וּבָנָיו יֹאכְלֻהוּ :

und zu seinen Söhnen: Kochet das Fleisch im Eingang des Zusammenkunftbestimmungs-Zeltes, und dort sollt ihr es und das Brod, das im Korb der Bevollmächtigungsopfer ist, essen, wie ich das Gebot überbracht: Aharon und seine Söhne sollen es essen.

32. וְהַנּוֹתָר בַּבָּשָׂר וּבַלָּחֶם בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ :

32. Was an dem Fleische und an dem Brode übrig bleibt, sollt ihr in Feuer verbrennen.

מפטיר 33. וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ שִׁבְעַת יָמִים עַד יוֹם מְלֹאת יְמֵי מִלֻּאֵיכֶם כִּי שִׁבְעַת יָמִים יְמַלֵּא אֶת־יֶדְכֶם :

33. Und von dem Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes sollt ihr sieben Tage euch nicht entfernen bis zum Vollendungstage der Tage eurer Bevollmächtigung; denn sieben Tage vollzieht er eure Bevollmächtigung.

---

men, und dürfte diese Fassung dadurch motivirt sein, daß während der sieben מלואים-Tage Moses nicht als Ueberbringer, sondern als Vollzieher des Gesetzes, als ministrirender Priester fungirte, in diesem Genuß des בשר איל מלואים und des לחם aus dem סל המלואים aber gerade Aharon und seine Söhne sich des Genusses der Priesterwürde ernst-froh bewußt werden sollten. (Siehe zu 2. B. M. 29, 31—33.) In diesem Momente wird ihnen Moses als Ueberbringer des Gesetzes gegenwärtig, wie denn auch in alle Zukunft der jüdische Priester als solcher der Gesetzeslehre und den Gesetzeslehrern untergeordnet ist. Das jüdische Priesteramt gehört wesentlich der Erfüllung des Gesetzes, nicht der Gesetzeslehre an. Das Amt der Gesetzeslehre ist an keine Abstammung gebunden, und der Ausspruch: ממזר ת״ח קודם לכה״ג עם הארץ (Horioth 13, a.), daß ein gesetzeskundiger Bastard einem gesetzesunkundigen Hohenpriester vorangeht, kennzeichnet scharf die Stellung des jüdischen Priesteramtes zur Gesetzeslehre, und verweist Alles, was man durch gedankenlose Uebertragung aus andern Kreisen von einer Hierarchie des jüdischen Priesterthums spricht, in das Bereich der Fabel (Siehe zu K. 4. 3.).

V. 33. ומפתח וגו׳ In auffallender Weise überträgt רמב״ן das, was im ת״כ zu dem K. 10, 7. ähnlich lautenden Ausspruche erläuternd gesagt ist, auf unsere Stelle, als ob auch hier nur ein Verlassen des Heiligthums בשעת עבודה verpönt wäre, während es doch ausdrücklich heißt: ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים, welches doch offenbar ein stetes Verweilen fordert, und auch ohnehin diese ganzen sieben Tage Aharon und seine Söhne noch gar keine עבודה zu vollziehen befugt waren, diese vielmehr lediglich Moses oblag. Erst mit dem achten Tage traten sie in priesterliche Funktion, und erst die auf diesen sich beziehende Vorschrift K. 10, 7. kann von einem Verlassen des Heiligthums בשעת עבודה verstanden werden. War ja auch das Gebot steten Dortverbleibens für den achten Tag nicht ausgesprochen.

25. Er nahm das Fett, das Schwanzstück und alles Fett, das an dem Eingeweide aufsitzt, das Zwerchfell der Leber und die beiden Nieren sammt deren Fett und den rechten Schenkel,

25. וַיִּקַּח אֶת־הַחֵלֶב וְאֶת־הָאַלְיָה
וְאֶת־כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַקֶּרֶב
וְאֵת יֹתֶרֶת הַכָּבֵד וְאֶת־שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת
וְאֶת־חֶלְבְּהֶן וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין׃

26. nahm aus dem Korb der Mazzoth, welcher vor Gott stand, einen Mazza-Kuchen, einen Oelbrodkuchen und einen dünnen Fladen und legte sie auf die Fetttheile und auf den rechten Schenkel,

26. וּמִסַּל הַמַּצּוֹת אֲשֶׁר ׀ לִפְנֵי
יְהוָה לָקַח חַלַּת מַצָּה אַחַת וְחַלַּת
לֶחֶם שֶׁמֶן אַחַת וְרָקִיק אֶחָד וַיָּשֶׂם
עַל־הַחֲלָבִים וְעַל שׁוֹק הַיָּמִין׃

27. gab Alles auf Aharon's Hände und auf die Hände seiner Söhne, und wendete sie in einer Wende vor Gott.

27. וַיִּתֵּן אֶת־הַכֹּל עַל כַּפֵּי אַהֲרֹן
וְעַל כַּפֵּי בָנָיו וַיָּנֶף אֹתָם תְּנוּפָה
לִפְנֵי יְהוָה׃

28. Mosche nahm sie sodann von ihren Händen und gab sie dem Altare zum Aufdampfen zu dem Emporopfer hin; Bevollmächtigungsopfer sind sie zum Willfahrungsausdruck, eine Feuergabe an Gott ist es.

28. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֹתָם מֵעַל
כַּפֵּיהֶם וַיַּקְטֵר הַמִּזְבֵּחָה עַל־הָעֹלָה
מִלֻּאִים הֵם לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה
הוּא לַיהוָה׃

29. Mosche nahm sodann die Brust, wendete sie in einer Wendung vor Gott; von dem Bevollmächtigungsopfer-Widder ward es Mosche zutheil, wie Gott Mosche geboten hatte.

29. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הֶחָזֶה
וַיְנִיפֵהוּ תְנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה מֵאֵיל
הַמִּלֻּאִים לְמֹשֶׁה הָיָה לְמָנָה כַּאֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

30. Endlich nahm Mosche von dem Salböl und von dem Blute, welches an dem Altare war, und sprengte an Aharon an seine Gewänder, an seine Söhne und an die Gewänder seiner Söhne mit ihm, und heiligte Aharon, seine Gewände, seine Söhne und die Gewänder seiner Söhne mit ihm.

שביעי 30. וַיִּקַּח מֹשֶׁה מִשֶּׁמֶן
הַמִּשְׁחָה וּמִן־הַדָּם אֲשֶׁר עַל־
הַמִּזְבֵּחַ וַיַּז עַל־אַהֲרֹן עַל־בְּגָדָיו
וְעַל־בָּנָיו וְעַל־בִּגְדֵי בָנָיו אִתּוֹ וַיְקַדֵּשׁ
אֶת־אַהֲרֹן אֶת־בְּגָדָיו וְאֶת־בָּנָיו וְאֶת־
בִּגְדֵי בָנָיו אִתּוֹ׃

31. Mosche sprach sodann zu Aharon

31. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־

V. 31. כאשר צויתי וגו׳. Da der Inhalt des Gebotes: אהרן וגו׳ in der dritten Person gefaßt ist, so dürfte das צויתי in der Bedeutung der Ueberbringung des Gebotes zu neh-

17. Den Stier aber, sowohl seine Haut, als sein Fleisch und seinen Mist, verbrannte er außerhalb des Lagers in Feuer, wie Gott Mosche geboten hatte.

18. Er brachte darauf den Empor-opfer-Widder nahe, und Aharon und seine Söhne stützten ihre Hände auf den Kopf des Widders.

19. Er schlachtete, und Mosche warf das Blut an den Altar allseitig.

20. Den Widder aber zerlegte er in seine Theile, und Mosche übergab den Kopf, die Theile und das Fett dem Aufdampfen hin.

21. Die Eingeweide und die Fußglieder wusch er in Wasser, und Mosche übergab den ganzen Widder dem Altare zum Aufdampfen hin, er ist ein Emporopfer zum Willfahrungsausdruck; eine Feuergabe an Gott ist er; wie Gott Mosche geboten hatte.

22. Er brachte sodann den zweiten Widder nahe, den Widder der Bevollmächtigung, und Aharon und seine Söhne stützten ihre Hände auf den Kopf des Widders.

23. Er schlachtete, und Mosche nahm von seinem Blute und gab an Aharon's rechten Ohrknorpel, an den Daumen seiner rechten Hand und an die große Zehe seines rechten Fußes.

24. Er ließ sodann die Söhne Aharon's nähertreten, und Mosche gab von dem Blute an ihren rechten Ohrknorpel, an den Daumen ihrer rechten Hand und an die große Zehe ihres rechten Fußes, und es warf Mosche das Blut allseitig an den Altar.

17. וְאֶת־הַפָּר וְאֶת־עֹרוֹ וְאֶת־בְּשָׂרוֹ וְאֶת־פִּרְשׁוֹ שָׂרַף בָּאֵשׁ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה :

18. וַיַּקְרֵב אֵת אֵיל הָעֹלָה וַיִּסְמְכוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הָאָיִל :

19. וַיִּשְׁחָט וַיִּזְרֹק מֹשֶׁה אֶת־הַדָּם עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב :

20. וְאֶת־הָאַיִל נִתַּח לִנְתָחָיו וַיַּקְטֵר מֹשֶׁה אֶת־הָרֹאשׁ וְאֶת־הַנְּתָחִים וְאֶת־הַפָּדֶר :

21. וְאֶת־הַקֶּרֶב וְאֶת־הַכְּרָעַיִם רָחַץ בַּמָּיִם וַיַּקְטֵר מֹשֶׁה אֶת־כָּל־הָאַיִל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא לְרֵיחַ־נִיחֹחַ אִשֶּׁה הוּא לַיהוָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה :

ששי 22. וַיַּקְרֵב אֶת־הָאַיִל הַשֵּׁנִי אֵיל הַמִּלֻּאִים וַיִּסְמְכוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הָאָיִל :

23. וַיִּשְׁחָט ׀ וַיִּקַּח מֹשֶׁה מִדָּמוֹ וַיִּתֵּן עַל־תְּנוּךְ אֹזֶן־אַהֲרֹן הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית :

24. וַיַּקְרֵב אֶת־בְּנֵי אַהֲרֹן וַיִּתֵּן מֹשֶׁה מִן־הַדָּם עַל־תְּנוּךְ אָזְנָם הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן יָדָם הַיְמָנִית וְעַל־בֹּהֶן רַגְלָם הַיְמָנִית וַיִּזְרֹק מֹשֶׁה אֶת־הַדָּם עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב :

וַיָּשֶׂם עַל־הַמִּצְנֶפֶת אֶל־מוּל פָּנָיו אֵת צִיץ הַזָּהָב נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה :

Angesichte zu das goldene Schauband, das Diadem des Heiligthums, wie Gott Mosche geboten hatte.

10. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וַיִּמְשַׁח אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בּוֹ וַיְקַדֵּשׁ אֹתָם :

10. Mosche nahm sodann das Salböl und salbte die Wohnung und Alles darin Befindliche, und heiligte sie.

11. וַיַּז מִמֶּנּוּ עַל־הַמִּזְבֵּחַ שֶׁבַע פְּעָמִים וַיִּמְשַׁח אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְאֶת־הַכִּיֹּר וְאֶת־כַּנּוֹ לְקַדְּשָׁם :

11. Er sprengte davon siebenmal auf den Altar, und salbte den Altar und alle seine Geräthe, und das Becken und seinen Untersatz, sie zu heiligen.

12. וַיִּצֹק מִשֶּׁמֶן הַמִּשְׁחָה עַל רֹאשׁ אַהֲרֹן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ לְקַדְּשׁוֹ :

12. Er goß von dem Salböl auf Aharon's Haupt und salbte ihn, ihn zu heiligen.

13. וַיַּקְרֵב מֹשֶׁה אֶת־בְּנֵי אַהֲרֹן וַיַּלְבִּשֵׁם כֻּתֳּנֹת וַיַּחְגֹּר אֹתָם אַבְנֵט וַיַּחֲבֹשׁ לָהֶם מִגְבָּעוֹת כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה :

13. Und Mosche ließ Aharon's Söhne näher treten, bekleidete sie mit Röcken, gürtete sie mit einem Gürtel und umwand ihnen Hochbunde, wie Gott Mosche geboten hatte.

חמישי 14. וַיַּגֵּשׁ אֵת פַּר הַחַטָּאת וַיִּסְמֹךְ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ פַּר הַחַטָּאת :

14. Er führte sodann den Stier des Entsündigungsopfers näher, Aharon und seine Söhne stützten ihre Hände auf den Kopf des Entsündigungsopferstiers.

15. וַיִּשְׁחָט וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַדָּם וַיִּתֵּן עַל־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב בְּאֶצְבָּעוֹ וַיְחַטֵּא אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַדָּם יָצַק אֶל־יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ וַיְקַדְּשֵׁהוּ לְכַפֵּר עָלָיו :

15. Er schlachtete, und es nahm Mosche das Blut, gab davon mit seinem Finger allseitig an die Höhewinkel des Altars und entsündigte den Altar; das Blut aber goß er in den Grund des Altars hin und heiligte ihn zur Sühnevollbringung auf ihm.

16. וַיִּקַּח אֶת־כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַקֶּרֶב וְאֵת יֹתֶרֶת הַכָּבֵד וְאֶת־שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת־חֶלְבְּהֶן וַיַּקְטֵר מֹשֶׁה הַמִּזְבֵּחָה :

16. Er nahm alles Fett, das an dem Eingeweide aufsitzt, das Zwerchfell der Leber und die beiden Nieren sammt deren Fett, und es übergab Mosche es zum Aufdampfen dem Altare hin.

2. Nimm Aharon und seine Söhne mit ihm, und die Kleider und das Salböl; den Stier des Entsündigungsopfers und die beiden Widder und den Korb der Mazzoth.

3. Und die ganze Gemeinde versammele hin zu dem Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes.

4. Mosche that wie ihm Gott geboten, und die Gemeinde versammelte sich hin zu dem Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes.

5. Da sprach Mosche zur Gemeinde: Dies ist der Ausspruch, den Gott zu vollführen geboten.

6. Darauf ließ Mosche Aharon und seine Söhne nähertreten, badete sie in Wasser,

7. gab ihm den Rock über, gürtete ihn mit dem Gürtel, bekleidete ihn mit dem Mantel, gab ihm das Ephod über, gürtete ihn mit dem Latze des Ephod und umschloß ihn damit.

8. Er legte ihm das Brustschild an und gab in das Brustschild die Urim und die Thumim.

9. Er setzte den Kopfbund auf sein Haupt und gab an den Kopfbund seinem

2. קַח אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו אִתּוֹ
וְאֵת הַבְּגָדִים וְאֵת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה
וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׁנֵי הָאֵילִים
וְאֵת סַל הַמַּצּוֹת :
3. וְאֵת כָּל־הָעֵדָה הַקְהֵל אֶל־
פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד :
4. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָֹה
אֹתוֹ וַתִּקָּהֵל הָעֵדָה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל
מוֹעֵד :
5. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָעֵדָה זֶה
הַדָּבָר אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָֹה לַעֲשׂוֹת :
6. וַיַּקְרֵב מֹשֶׁה אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־
בָּנָיו וַיִּרְחַץ אֹתָם בַּמָּיִם :
7. וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת־הַכֻּתֹּנֶת וַיַּחְגֹּר
אֹתוֹ בָּאַבְנֵט וַיַּלְבֵּשׁ אֹתוֹ אֶת־הַמְּעִיל
וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת־הָאֵפֹד וַיַּחְגֹּר אֹתוֹ
בְּחֵשֶׁב הָאֵפֹד וַיֶּאְפֹּד לוֹ בּוֹ : *
8. וַיָּשֶׂם עָלָיו אֶת־הַחֹשֶׁן וַיִּתֵּן אֶל־
הַחֹשֶׁן אֶת־הָאוּרִים וְאֶת־הַתֻּמִּים :
9. וַיָּשֶׂם אֶת־הַמִּצְנֶפֶת עַל־רֹאשׁוֹ

* חצי התורה בפסוקים

nach der ersten Aufrichtung des אהל מועד, daraus das Wort an Moses über die Opfergesetze geworden, deren specielle Bestimmungen den מלואים-Opfern vorangehen mußten, weil in denselben ja der größte Theil der Opferkategorien, עולה, חטאת, שלמים, מנחה, zur Vollziehung kamen.

וידבר וגו׳ קח וגו׳. Wie bereits zu 2. B. M. 40, 17. bemerkt, war am 1. Nissan das Tempelheiligthum definitiv errichtet, und waren somit die sieben Weihetage zurückgelegt. Der hier berichtete Anfang der Weihe war somit am 23. Adar.

Diesen ganzen Weiheakt der Priester und die in den מלואים-Opferhandlungen sich aussprechenden Gedanken haben wir bereits ausführlich in dem Kapitel der Anordnung derselben, 2. B. M. 29. zu erläutern versucht, und können also hier darauf verweisen.

יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת־קָרְבְּנֵיהֶם לַיהֹוָה בְּמִדְבַּר סִינָי׃ פ

am Tage, da er Jisrael's Söhne verpflichtete ihre Opfer Gott nahe zu bringen, in der Wüste Sinai.

ח

רביעי 1. וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

Kap. 8. 1. Gott sprach zu Mosche:

---

ausgesprochen sind, für alle maßgebend werden, הוקשו כולם זה לזה (Sebachim 4, b. 7, b. 8, a. 97, 98. Menachoth 83.).

אשר צוה ד' את משה וגו': diese hier מאהל מועד (K. 1, 1.) ausgesprochenen Opferinstitutionen waren bereits an Moses auf dem Sinai im Zusammenhange mit allen anderen Gesetzesinstitutionen ausgesprochen, von denen sie einen wesentlichen integrirenden Bestandtheil bilden. Sie sind weder eine transitorische Concession an eine noch im Heidenthum befangene Generation, noch bilden sie für sich ein Kapitel thaumaturgischer, magischer Mysterien. Sie sind מצוה, Gesetz, wie die ganze übrige Gesetzgebung. Erziehung zum Gesetz und Erhaltung im Gesetz ist ihre Bedeutung. Sie waren daher bereits auf dem Sinai wie alle übrigen Gesetze gegeben und wurden nur באהל מועד, nach Errichtung des Gesetzes-Heiligthums als dessen besondere Institution wiederholt, nach ר' ישמעאל ergänzend erläutert: ר' ישמעאל אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד ר' עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד (Sebachim 115, b.). Auch in dieser Beziehung sind im vorigen Verse alle Kategorien und deren Bestimmungen mit den bereits auf dem Sinai (2. B.M. K. 29.) angeordneten מלואים zusammengestellt: מה מלואים נאמרו בלולותיהם ודקדוקיהם בסיני אף כולם נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם בסיני (ת״כ).

ביום צותו וגו' במדבר סיני. (Siehe zu K. 6, 2.)

Kap. 8, 1. f. Wie wir bereits zu 2. B. M. 40, 17. bemerkt, wird dort dem Inhalte des zweiten Buches gemäß der Bericht über die Herstellung des Tempelheiligthums mit Uebergehung des Einweihungsaktes zum Abschluß gebracht, und werden darauf dann in den ersten sieben Kapiteln des dritten Buches die Institutionen der Opfer, als der eigentlichen Bestimmung des Tempelheiligthums gelehrt, nach deren Vollendung dieses achte Kapitel, wieder auf 2. B. M. 40, 16. zurückgreifend, den dort nur allgemein in dem ויעש משה ככל אשר צוה ד' אותו כן עשה gegebenen Bericht über die Einweihung aufnimmt, um darüber ausführlich zu berichten. Nach רמב״ן z. St. hätte übrigens der Anfang des dritten Buches den Faden der Erzählung wieder aufgenommen, indem das מאהל מועד des V. 1. sich nicht auf das bereits definitiv hergestellte und vollends geweihte Heiligthumszelt bezieht, sondern dasselbe am ersten der sieben Weihetage bezeichnet. Wie nämlich die Weihe der Priester nach 2. B. M. 29, 30. 35. 3. B. M. 8, 33. und so auch die Weihe des Altars 2. B. M. 29, 37. sieben Tage wiederholt wurde, und erst mit dem achten Tage Priester und Altar als für immer geweiht dastand: also wurde auch, wie bereits zu 2. B. M. 40, 1. bemerkt, der Ueberlieferung gemäß das אהל מועד an jedem der sieben Weihetage, also siebenmal neu hergerichtet, und erhielt erst am achten Tage die bleibende Aufstellung und definitive Weihe. Nach רמב״ן wäre nun am ersten Tage der מלואים, sofort

36\. Es ist dies, was Gott am Tage, da er sie weihte, geboten, daß ihnen von Jisrael's Söhnen gegeben werde: ein ewiges Gesetz für ihre Nachkommen.

37\. Dies ist die Lehre für das Emporopfer, für das Huldigungsopfer, und für das Entsündigungsopfer und für das Schuldopfer; und für die Bevollmächtigungsopfer und für das Friedenopfermahl,

38\. welche Gott bereits Mosche auf dem Berge Sinai geboten hatte,

36\. אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לָתֵת לָהֶם בְּיוֹם מָשְׁחוֹ אֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם׃

37\. זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים׃

38\. אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת־בְּנֵי

מתנת חזה ושוק sofort am Tage der מלואים angeordnet. Vom איל המלואים hatten die zu weihenden Priester ihre חזה und ihren שוק Gott zu weihen und Moses als Symbolum der Anerkennung und des Gelöbnisses zu geben. Jedes שלמים=Opfer ist ein Akt der Priesterweihe eines jüdischen Familienkreises, macht das Haus zum Heiligthum und dessen Genossen zu Priestern, und es wird davon חזה und שוק, also den Priestern, wie bei deren Weihe sie dem Altare und Moses geworden.

V. 37. 38. 'זאת התורה וגו. Mit diesen Sätzen schließt die zweite große Gruppe der sinaitischen Gesetzgebung. משפטים, die „Ordnungen" des ganzen socialen und individuellen jüdischen Lebens waren ihr vorangegangen. Sie sind das Ziel, in dessen Dienst die Opfergesetze dieser zweiten Gruppe stehen, und von dem aus allein ihr Verständniß zu schöpfen ist. Es werden hier rückblickend alle die Kategorien der Opfer genannt, deren Institution gegeben worden: עולה und מנחה, חטאת und אשם, die Opfer der Thatenweihe und der Existenzhuldigung, der Thatverirrung und der Existenzverschuldung — eine Zwietheilung, die sich wie חזה und שוק verhält, עולה und חטאת = חזה, מנחה und אשם = שוק — und endlich, beide Momente zusammenfassend, מלואים und שלמים, die Opfer der Thatenweihe im Hochgefühle der von Gott getragenen Existenz. Bedeutsam waren hier in diesem ergänzenden Schlußkapitel שלמים aus der Reihe der anordnenden Gesetze, K. 3., herausgehoben um mit ihnen zu schließen, und werden sie auch hier in diesem zusammenfassenden Rückblick zuletzt genannt, um sie mit den allerersten Opfern, מלואים, den Opfern der Priesterweihe, wie Wurzel und Blüthe aller Opfer zusammenzustellen, die ja auch ihrer Bedeutung nach innig zusammen gehören (siehe zu V. 35.), und damit zu gleicher Zeit das folgende Kapitel vorbereitend einzuleiten, mit welchem der 2. B. M. 40, 33. abgebrochene Bericht der Tempel= und Priester=Einweihung (siehe das.) wieder aufgegriffen und fortgesetzt wird.

Diese Zusammenfassung aller Opferkategorien ist auch für die Gesetzeslehre dadurch folgereich, daß damit wesentliche formale Bestimmungen, wie שנוי בעלים ושנוי קדש, die Folgen von בלוע bei קדשים, פגול, und mehrere andere, die nur bei einzelnen derselben

וְאֶת־הַחֵלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן לוֹ תִהְיֶה
שׁוֹק הַיָּמִין לְמָנָה׃

opfers und das Fett nahebringt, dem soll der rechte Schenkel zum Antheil werden.

34. כִּי אֶת־חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת ׀
שׁוֹק הַתְּרוּמָה לָקַחְתִּי מֵאֵת בְּנֵי־
יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיהֶם וָאֶתֵּן
אֹתָם לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וּלְבָנָיו לְחָק־
עוֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

34. Denn die Brust der Wende und den Schenkel der Hebe habe ich von Jisrael's Söhnen von ihren Friedenopfermahlen genommen, und habe sie dem Priester Aharon und seinen Söhnen zur ewigen Gebühr von Jisrael's Söhnen gegeben.

35. זֹאת מִשְׁחַת אַהֲרֹן וּמִשְׁחַת
בָּנָיו מֵאִשֵּׁי יְהוָה בְּיוֹם הִקְרִיב אֹתָם
לְכַהֵן לַיהוָה׃

35. Es ist dies die Weihe Aharon's und die Weihe seiner Söhne von den Feuergaben Gottes, an dem Tage, da er sie näher treten ließ, Gott als Priester zu dienen.

מבני אהרן, nicht Jeder; nicht die bloße Geburt giebt den Anspruch auf die Priesterberechtigung, כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה (Menachoth 18, b.), er muß mit Geist und Gesinnung dem ihm mit der Geburt zugefallenen Dienste am Heiligthum angehören, er muß ihm der von Gott verordnete sein und er in seinem Dienste die Erfüllung der Gotteszwecke erblicken (Raschi zu Chulin 132, b.).

V. 34. מאת בני ישראל ,מאת בני ישראל: ואתן אתם וגו׳ מרצון בני ישראל (ה״כ). Obgleich die מתנות כהונה ein von Gott ertheilter Anspruch sind, so soll doch der Priester sie nicht als mit Gewalt geltend zu machendes Recht beanspruchen, sondern als freie Gabe vom Volke empfangen אין הכהנים רשאין ליטול אותם בזרוע אלא כמו מתנה הם משלמי ישראל שהם נותנין מתנה לכהן (ראב״ד das.).

V. 35. זאת משחת אהרן וגו׳, diese חזה ושוק-Spende von den Friedensmahlopfern des Volkes ist eine stete Erneuerung der ursprünglichen Priesterweihe. Sie sagt dem Priester, daß er in der „Brust" des Volkes, in dem Denken und Wollen der Nation das Feld seines Wirkens, und in der „Schenkelkraft" derselben die Stütze und den Vollbringer seiner Lehre, und in der שלמים-Stimmung, in der heiteren Lebensfreude und in dem frohen Lebensbewußtsein vor Gott, nicht in der Zerknirschung und dem Trübsinn, die Atmosphäre erblicken soll, in welcher die Saaten der Lehre seines Heiligthums gedeihen. Und sie sagt dem Volke, daß wenn auch der Priester nicht als unmittelbarer Mehrer der materiellen Güter zur nationalen Wohlfahrt beiträgt, die Wohlfahrt eines jeden Einzelnen im Volke doch Boden und Ziel in deren den Priesterhänden anvertrautem geistigen Gottesschatz findet, das Glück des Glücklichen nur Boden hat wenn seine „Brust" der Gotteslehre gehört, und nur Werth und Bedeutung hat, wenn sein „Schenkel", wenn die Macht seiner Stellung, der Wahrung und Verwirklichung der Gotteslehre zu Gute kommt, deren Heiligthum der Priester pflegt.

ביום הקריב אתם וגו׳: als stets zu erneuender Ausdruck der Priesterweihe ward

33. Derjenige von den Söhnen Aharon's, der das Blut des Frieden- | 33 הַמַּקְרִ֞יב אֶת־דַּ֧ם הַשְּׁלָמִ֛ים

---

tirt ja חזה, die Brust, alles „Denken und Wollen", somit einerseits die geistigsittliche Quelle jedes sittlichfreien Menschenvollbringens, andererseits ja eben dasjenige Gebiet des Menschenwesens, welches den eigentlichen Boden des priesterlichen Wirkens bildet. All unser Denken und Wollen soll ja unter dem Strahl der vom Priester vertretenen Gotteslehre aufblühen. Wenn wir alle unsere Lebensziele und unsere auf deren Erlangung gerichteten Antriebe mit freier sittlicher Energie als „Nahrung des Göttlichen auf Erden" zur Verwirklichung des göttlichen Wohlgefallens hingeben, wie dies הקטרת אימורים lehrt, so ist dieses selbst ja eine Frucht des „Denkens und Wollens", deren Zeitigung wir der vom Priester zu pflegenden Gotteslehre verdanken. הקטרת אימורים von dem שלמים-Opfer unseres Glückes erzeugt von selbst die Spende der חזה an den Priester zur Anerkennung, daß, wenn die Lebensanschauung und Lebensrichtung, die in הקטרת אימורים zu Tage tritt, den eigentlichen Kern unserer Glückesfreude bildet, wir diese Anschauung und Richtung selbst der der Wartung des Priesters anvertrauten Gotteslehre verdanken. שוק jedoch, als Ausdruck der fortschreitenden Stellung und der Kraft — wir haben bereits an die Parallele der שוקי האיש mit גבורת סוס im Psalm erinnert — vergegenwärtigt das ganze Gebiet der äußeren Macht- und Kraft-Stellung des Mannes, das dem eigentlichen Einflusse des Priesterberufes so fern zu liegen scheint, wie — der Reichthum der Bodenfülle, von dem gleichwohl auf jedem Stadium des Eingehens in den Menschenbesitz, als ביכורים, תרומה, חלה, dem Priester ein Symbolum — חטה אחת, Ein Korn genügt ja dem Gesetze — zur Anerkennung wird, daß auch der Segen äußeren, materiellen Wohlstandes der vom Priester vertretenen Gotteslehre zu verdanken sei, und zur Erinnerung, daß auch die Güter des äußeren materiellen Wohlstandes in erster Linie der Erkenntniß dieser vom Priester vertretenen Gotteslehre zu Gute kommen sollen. Dieses Symbolum der Anerkennung und Erinnerung heißt vorzugsweise תרומה. Es ist eine „Hebung" des Materiellen zu göttlichen, geistigsittlichen Zwecken. Wenn daher der Glückliche שוק הימין מזבחי שלמים als תרומה dem Priester giebt, so giebt er dies ebenfalls in diesem zwiefachen Sinne: als Symbolum der Anerkennung, daß auch seine äußere Glücksstellung nur auf dem sittlichem Boden der vom Priester vertretenen Gotteslehre beruhe, und als Symbolum des Gelöbnisses, die „Schenkelkraft" seiner glücklichen Mannesstellung Stütze und Vollbringer der vom Priester vertretenen Gotteslehre sein zu lassen. Daher die verschiedene Beziehung, in welcher die Spende der חזה und die des שוק dem Priester wird. Die חזה fällt ihm gleichsam selbstverständlich zu, der שוק nur als „Hebe". Daher auch, wie wir dies bereits zu 2. B. M. 35, 22 u. 24. bemerkt, der constante Ausdruck: חזה התנופה und שוק התרומה, obgleich Beides, תנופה und תרומה, mit Beiden vorgenommen wurde.

V. 33. המקריב. Auch hier, wie K. 6, 19. ist darunter ראוי להקרבה verstanden (siehe das.) und ist hier nach אבא שאול, dessen Lehre רמב"ם מע"ק 10, 21. recipirt, die Ergänzung gegeben, daß er nicht nur בשעת זריקה, sondern auch בשעת הקטרה müsse ראוי gewesen sein um antheilsberechtigt zu werden.

הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה׃

um damit vor Gott eine Wendung vorzunehmen.

31. וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת־הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו׃

31. Der Priester giebt das Fett dem Altare zum Verdampfen hin, und die Brust wird dann Aharon und seinen Söhnen zu Theil.

32. וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְרוּמָה לַכֹּהֵן מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם׃

32. Auch den rechten Schenkel sollt ihr als Hebe dem Priester geben von euren Friedenopfermahlen.

לפני ד׳: במזרח (das. 61, a.), an der Stelle des Gott zugewandten Volkslebens. Bei הגשה der מנחות bezeichnet לפני ד׳ (K. 6, 7.) מערב, weil הגשת מנחה in engerer Beziehung zum Altar steht und gleichzeitig לפני ד׳ und אל פני המזבח im Süden stattzufinden hat, somit am südöstlichen Winkel vorzunehmen wäre, der aber des für מנחה wie für חטאת wesentlichen יסוד (siehe oben S. 21.) entbehrt (das.). Dort bezeichnet daher לפני ד׳ die dem היכל nächste Seite des Altars. Hier jedoch ist לפני ד׳: מזרח, die Seite des Gott zugewandten Volkslebens.

V. 31. והקטיר וגו׳. Die הקטרת אימורים, solange sie vorhanden sind, geht voran, erst dann fällt חזה ושוק dem Priester zu Theil. (Peßachim 59, b.)

V. 32. ואת שוק הימין וגו׳. Da in der Handlung der תנופה beide Theile, חזה und שוק, durchaus gleichzeitig, zusammen, und in ganz gleicher Weise erscheinen, mit beiden תנופה und הרמה vorgenommen wird, wie bei der ersten sie betreffenden Vorschrift (2. B. M. 29, 27.) אשר הונף ואשר הורם gelehrt ist, (Siehe daselbst), sie auch V. 34. zusammen in völliger Gleichstellung genannt sind, so bedarf es sehr der Erwägung, warum sie gleichwohl hier in der Anordnung V. 30 u. 31, und V. 32, 33. so gesondert erscheinen. Offenbar ist es ein anderer Begriff, in welchem die „Brust“, als derjenige, in welchem der „Schenkel“ dem Priester wird. Die חזה wird ihm als unmittelbare Consequenz der הקטרת האימורין, והקטיר וגו׳ והיה וגו׳. Die שוק-Spende wird aber תרומה מזבחי שלמים genannt, ähnlich wie die תרומה von Getreide. V. 35. werden wir sehen, daß die חזה ושוק-Spende dem Priester in völlig anderem Sinne, als der sonstige Genuß der Opfertheile vom חטאת und אשם zufällt. Während bei diesen die אכילת כהנים selbst zu den symbolischen Opferhandlungen gehört und als die letzte Blüthe der אכילת מזבח erscheint, כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, werden חזה ושוק dem Priester als Anerkennungsausdruck des Amtes zu dem er erwählt ist, sie sind משחת אהרן ומשחת בניו, gleichsam eine stets erneute Weihe des Priesters, und müssen daher in enger Beziehung zu der Bedeutung dieses seines Amtes stehen, wie sie denn auch sofort am Tage ihrer Amtsweihe als solche auftraten und für alle Folgezeit angeordnet wurden. Von dem איל מלואים kam der שוק auf den Altar und die חזה erhielt Moses, der als Priester fungirte. Von allen folgenden שלמים werden beide dem Priester (2. B. M. 29, 27. 28.). Nun repräsen-

29. Sprich zu Jisrael's Söhnen: derjenige, der ein Friedenopfermahl Gott nahe bringt, der bringe Gott sein Opfer von seinem Friedenopfermahl.

29. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמַּקְרִיב אֶת־זֶבַח שְׁלָמָיו לַיהוָה יָבִיא אֶת־קָרְבָּנוֹ לַיהוָה מִזֶּבַח שְׁלָמָיו׃

30. Seine Hände sollen die Feuergaben Gottes bringen; das Fett auf der Brust, es soll er bringen; die Brust,

30. יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי יְהוָה אֶת־הַחֵלֶב עַל־הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֶת

---

sind, durch die Vorschrift der mit denselben beim שלמים zusammen mit חזה ושוק vor der הקרבה vorzunehmenden Handlung der תנופה.

Wir haben schon die Bedeutung der חזה ושוק-Spende und der damit vorzunehmenden תנופה zu 2. B. M. 29, 26. ff. erläutert, und bemerken hier nur deren engen Zusammenhang mit dem חלב-Verbote. Während das חלב-Verbot den Egoismus aus den letzten Zielen der menschlichen Lebensarbeit ausschließt, lehrt תנופת חזה ושוק ואימורים alle sinnlichen Reize und Ziele (אימורים), alles davon angeregte Denken und Wollen (חזה), Streben und Vollbringen (שוק), der ganzen Mitwelt und Gott zugewendet (תנופה und תרומה), Gott weihen, und indem diese Opferhandlungen und Kohen-Spenden nur bei שלמים stattfinden, ist damit die Wahrheit ausgesprochen, daß nur Der sich seines ungestörten Glücksstandes vor Gott froh bewußt sein darf, der sich mit dem ganzen Aufbau seines irdischen Glückes in den Dienst Gottes und der von ihm gewiesenen Gesammtheitziele stellt. Eben diese Zusammenstellung der תנופה mit dem חלב-Verbot enthüllt das Motiv, das diese Handlung nur bei שלמים vorschreiben läßt.

V. 29. המקריב וגו׳. In dieser תנופה- und חזה ושוק-Lehre tritt die Bedeutung des זבח als „Mahl" besonders hervor. Es heißt: wer das Mahl seines Friedens-Genusses Gott nahe bringen will, der muß von dem Mahl seines Friedens-Genusses Gott sein Opfer bringen, d. h. der muß Gott zum Theilhaber an seinem Mahle machen, dessen Friedensgenuß muß nicht nur negativ frei von Selbstsucht sein, sondern es müssen die Gotteszwecke positiv Förderung in seiner Genussesfreude finden.

V. 30. ידיו תביאנה. Wie סמיכה haben die בעלים selbst die Handlung der תנופה im Altar-Raume vorzunehmen, mit dem Unterschiede jedoch, daß für Frauen ein Stellvertreter und bei einem gemeinschaftlichen Opfer, (בחוברין), einer der Theilhaber für Alle die תנופה vornimmt (Menachoth 61, b. 94, a.). Die Handlung geschah jedoch zugleich unter leitender Mitwirkung des כהן: הא כיצד כהן מניח ידיו תחת ידי הבעלים ומניף, כיצד עושה מניח אימורין על פיסת היד וחזה ושוק עליהן, der Eigener des Opfers hat die אימורין auf der flachen Hand und חזה ושוק auf ihnen, der Priester legt seine Hände unter die Hände des Eigners und macht die Bewegungen der תנופה (das. 61, b. u. 62, a.). Die תנופה selbst bestand aus zwei Bewegungen, einer wagrechten und einer senkrechten, מוליך ומביא מעלה ומוריד (das. 61, a.). Es ist also der Priester, der die בעלים die Weihebewegungen zu machen leitet. —

27. Jegliche Person, welche irgend welches Blut ißt, diese Person wird aus ihres Volkes Kreisen entwurzelt.

28. Gott sprach zu Mosche:

27. כָּל־נֶ֕פֶשׁ אֲשֶׁר־תֹּאכַ֖ל כָּל־דָּ֑ם וְנִכְרְתָ֛ה הַנֶּ֥פֶשׁ הַהִ֖וא מֵעַמֶּֽיהָ׃ פ

28. וַיְדַבֵּ֥ר יְהוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֥ה לֵּאמֹֽר׃

Unter den kleineren Säugethieren haben nur acht, שמנה שרצים, Maus, Wiesel u. s. w. keine aber der übrigen Thiergattungen wie Fische, Amphibien, Insekten, Würmer, eine solche טומאה, und auch für Vögel tritt sie in hohem Grade beschränkt ein, nur נבלת עוף טהור בבית הבליעה ist טמא. Für alle anderen Organe und Stoffe thierischer Leiber läßt nun das Gesetz eine Aehnlichkeit mit dem Menschen zu, und statuirt daher für dieselben טומאה wie für die Menschenleiche. Allein für Thier-Blut verneint es die Aehnlichkeit. Das Thierblut steht specifisch zu tief unter dem Menschenblut, als daß es dieses vergegenwärtigen dürfte, eine Statuirung von טומאה für דם נבלה würde gerade dem Wahn in die Hände arbeiten, welchen das ganze טומאה- und טהרה-Gesetz bekämpfen soll. Für חלב fehlt aber das ganze Analogon im Menschenkörper. Es tritt in dem specifischen Charakter als abgelagerte Fettschicht ja nur in שור כבש ועז auf, und es soll ebenso wenig wie im דם dem Menschen im חלב eine Aehnlichkeit mit seinem Wesen erscheinen. דם und חלב des Thieres läßt uns das Gesetz als uns völlig heterogene Stoffe behandeln. In diesem Sinne dürfte die Motivirung des כי כל וגו' V. 25. zu dem vorhergehenden V. 24. noch vollständiger erscheinen. Zu beiden, zu יעשה לכל מלאכה, wie zu אכול לא תאכלהו, bildet das כי כל אוכל וגו' den Grund. Dasselbe Motiv, das חלב für אכילה verbietet, befreit es von טומאה.

Während aber das אכילה-Verbot für חלב nur in der symbolischen Bedeutung desselben wurzelt, scheinen für דם außer dessen Beziehung zum Opfer auch noch konkrete, physische Gründe vorzuwalten, die ihm stofflich inhäriren, und daher dies Verbot bei allen höheren, auch nicht zum Opfer tauglichen Thierarten auftreten lassen, und die wir zu K. 17, 10. und 5. B. M. 12, 13. zu betrachten haben. Dieser rein symbolischen Natur des חלב-Verbots entsprechend tritt dasselbe auch nur dann erst ein, wenn das Thier zur abgeschlossenen Selbständigkeit in seiner Bildung, und somit alle Stoffe und Organe in die ihnen eigene organische Bedeutung getreten, חלב שליל מותר, während die stoffliche Seite des Blutverbots ihm schon im frühsten Stadium der Thierbildung den איסור-Charakter vindicirt.

V. 28. Wie oben, K. 3, 16. 17., das חלב-Verbot nur als Consequenz des כל חלב לד' eingeführt wird und damit dem ganz gewöhnlichen jüdischen Mahle für alle Zeit der negative Fingerzeig auf das Ideal der Opferweihe eingewebt ist: so fügt sich auch hier an das חלב-Verbot die weitere Ausführung der positiven Opferbestimmung des חלב, und wird damit die ganze Opfergesetzgebung geschlossen. Es folgt hier nämlich die Ergänzung der Lehre über die Darbringung der אשי ד', der אימורים, die ja, wie schon zu K. 4, 19. 26. 31. 35. bemerkt, unter dem allgemeinen Begriff חלב beim Opfer gefaßt

וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ׃
26. וְכָל־דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לָעוֹף וְלַבְּהֵמָה׃

wird aus ihres Volkes Kreisen entwurzelt.
26. Und irgend welches Blut sollt ihr nicht essen in allen euren Wohnsitzen, vom Vogel und vom Viehe.

---

ist, der gesetzliche Charakter für חלב erst mit vollendeter Bildungsreife eintritt, חרש׳ם גרמי׳, ja, nach תוספו׳ (Chulin 75, a. und 103, a.) erst mit vollendeter Reife und Geburt.

V. 26. Obgleich oben, K. 3, 17. das Blutverbot im Zusammenhange mit dem חלב=Verbot in Beziehung zu den Opfergesetzen erscheint, geht dasselbe doch über den Kreis der vom חלב=Verbot betroffenen Thiere hinaus. Daß ebenso wie חלב nicht blos דם קד׳ש׳ם verboten ist, liegt schon in dem בכל מושבתיכם. Allein durch לעוף ולבהמה ist es auf alle höheren Säugethiere, בהמה וחיה, und alle Vögel ausgedehnt; das Blut der niedern Thiere steht nur in der Bedeutung des Fleisches. Daher darf das Blut reiner Fische und Heuschrecken gegessen werden, und nur gesammelt soll es מ׳שום מראית ע׳ן, des Scheines willen, nur dann gegessen werden, wenn sein Ursprung kenntlich, z. B. beim Fischblut Schuppen liegen. Ausführlich kommt das Gesetz noch auf das Blutverbot K. 17, 10. ff. und 5. B. M. 12, 23. ff. zurück. ח׳וב כרת ist nur bei דם הנפש, דם שהנשמה יוצאה בה (Kerithoth 20, b. תוספו׳ das. und ל״מ zu הל׳ מאכלות אסורות 6, 3.). Das Verbot erstreckt sich jedoch auf alles im Thiere vorhandene Blut. — Hinsichtlich טומאת נבלה verhält sich דם ebenso wie חלב. דם נבלה ist ebenfalls nicht טמא (Ediotb 8, 1.) Wir haben schon zu K. 3, 17. den Gedanken zu ermitteln versucht, der חלב und דם aus unserer Nahrung ausschließt. Wir glaubten uns sagen zu dürfen, daß wir in Blut und חלב=Fett Wesen und Ziel des Thierorganismus vor uns haben. Man kann sagen, im Thierorganismus beherrscht das Blut als Träger des נפ׳ש alle anderen Organe und Stoffe zur Erzielung von חלב. Nun können wohl alle anderen Organe und Stoffe des Thieres vom Menschen aufgenommen werden um im Menschenorganismus, vom נפ׳ש האדם beherrscht, göttlichen Zielen zugewandt zu werden. Allein nur symbolisch im Opferausdruck kann דם בהמה zur Vergegenwärtigung der נפ׳ש האדם dienen, und חלב בהמה als א׳שה לד׳ die Hingebung aller Errungenschaften an das א׳ש דת, an das Gottesfeuer auf Erden ausdrücken; konkret aber kann נפ׳ש בהמה nie נפ׳ש אדם werden, und nie das thierische Ziel, חלב בהמה, konkret in den Menschenorganismus eingehen, vielmehr כל חלב לד׳, gehören alle Menschenziele Gottes, und soll das ganze Menschenwesen in völliger Selbstlosigkeit rein nur im Dienste Gottes arbeiten.

Derselbe Gedanke nun, der חלב und דם von der Nahrung des jüdischen Menschen ausschließt, dürfte auch die sonst so anomal erscheinende Bestimmung motiviren, daß beide von טומאת נבלה ausgeschlossen sind. Offenbar ist nämlich das Prototyp der טומאה die Menschenleiche, die das Erliegen des Menschenwesens an den Zwang physischer Naturgewalt schlagend vor die Augen stellt. Für gefallene Thierleiber, נבלות, statuirt das Gesetz nur טומאה insofern sie der Menschenleiche ähnlich sind. Daher nur die Leichname der höheren Säugethiere, deren Körperbildung dem Menschenkörper nahestehen, מטמא sind.

25. Denn, wer immer Fett von einem Viehe ißt, von welchem Gott eine Feuergabe nahe gebracht werden kann, die Person, welche solches ißt,

25. כִּי כָּל־אֹכֵל חֵלֶב מִן־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַיהוָה

---

erstreckt, sind איסור כולל. (Siehe Raschi das., Schebuoth 24, b. und Jebamoth 32, b. 33, a.). Wenn aber der zweite איסור weder extensiv noch intensiv umfassender als der erste ist, z. B. טרפה und אבר מן החי, die beide nur אסור באכילה sind und beide das ganze Thier treffen, so können sie auf einem Objekt nur dann zusammen ruhen, wenn sie beide gleichzeitig, בבת אחת, eintreten, wenn z. B. dem lebenden Thier ein Glied entrissen worden, durch welche Verletzung es zugleich טרפה geworden, vorausgesetzt, daß die Annahme maßgebend ist, daß der איסור אבר מן החי erst mit dem Trennen des Gliedes eintritt und nicht bereits als am ganzen lebenden Thier vorhanden betrachtet wird, בהמה בחיים לאו לאברים עומדת. Nach der anderen Annahme, daß der איסור אבר מן החי schon mit der Geburt eintritt, fänden beide איסורים zusammen nur statt, wenn auch die טרפה machende Verletzung im Momente der Geburt geschehen (Chulin 103, a.).

V. 25. כי כל אכל חלב וגו', unmöglich kann durch das: אשר יקריבו וגו' das חלב-Verbot auf Thiere beschränkt werden sollen, die wirklich zum Opfer dargebracht werden. Dagegen spricht schon die ausdrückliche zeitliche und räumliche Unbedingtheit, חקת עולם לדורתיכם בכל מושבתיכם, mit welcher oben K. 3, 17. dasselbe ausgesprochen werden, womit es ja offenbar auch für Zeiten und Wohnsitze verboten ist, in welchen gesetzlich die Darbringung von Opfern untersagt ist. Dagegen spricht ferner ja schon der unmittelbar vorangehende V. 24., in welchem das חלב-Verbot auch auf נבלה und טרפה bezogen wird, die ja zum Opfer untauglich sind. Dagegen spricht endlich der Wortlaut unserer Stelle selbst. Von einem Opferthier ist ja das חלב selbst das אשה לה'; es hätte daher nur einfach heißen dürfen: כי כל אוכל חלב אשר יקריב לה'. חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה' bezeichnet offenbar nur die Art des Thieres von welchem חלב, und folgerichtig auch die Art der Fetttheile, welche als חלב in dem Verbot begriffen sind. Nur das Fett von Thieren, deren Art zum Opfer taugt, und nur diejenigen Fetttheile, die von solchen Thieren auf den Altar als אשה kommen, sind als חלב verboten und ist deren Genuß mit כרת verpönt. Ja, indem mit כי כל אוכל וגו' offenbar das Motiv des vorangehenden וחלב נבלה וחלב טרפה וגו' gegeben wird, so schließt das Verbot auch solche Thiere mit ein, die, z. B. בעלי מומין, wie נבלה וטרפה, wohl der Art nach opfertauglich wären, diese Tauglichkeit aber durch äußere Umstände eingebüßt. (Siehe Peßachim 43, b. und Ramban z. St.). Gleichzeitig sind damit nur diejenigen Fetttheile in das חלב-Verbot begriffen, die oben K. 3, 3. 4. für das Altarfeuer bestimmt sind. Sie unterscheiden sich von anderen Fetttheilen dadurch, daß sie תותב קרום ונקלף, daß sie eine gesonderte, zusammenhängende, mit einer leicht ablösbaren Haut bekleidete Fettschicht bilden. Einige mit diesem חלב in Zusammenhang stehenden Fetthäute und Fettsehnen, קרומין וחוטין u. s. w. sind als אסור auszuscheiden, sind aber nicht im כרת begriffen. — Charakteristisch ist es, daß, während Blut vom frühsten Stadium der Thierbildung אסור

beiden Gründen jedoch dürft ihr es nicht essen.

יֵעָשֶׂה לְכָל־מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ׃

טומאת נבלה mitbegriffen, daher לכל מלאכה, selbst zu מלאכת הקדש zu verwenden sei: איסור והיתר לא צריך קרא כי איצטריך קרא לטומאה ולטהרה. Indem aber das Gesetz diese Befreiung des חלב von טומאת נבלה im Zusammenhange mit חלב טרפה und mit dem beide betreffenden אכילה-Verbote, ואכל לא תאכלוהו, ausspricht, so ist die טהרה des חלב von טומאת נבלה nur für solche Thiere ausgesprochen, bei welchen die טריפה-Abnormität eine Folge hat, also nicht für בהמה טמאה, und auch nur für solche, deren חלב zum Essen verboten ist, also nicht für חיה. חלב בהמה טמאה וחלב חיה ist also nicht von טומאת נבלה ausgeschlossen, und nur חלב בהמה טהורה ist טהור מטומאת נבלה (Sebachim 70, a. b.)

ואכל לא תאכלהו: Obgleich hinsichtlich der טומאה also חלב nicht unter dem Begriffe נבלה liegt, so ruht hinsichtlich der אכילה der איסור נבלה gleichwohl auch auf dem חלב, und wer חלב נבלה ißt, verletzt ebensowohl den איסור נבלה als den איסור חלב und ist für Beides strafbar. Ganz ebenso auch bei טריפה: חלב אמרה התורה יבוא איסור נבלה ויחול על איסור חלב יבוא איסור טריפה ויחול על איסור חלב (Chulin 37, a.). Wir haben hier den für die ganze איסור והיתר-Gesetzgebung folgenreichen Kanon: איסור חל על איסור, daß nämlich ein Objekt aus zwei Titeln verboten, und ein Vergehen damit wegen beider strafbar sein kann. Es ist dies jedoch nur der Fall bei איסור מוסיף, איסור כולל, oder איסור בבת אחת, nicht aber bei איסור גרידא. איסור כולל heißt, wenn der zweite איסור sich auf mehrere Objekte erstreckt, als bereits von dem ersten איסור betroffen sind. In solchem Falle wird auch das schon vom ersten איסור betroffene noch von dem zweiten ergriffen. In unserem Problem ist נבלה und טרפה im Verhältniß zu חלב ein איסור כולל. Durch den איסור חלב waren nur bestimmte Theile des Thieres verboten. Stirbt das Thier oder wird es tödtlich verletzt, so wird durch den איסור נבלה oder den איסור טרפה das ganze, bis dahin noch unverbotene Thier, implicite auch das bereits als חלב Verbotene ergriffen. איסור מוסיף heißt's, wenn der zweite איסור sich nicht extensiv über das bereits von איסור ergriffene Objekt auch noch auf andere hinaus erstreckt, dagegen dasselbe Objekt auch noch in anderen, bis dahin frei gebliebenen Beziehungen verbieten würde. So ist z. B. der איסור קדשים im Verhältniß zum איסור חלב ein איסור מוסיף. Als חלב war es blos אסור באכילה, wird das Thier שלמים, und das חלב dem מזבח angehörig, so wird es auch אסור בהנאה. Indem aber der איסור קדשים hinsichtlich der bis dahin unverbotenen הנאה das חלב faßt, findet der איסור קדשים in seiner ganzen Ausdehnung, also auch hinsichtlich des איסור אכילה seine Stätte: איסור קדשים חל אאיסור חלב und חלב של קדשים ist aus beiden Titeln אסור באכילה. Daher (Kerithoth 13, b.) das Problem: יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם — טמא שאכל חלב והיה נותר מן המוקדשין ביום הכפורים, wodurch das חלב קדשים, אסור בהנאה, נותר, wodurch es auch לגבוה (למזבח) אסור wird, sind איסור מוסיף; טומאת הגוף, das sich auf alle קדש-Objekte, und יום הכפורים, das sich auf alles Eßbare

23. Sprich zu Jisrael's Söhnen: Irgend Fett von Ochsen, Schaafen und Ziegen sollt ihr nicht essen.

24. Und Fett von Gefallenem und Fett von zum Fraß Ergriffenem darf zu jeglichem Werke verbraucht werden, aus

23. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל־חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ׃

24. וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה

---

hange mit den Opfergesetzen stehen und als Consequenz derselben für das Volk zu begreifen sein.

In der That bildet ja auch oben K. 3, 17. das כל חלב וכל דם לא תאכלו nur den Schlußsatz der שלמים=Opfervorschriften und ist eine Consequenz des vorangehenden כל חלב לה׳, und haben wir daselbst bereits das חלב= und דם=Verbot aus diesem Gesichtspunkte betrachtet und darin eben eine zeitlich und örtlich unbeschränkte — חקת עולם בכל מושבותיכם — Consequenz der in ewiger Bedeutsamkeit bleibenden Opfergesetze im Volksleben erkannt.

Hier wird nun zuerst

V. 23. das חלב=Verbot auf שור כבש ועז, also überhaupt auf diejenigen Thiere der בהמה=Gattung beschränkt, deren Art zum Opfer taugt — עוף und חיה haben kein verbotenes חלב, von כוי, einem Bastard von חיה und בהמה, ist das חלב als Zweifel אסור — ferner nur auf diejenigen חלב=Theile, die allen drei Arten gemeinschaftlich sind. Ausgeschlossen vom Verbote ist somit אליה, das nur von כבש mit unter die auf den Altar kommenden חלבים K. 13. 9. gerechnet wird (Chulin 117, a.). Andererseits ist das Verbot durch כל חלב erweitert. Während nämlich ענוש, die כרת=Strafe V. 25. כי כל אוכל חלב und nicht כי כל אוכל כל חלב lautet, und daher nach der für jedes אכילה=Verbot tradirten Halacha auf כזית beschränkt bleibt, lautet die אזהרה, das Verbot: כל חלב לא תאכלו und ist daher hier sowohl, wie bei allen איסורים des Gesetzes: חצי שיעור אסור מן התורה, auch das Minimum eines verbotenen Gegenstandes unerlaubt, obgleich strafbar nur der Genuß eines כזית ist. (Joma 74, a.)

V. 24. Der combinirte Fall חלב נבלה וגו׳ ist vielfach lehrreich. Wir erfahren daraus: daß sowohl חלב als נבלה und טרפה nur zum Essen verboten, für jeden anderen Gebrauch jedoch gestattet ist, מותר בהנאה. Stillschweigend ist nämlich nach ר׳ אבהו׳ פ als Halacha recipirter Ansicht (Peßachim 21, b.) überall unter dem אכילה=Verbot auch איסור הנאה verstanden, so lange das Gesetz die הנאה nicht ausdrücklich wie bei נבלה (5. B. M. 14, 21.) gestattet. Für alle in unserem V. besprochenen drei איסורים ist übrigens die Gestattung der הנאה bereits aus anderen Stellen klar. Für נבלה aus der eben citirten Stelle, und ist nach ר׳ עקיבא (Peßachim 23, b.) der היתר הנאה für חלב in der Gestattung für נבלה implicite mit gegeben: כשהותרה נבלה חלבה וגידה נמי הותרו, in den היתר הנאה der נבלה sind alle Theile des gefallenen Thieres, somit auch חלב mitbegriffen. Für טרפה ist der היתר הנאה schon in dem Satze (2. B. M. 22, 30.): לכלב תשליכון אותו enthalten, in welchem die Fütterung von Thieren mit טריפה gestattet wird. Es lehrt daher unsere Stelle nach ר״ע (das.) zunächst: daß חלב נבלה nicht מטמא, nicht in

21. Eine Person die irgend Unreines berührt, die Unreinheit eines Menschen, ein unreines Thier, oder irgend ein unreines Kriechthier und ißt vom Fleisch des Friedensmahlopfers, welches Gottes ist, diese Person soll aus ihres Volkes Kreisen entwurzelt werden.

22. Gott sprach zu Mosche:

21. וְנֶפֶשׁ כִּי־תִגַּע בְּכָל־טָמֵא
בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ ׀ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה
אוֹ בְּכָל־שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר־
זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַיהוָה וְנִכְרְתָה
הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ׃

22. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

---

verlieren", damit der פסול daran erkennbar sei. כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים העובר צורתן ויוצאין לבית השריפה. (Peßachim 34, b.) Ganz so verfährt man auch, wenn der פסול nur zweifelhaft ist. Man läßt dann durch עיבור צורה den פסול vor dem Verbrennen erst zu einem entschiedenen werden (das. 34, a.).

ת״כ z. St. wird an dem Satze: כל טהור יאכל בשר auch noch die Bestimmung gelehrt, daß an dem Familien-Opfermahl der שלמים jeder טהור Antheil nehmen dürfe, und es nicht wie bei dem ähnlichen Peßachmahl nur auf eine von vorne herein geschlossene Gesellschaft beschränkt bleiben müsse.

Daß im V. 20 nur von טומאת הגוף und nicht von טומאת בשר die Rede sei, wird Sebachim 43, b. unter Anderm auch in dem Ausdruck וטומאתו עליו nachgewiesen, durch welchen offenbar der טומאה-Zustand als ein vorübergehender, טומאה פורחת ממנו, bezeichnet ist. Dies ist jedoch nur bei טומאת הגוף der Fall, wo die טהרה durch מקוה wieder zu erlangen ist. Für בשר שנטמא ist jedoch die טהרה nicht wieder durch מקוה zu erlangen.

V. 21. Im V. 20. ist durch וטומאתו עליו zunächst טומאה שיצא עליו מגופו, durch körperliche Zustände eintretende טומאה bezeichnet, wie זב ,מצורע u. s. w. V. 21. spricht dasselbe כרת auch für durch Uebertragung vermittelst נגיעה erlangte טומאה aus, und zwar werden sowohl קלות als חמורות genannt, קלות wie טומאת שרץ, חמורות wie טומאת אדם: מת, זב, מצורע u. s. w., und zwischen beiden stehend טומאת נבלה' (בהמה טמאה), um, wie ת״כ z. St. erläutert, zu lehren, daß sowohl bei קלות für טומאת הגוף: כרת statuirt ist, als auch bei חמורות für טומאת בשר nur לאו und nicht כרת stattfindet.

V. 22. Alle bisherigen, die Opfergesetze ergänzenden Bestimmungen des K. 6. u. 7. waren ausdrücklich an die Priester gerichtet, denen sie zunächst ja auch zur Erfüllung obliegen. Es folgen nun zwei Abschnitte, der mit V. 22, und der mit V. 28. beginnende, die direkt an das Volk gerichtet sind. Wenn nun der zweite, V. 28, f. ganz entschieden eine dem Volke zur Beachtung obliegende Ergänzung der Opfergesetze, und zwar der Gesetze über שלמים enthält, und somit sich enge an die V. 11—21. gegebenen שלמים-Vorschriften anschließt, so muß auch das dazwischen stehende, unmittelbar mit den vorangehenden שלמים-Opferbestimmungen verbundene, das bereits oben K. 3, 17. gegebene Verbot des חלב- und דם-Genusses ergänzende Gesetz, V. 22—27, im engsten Zusammen-

menschlichen Gesammtheit in helles Licht. אין צבור מת: die Gesammtheit stirbt nicht, die Nation kennt keinen Tod, und auch der Einzelne, insofern er die Wirksamkeit seines Hierseins der Gesammtheit weiht, rettet die geistig-sittliche Frucht seines hienieden Lebens über den Tod hinüber, nimmt schon hienieden an der Unsterblichkeit Theil. Natürlich begreift eine solche Anschauung die Idee der Gesammtheit nicht als eine Vereinigung von so und so viel Leibern für so und so viel leibliche Macht. Dann erläge die Nation und ihr Streben wie das vereinzeltste Dasein der Gewalt des Todes und der Vergänglichkeit. Ewiger Träger des geistig-sittlichen Ewigen der Menschheit ist ihr die Nation, und vergegenwärtigt die Idee der Gesammtheit das geistig-sittlich menschliche Ewige, das den Kern ihrer Zusammengehörigkeit bildet, in so positivem Maaße, ist somit an sich eine Vergegenwärtigung des sittlich Freien im Menschenwesen in einem solchen Grade, daß vor ihr die mögliche Gefährdung des sittlich freien Bewußtseins durch Uebertragung der physischen טומאה-Gebundenheit auf das sittliche Gebiet in den Schatten tritt, und טומאה דחויה בצבור. Und diese, der Idee der Gesammtheit und ihrer Angehörigkeit innewohnende Vergegenwärtigung der טהרה, der sittlich freien Selbstbestimmung, ist daher auch von so positivem Einfluß, daß, wenn ein טומאה-Zweifel gleichsam unter ihrer Aegide, ברשות הרבים, בפני שלשה, entsteht, sie den Ausschlag für die טהרה in die Schaale der Beurtheilung legt, und ספק טומאה דחויה בצבור, wie der Ausdruck im Jeruschalmi lautet, d. h. ספק טומאה ברה״ר ספקו טהור.

Daß אכילת בשר בטומאת הגוף mit כרת verpönt ist, während אכילת בשר שנטמא nur בלאו, nur als einfaches Verbot dasteht, dürfte in der Erwägung motivirt erscheinen, daß in dem letzten Falle, bei טומאת בשר, die קדש-Idee bereits sachlich durch טומאה fletrirt ist, während bei טומאת הגוף die Menschenintelligenz der sittlichen קדש-Idee die טומאה-Trübung in dem Momente und durch die Handlung selbst bringt, in welchem und durch welche eben diese Idee durch אכילת קדשים in höchster Vollendung dem ganzen Menschenwesen zur Aneignung werden soll. In dem Augenblick, in welchem eine Person טמא wird, liegt ihr die Pflicht ob, sich vom Betreten des Heiligthums und Genießen der Heiligthümer fern zu halten, eine Pflicht, deren selbst irrthümliche Verletzung ja durch קרבן עולה ויורד zu sühnen ist. Implicite, durch den Begriff von איסור כולל (siehe zu V. 24.), erstreckt sich diese Pflicht selbst auf bereits טמא gewordenes Heiligthum, und הטמא שאכל בין קדש טמא בין קדש טהור חייב (Sebachim 106. a. 108, a.).

Ganz so wie hier für בשר שנטמא und V. 17. für נותר die Pflicht des Verbrennens vorgeschrieben ist, so tradirt die Halacha diese Pflicht für alle פסולי קדש, sowohl קלים als קדשי קדשים. Ueberall ist die durch den פסול verletzte Integrität der קדש-Idee vermittelst שריפה wieder herzustellen (Peßachim 82, b.). Haftet der פסול an dem בשר selbst, wie (נותר) לן, יוצא, טמא, und ebenso auch פגול, so wird es sofort verbrannt, כל שפסולו בגופו ישרף מיד. Liegt aber der פסול außerhalb des zu verbrennenden Objektes, z. B. es konnte die זריקה nicht vorgenommen werden, weil das Blut verschüttet war, oder בשר פסח, das nur למנוי gegessen werden darf, hätte alle אוכלים eingebüßt, weil dessen בעלים sämmtlich טמא geworden, so wartet man mit dem Verbrennen bis über Nacht, damit es auch נותר werde, und somit der פסול objektiv daran hafte. Dieses Uebernachtenlassen zu diesem Zweck heißt עבור צורה, man läßt es „abgestanden" werden, die „Frische"

טהרה den Ausschlag giebt, als טהור zu behandeln ist, der persönliche טומאה=Zweifel, דבר שיש בו דעת לישאל, selbst bei vorhanden gewesener טהרה=Präsumtion, חזקת טהרה, als טמא zu behandeln ist, so hätten wir bei sachlichem טומאה=Zweifel eine leichtere gesetzliche Behandlung, als bei allen andern איסורים, hinsichtlich deren, und zwar, nach der bei Weitem überwiegenden Ansicht der Autoritäten, מדאוריתא der Kanon gilt, daß ספק דאוריתא לחומרא (Siehe oben zu אשם תלוי). Wir glauben hierin, wie in noch manchen andern Bestimmungen für טומאה, die wir zu K. 11, 29. f. zu betrachten haben werden, das absichtlich vom Gesetze gegebene Fingerzeichen erblicken zu dürfen, womit jeder etwaigen Auffassung begegnet werde, die in dem ganzen טומאה=Gebiet einen Complex von confreten, unsichtbaren, magisch wirkenden Einflüssen erblicken möchte. Wäre dies, haftete an dem von טומאה berührten Objekte irgend ein solcher magischer, confret schädlicher Einfluß, so würde sicherlich ein solcher Zweifel nicht leichter als jeder andere zu behandeln sein, ja er würde in das Gebiet von סכנה hinüberspielen, von dem der Kanon gilt: חמירא סכנתא מאיסורא. Vielmehr erkennen wir hierin einen der mehreren Beweise, daß das ganze Gebiet der הלכות טומאה in die Kategorie der symbolischen Gesetze, d. h. derjenigen Gesetzesbestimmungen gehört, durch welche die bedeutsamsten Wahrheiten unserem sittlichen Bewußtsein präsent gemacht und gehalten werden. Spricht doch hiefür, um vorweg das Allgemeinste zu erwähnen, schon die Thatsache, das das Gesetz keinem Nichtkohen verbietet, sich מטמא zu sein, dem Kohen auch nur טומאת מת untersagt ist, sonst aber für ihn sowohl wie für jeden Andern das Verbot nur in dem Moment in Wirkung tritt, wo man im Begriffe ist, mit מקדש וקדשים in Berührung zu kommen.

Andererseits haben wir für דבר שיש בו דעת לישאל, wo der Zweifel den Zustand oder die Thätigkeit einer rechenschaftsfähigen Intelligenz berührt, eine strengere, selbst den Zweifel als טמא behandelnde Lehre, und glauben wir hier demselben Gedanken zu begegnen, der ידיעת הטומאה aus allen übrigen Gesetzen hervorzuheben gewürdigt, um dafür neben שמיעת הקול und שבועת בטוי das קרבן עולה ויורד zu statuiren. Das Bewußtsein von dem persönlichen, freien Gott, und dem persönlichen, freien Menschen, welches הל' טומאה uns ungetrübt und ungeschmälert erhalten wollen, bildet also die Grundbasis aller jüdischen Ueberzeugungen, zu deren Bethätigung מקדש וקדשי׳ lenken, daß wir wohl es begreifen, daß, wie dort eine Vergessenheit dieser הלכות durch besondere Veranstaltung jedenfalls zum sühnenden Bewußtsein gebracht wird, also auch hier der bewußtvolle jüdischen Intelligenz nur dann der Genuß von קדשים gestattet ist, wenn auch nicht der leiseste Zweifel über ihren טומאה=freien Zustand vorwaltet, und auch alle von ihrer Thätigkeit berührten Objekte nur dann für טומאה=frei zu erklären sind, wenn sie deren טהרה mit Entschiedenheit zu vertreten im Stande ist.

Die Bestimmung, welche diese חומרא für דבר שיש בו דעת לישאל nur auf רשות היחיד beschränkt und ספק טומאה ברשות הרבים für טהור erklärt, wird im Jeruschalmi (siehe תוספ׳ Sota 28, b.) und so auch vom רמב״ם (הל׳ אבות הטומאה 16, 1.) mit jener andern bedeutsamen Halacha in Verbindung gesetzt, nach welcher טומאה דחויה בצבור, טומאה vor der Gesammtheit zurücktritt, und צבור עושין פסח בטומאה בזמן שרובו של צבור טמאין, die Nation, wenn deren Majorität טמא ist, das Peßach=Opfer im טומאה=Zustand bringt. (Siehe zu 4. B. M. 9.) In dieser Gesetzesbestimmung tritt die geistig=sittliche Hoheit einer

heit auf ihr, diese Person soll aus ihres Volkes Kreisen entwurzelt werden.

וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ׃

wird. Hier heißt es nun והבשר אשר יגע בכל טמא וגו'. K. 11, 33. wird aber das, in einem durch שרץ tomegewordenen כלי חרש Befindliche טמא genannt: כל אשר בתוכו יטמא, בכל טמא שרץ ist dort אב, das כלי חרש: ראשון, das darin Befindliche שני. Unter dem שני unseres Textes ist daher jedenfalls auch שני verstanden und demgemäß שני עושה שלישי שלישי עושה רביעי בקדש, בקדש. Daß jedoch auch שלישי darunter zu verstehen sei und בקדש, das wird durch Schluß, ק"ו, von מחוסר כפרה übertragen (Peßachim und Chagiga das.).

Sota 29, a. wird darauf hingewiesen, wie in unserm Satze für טומאת בשר der היתר אכילה an die Positivität der vorhandenen טומאה, für טומאת הגוף aber der איסור אכילה an die Positivität der vorhandenen טהרה geknüpft ist, woraus sich ergiebt, daß bei sachlicher טומאה der איסור erst mit Gewißheit der טומאה, bei persönlicher טומאה der איסור schon bei zweifelhafter טהרה eintritt: והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל ודאי טמא הוא דלא יאכל הא ספק טמא וספק טהור יאכל אימא סיפא והבשר כל טהור יאכל בשר ודאי טהור הוא דיאכל בשר הא ספק טמא וספק טהור לא יאכל, und erläutert daran רב גידל אמר רב den für טומאה הלכות so bedeutsamen Kanon: דבר טמא ספיקו לישאל דעת בו שיש דבר, שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור, und wird Peßachim 19, b. diese הלכה durch ר' יוחנן dahin ergänzt, daß ספק טומאה הבאה בידי אדם נשאלין עליה אפי' בכלי המונח על גבי קרקע כדבר שיש בו דעת לישאל. Der Kanon spricht sich demnach also aus: der Zweifel über den טומאה= oder טהרה=Zustand eines vernunftlosen, rechenschaftsunfähigen Objektes ist als טהור zu behandeln, z. B. בשר, in dessen Nähe sich ein שרץ טמא befindet, und es ist zweifelhaft, ob Beide in Berührung mit einander gekommen. Betrifft aber der Zweifel den Zustand oder die Thätigkeit einer mit Vernunft begabten, rechenschaftsfähigen Person, z. B. ob ein erwachsener Mensch mit einer טומאה in Berührung gekommen oder durch seine Thätigkeit eine טומאה in Berührung mit einem דבר טהור gebracht hat, so ist der Zweifel als טמא zu behandeln. In Anklang an סוטה, wo ebenfalls ספק טומאה, und zwar nicht einer symbolischen, sondern konkreten sittlichen טומאה als אסור behandelt wird, und wo dieser Satz ונסתרה והיא נטמאה lautet, erleidet der Kanon noch die Modification, daß der Zweifel einer דבר שיש בו דעת לישאל nur dann für טמא zu halten ist, wenn er ברשות היחיד, במקום סתירה, da entsteht, wo die betreffende Persönlichkeit nur in ihrer Einzelerscheinung dasteht, nicht aber ברשות הרבים, wo sie nicht allein, sondern im Zusammenhange mit der Gesammtheit, die durch mindestens Drei repräsentirt wird, erscheint, nicht also, wenn im Momente der Entstehung des Zweifels über ihren Zustand oder ihre Thätigkeit noch außer ihr zwei Personen — nach רשב"א zu Nidda zwei männliche Personen — gegenwärtig waren. Also: דבר שיש בו דעת לישאל ברשות היחיד ספיקו טמא ברשות הרבים ספיקו טהור ושאין בו דעת לישאל בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים ספיקו טהור (סוטה כ"ח ב).

Wenn, wie es nach תוספ' (Nidda 2, a.) und רמב"ם (הל' אבות הטומאה 16, 3 f.) scheint, der sachliche טומאה=Zweifel, selbst beim ספק השקול, wo keine Präsumtion der

von dem Friedensmahlopfer ißt welches Gottes ist, und es ruht ihre Unrein= | מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַיהוָה

---

dein —); symbolisch: was geeignet ist, die sittliche selbständige Freiheit des damit in Berührung Kommenden in der Idee zu vernichten, es mit in das Grab der Unfreiheit versinken zu lassen. — Dem gegenüber scheint טהר — wie בהן und בון ,כהן und כון ,קהל und קול ,רהב und רוב u. s. w. — das erweiterte טור, die Reihe, zu sein und den Zustand zu bezeichnen, in welchem alle Theile in einer nur von dem eigenen Wesen bestimmten Zusammenhörigkeit, ohne fremdartige Störung von Außen, sich zusammenfügen, in welchem alle Theile nur unter der Herrschaft des Prinzips des eigenen Ganzen stehen. (Vgl. תור und תואר.) טהר ist daher conkret: das vom fremden Zwange frei unter der Herrschaft des eigenen reinen Prinzips sich entwickelnde Sein, und symbolisch: alles Das, was geeignet ist, den Zustand der sittlichen, keinem äußern Zwange erliegenden Freiheit in der Idee zu vergegenwärtigen. (Wir möchten mit dieser, uns begründeter scheinenden Etymologie unsere bisherige, die in טמא die Verwandtschaft mit טמם, und in טהר die Verwandtschaft mit צהר erblickte, berichtigen.)

Jebamoth 74, b. werden תלתא קראי, drei Textesstellen erläutert, in welchen der טומאה=Zustand in drei verschiedenen Stadien abzulaufen scheint: K. 22, 6.: לא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים, wo der Genuß von קדשים nur von der טבילה abhängig gemacht wird, das. 7.: ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים, wo dafür noch erst der Sonnenuntergang gefordert wird, und endlich K. 12, 8: וכפר עליה הכהן וטהרה, wo die Wiederkehr der טהרה an die Darbringung eines Opfers geknüpft ist, welches letztere für זב זבה יולדת ומצורע vorgeschrieben ist. Die Bedeutung dieser drei aufeinander folgenden Stadien wird dahin erläutert, daß טבול יום — so heißt der טמא nach der טבילה, vor הערב שמש, vor Sonnenuntergang — מעשר שני essen dürfe, aber noch nicht תרומה und קדשים, mit הערב שמש die Erlaubniß auch für תרומה eintrete, bei den קרבן=pflichtigen טומאה aber die Berührung mit קדשים erst nach deren Darbringung gestattet sei, und daher מחוסר כפרה wohl תרומה, aber keine קדשים essen dürfe. Parallel mit diesen drei Stadien und deren Folgen, in denen der טומאה=Zustand eines Menschen verläuft, gehen auch drei Entfernungsgrade einer vermittelten טומאה, die nach der Zahl der Vermittelungsglieder genannt werden und im geraden Verhältniß zu diesen an Bedeutung abnehmen. Der Ursprung einer טומאה, z. B. נבלה heißt: אב הטומאה; das davon Berührte, wird ראשון, das von ראשון Berührte שני, sodann שלישי und רביעי, und steigt die Empfindlichkeit eines Gegenstandes für טומאה mit dem Grade der Heiligkeit desselben. חולין kann nur noch durch einen ראשון טמא werden, אין שני עושה שלישי בחולין, תרומה jedoch auch durch einen שני, קדשים selbst durch einen שלישי. טבול יום steht daher auf der Stufe des שני, מחוסר כפרה des שלישי. Ein Grad, der in einer Kategorie טמא ist, innerhalb derselben jedoch die טומאה nicht weiter mittheilt, heißt für dieselbe פסול und nicht טמא. So ist שני für חולין פסול, שלישי für תרומה, רביעי für קדשים. (Peßachim 18, b. Chagiga 24, a. Nach Raschi wären מחוסר כפרה und שלישי für קודש nur מעלות דרבנן, eine Ansicht, die aber von תוספ׳ das. zurückgewiesen, und auch von רמב"ם, אבות הטומאות 11, 4. nicht getheilt

19. Auch das Fleisch, das irgend Unreines berührt, soll nicht gegessen werden, es soll im Feuer verbrannt werden. Und das Fleisch, jeder Reine darf Fleisch essen.

20. Die Person aber, welche Fleisch

19. וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר־יִגַּע בְּכָל־טָמֵא
לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל־
טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר׃
20. וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר־תֹּאכַל בָּשָׂר

---

zu verharren vorgiebt, und das Heiligthum selber die Sanktionirung seines Gegentheils vollziehen lassen will. Das ist פגול, und darum ist es auch nur dann פגול, wenn קרב המתיר כמצותו, wenn Alles sonst normal geblieben, wenn keine sonstige Abnormität schon das Opfer als verfehlt, als פסול erscheinen läßt, und so das Zerreißen des Opferheiligthums in seinen lebenbedingendsten Momenten in ganz normalem Vorgange sanktionirt erscheinen würde.

V. 19—21. fügt dem נותר und פגול noch zwei andere Modalitäten an, unter denen das Opferfleisch nicht genossen werden darf. V. 19: בשר קדשים שנטמא, V. 20, 21: בשר קדשים טהור בטומאת הגוף. Jenes, טומאת עצמו ist בלאו, dieses, בטומאת הגוף, ist כרת. — והבשר, ebenso wie das בשר des Schlußsatzes, bezieht sich offenbar auf בשר קדשים, von welchem die vorhergehenden Verse reden, wie auch V. 20. ausdrücklich zeigt. Daß aber bei der auf אכילת בשר קדשים bezüglichen טומאה- und טהרה-Lehre das Opferfleisch einfach בשר genannt ist, dürfte die Wahrheit veranschaulichen, daß der als Gegensatz zu קדשים hervortretende Begriff der טומאה, so wie das eben bei ihnen hervortretende Postulat der טהרה in tieferm Grunde nichts Anderes ist, als das, was in der Natur und Bestimmung des innern Menschenwesens begründet ist. Sie tritt nur bei קדשים in symbolischem Lehrausdruck hervor. Was sie aber bei קדשים symbolisch lehrt, das soll im ganzen Menschenleben zur conkreten Verwirklichung kommen. Sahen sich ja doch Männer, denen eben die Verwirklichung dieser sittlichen Reinheit des Lebens am Herzen lag, dadurch veranlaßt, auch die symbolische, vom Gesetze nur für קדשים vorgeschriebene טהרה-Lehre in den Kreis ihres ganzen gewöhnlichen Lebens zu übertragen und לאכול חוליהן בטהרה, eine Richtung, der wir schon zu Saul und Davids Zeit in voller Blüthe begegnen (Siehe Sam. I. 21, 6.).

Wir haben schon wiederholt Gelegenheit gehabt, den durch טומאה und טהרה zur Vergegenwärtigung kommenden Begriff zu definiren. Es liegt am Tage, daß טומאה die „Unfreiheit" ist, deren Uebertragung auf das zur sittlichen Freiheit berufene Menschenwesen durch Alles Vorschub erhalten kann, in welchem „organisches Leben einem physischen Zwange erlegen" erscheint, wie dies in der Leiche am augenfälligsten hervortritt. Etymologisch dürfte טמא seine Erläuterung in dem verwandten טמע, דמע und auch טמה (Vgl. יורד לטמיון) des rabbinischen Idioms finden, die alle ein Versinken, ein der Selbständigkeit beraubendes Auf- und Untergehen in eine andere Masse bedeuten, ein Begriff, der auch der hebr. Bedeutung des דמה, insbesondere passivisch נדמה: gleich werden und verstummen, nicht fremd sein dürfte. Conkret ist daher טמא Dasjenige, was die Freiheit des lebendigen, selbständigen Seins eingebüßt (heißt doch chald. טמיא geradezu Leichen-

Familienlebens in die Weihe des Gottesheiligthums auch in dieser zeitlichen Erweiterung seinen adäquaten Ausdruck. ב׳ ימים ולילה א׳ ist eben nichts anderes, als ein Hineinziehen des bürgerlichen Tages in den Tag des Heiligthums, ein aus beiden Zeitmessungen combinirter Tag. Er hat den Anfang von dem Tage des Heiligthums und den Schluß vom bürgerlichen Tage. Er beginnt mit einem Morgen und schließt mit einem Abend, indem er dem nach Weise des Heiligthums von Morgen zu Morgen zählenden Tag noch den nach Weise des bürgerlichen Lebens zur vorhergehenden Nacht gehörenden Tag bis Sonnenuntergang anfügt. תודה jedoch geht aus erlebter Gottesrettung hervor, es hat sich die waltende Gotteshand rettend in unserem Geschicke gezeigt, da waltet vor Allem das Bedürfniß vor, die אכילה, das ganze künftige Genießen des von Gott wiedergeschenkten Glückes, in innigster Entschiedenheit nur auf dem Boden der זביחה, der durch das Erlebte in noch gesteigerter Mächtigkeit von uns zu gelobenden völligen Auf- und Hingebung an Gott erblühen zu lassen, und diese Rücksicht dürfte der אכילה des תודה die engsten Grenzen der קדשי קדשים für deren Zusammenhörigkeit mit der זביחה haben setzen lassen.

Wenn nun bei עבודות הדם, bei jenen Opferhandlungen, die, die neu angestrebten Beziehungen der נפש zu Gott ausdrückend, über den ganzen Charakter des Opfers entscheiden, eine solche, die זביחה von der אכילה und die אכילה von der זביחה trennende Absicht, und sei es auch nur in Beziehung auf einen kleinsten nennenswerthen Theil des Opfers, כזית הראוי לאכילה או להקטרה, vorgewaltet: so ist damit eben die ganze Wahrheit und Reinheit der sittlichen Opferidee in ihr Gegentheil umwandelt, לא ירצה ולא יחשב לו, weder Gottes Wohlgefallen, Erfüllung seines Willens, noch die Idee der Menschenbestimmung darf in einer solchen זביחה und in solcher אכילת מזבח ואדם erblickt werden. Solche Selbstvernichtung einerseits und solche gleichzeitige Ungebundenheit des Seins und Wollens andererseits ist das Gegentheil von göttlichem Willen und menschlicher Bestimmung, פגול יהיה: obgleich nur zeitlich und in der Idee getrennt und innerhalb der Räume des Heiligthums gehalten, ist doch das Opfer als in seinen wesentlichsten Momenten „zerrissen“, der confreten, räumlichen, Trennung gleich zu achten; ja eben weil es diese Tödtung der sittlichen Opferidee in den Raum des Heiligthums selbst hineingetragen, und ihr somit eine Sanktion auf dem Boden des Heiligthums selber vindiciren möchte, ist die „zeitliche“ Zerreißung der Opfermomente, מחשבת חוץ לזמנו, noch eine vollendetere Tödtung der Heiligthumsidee als חוץ למקומו, als die räumliche Entfremdung. מחשבת חוץ למקומו, die Absicht זריקה, הקטרה, oder אכילת בשר קדש außerhalb des räumlichen Bereiches des מקדש zu vollziehen, kehrt damit überhaupt dem Gottesheiligthum den Rücken und läßt eine solche Trennung dieser Momente eben als nicht auf dem Boden des Gesetzesheiligthums möglich erscheinen. מחשבת חוץ לזמנו beabsichtigt aber ein Zerreißen der Heiligthumsmomente innerhalb des Heiligthums zu vollziehen und so das Heiligthum selber seine sittliche Tödtung sanktioniren zu lassen. חוץ למקומו macht nur das Opfer פסול und nicht חייב כרת, חוץ לזמנו ist aber פגול und חייב כרת. So ist der Abfall vom Judenthum, der dem Gesetzesheiligthum den Rücken kehrt, nicht das Verderblichste für das jüdische Heiligthum; da erst droht dem Heiligthum Verderben, wenn man den Abfall in's Heiligthum trägt, die Willkühr im Bereiche des Heiligthums selber sanktionirt, trotz Umwandlung des Heiligthums in sein Gegentheil doch auf dem Boden des Heiligthums

Antrieben beherrschten selbstischen Seins. זביחה nur zum Zweck der אכילה und keine אכילה ohne זביחה. Die beiden Momente auseinandergerissen, wird זביחה ohne אכילה: Selbstvernichtung ohne sittlichen Zweck, heißt אכילה ohne זביחה: eine Apotheose des Fleisches, heißt: controlllose Emancipation der Sinnlichkeit zum Ideale gottnaher Menschenbestimmung erheben. Als קרבן, als eine die Gottesnähe suchende Handlung, Gott zugewendet, wird das Erste, זביחה ohne אכילה, zur metaphysischen Lüge des Heidenthums, das durch freiwillige Selbstvernichtung neidische und zürnende Götter besänftigt, wird das Zweite, אכילה ohne זביחה, zur ethischen Lüge des Heidenthums, das in sinnlichen Trieben selber Göttergewalten verehrt und eine zügellose Hingebung an diese selber zum Göttercult erhebt. זביחה ohne אכילה erniedrigt Gott zu einem nach Blut lechzenden Götzen, אכילה ohne זביחה den Tempel zu einer Orgienweihe zügelloser Ungebundenheit. Wir begreifen die Forderung: ביום הקריבו את זבחו יאכל, ביום קרבנו יאכל; durch den engen Zusammenschluß der זריקה und אכילה an die זביחה bleibt beiden Momenten die Reinheit der sittliche Idee gewahrt. Wir begreifen auch, warum das Gesetz zur Tradirung dieser die Wahrheit und Sittlichkeit des ganzen Opferdienstes sichernden Lehre gerade תודה und שלמים exemplificatorisch heraushebt. Gerade diese Opfer gehen aus dem Gefühle unserer Geschicksabhängigkeit von Gott hervor und haben die Weihe unserer Geschicksfreude zum Gegenstande. Und gerade an diesem Bewußtsein und diesem Streben findet jene, Wahrheit und Sittlichkeit vernichtende heidnische Lüge ihren üppigsten Boden. An der Idee dieser Opfer zeigt sich daher die Verderblichkeit der durch dieses אכילה- und זביחה-Gesetz zu beseitigenden Wahnverirrung in augenfälligster Anschaulichkeit. Wir begreifen die Bestimmung, daß נותר ביום באש ישרף und אוכליו עונו ישא כי את קדש ד׳ חלל ונכרתה הנפש ההיא מעמיה (K. 19, 8.). נותר, ein von der זביחה losgerissenes Stück בשר קדשים, repräsentirt אכילה nicht auf dem Boden der זביחה, repräsentirt Genuß in vom göttlichen Sittengesetze uncontrollirter Ungebundenheit. Als Heiligthum gegessen würde es die höchste Umkehrung, die völlige Entweihung des Gottesheiligthums, das ja nichts anderes ist als das Heiligthum des Gottesgesetzes; schon sein Dasein ist eine Gefährdung der Heiligkeit dieses Heiligthums, seine Vernichtung durch Feuer eine Restitution dieser Heiligkeit, die daher wie jede andere heilige Handlung des Heiligthums nur am Tage zu geschehen hat.

Es stellt sich nur zunächst noch die Erweiterung der Zeitgränze für אכילת אדם bei שלמים der Erwägung dar. Diese Erweiterung besteht nicht in der Zugabe eines vollen Tages; nicht שני ימים ושני לילות, sondern nur ב׳ ימים ולילה א׳, zwei Tage und die dazwischen liegende Nacht. Es wird schon mit Sonnenuntergang des zweiten Tages נותר, kann aber erst am folgenden Tage verbrannt werden, weil שריפת קדשים ביום. Es ist also lediglich der auf die erste Nacht folgende Tag noch in die zum Genuß des Opfermahls gestattete Zeit hineingezogen. Nun wissen wir, daß im מקדש die Nacht zum vorhergehenden Tage, außer dem מקדש jedoch der Tag zur vorhergehenden Nacht gehört. Es bildet aber den Grundcharakter der שלמים, daß deren בשר auch außer dem מקדש zum Genuß kommt, נאכלין בכל העיר; sie veranschaulichen ja die Gottesnähe mitten im bürgerlichen Familienleben, und weihen den Familienkreis zum Gottesheiligthum. Ganz so nun wie räumlich das Bereich des Heiligthums erweitert und der Raum des bürgerlichen Familienlebens in die Weihe des Heiligthums hineingezogen wird, so findet dieses Hineinziehen des bürgerlichen

sammengefaßt: השוחט את הזבח לזרוק דמו בחוץ או מקצת דמו בחוץ להקטיר אימוריו בחוץ או מקצת אימוריו בחוץ לאכול בשרו בחוץ או כזית מבשרו בחוץ פסול ואין בו כרת לזרוק דמו למחר או מקצת דמו למחר להקטיר אימוריו למחר או מקצת אימוריו למחר לאכול בשרו למחר או כזית מבשרו למחר פגול וחייבין עליו כרת זה הכלל כל השוחט והמקבל והזורק לאכול דבר שדרכו לאכול ולהקטיר דבר שדרכו להקטיר כזית חוץ למקומו פסול ואין בו כרת חוץ לזמנו פגול וחייבין עליו כרת ובלבד שיקריב המתיר כמצותו.

Wir haben bereits bemerkt, daß die קמיצה, נתינה בכלי, הולכה, הקטרת הקומץ für מנחות ganz in der Bedeutung der vier עבודות דם bei קרבן בהמה stehen, und ist bei ihnen מחשבת חוץ לזמנו ומקומו, z. B. הקומץ לאכול שיריה בחוץ u. s. w. ganz von derselben Folge. Siehe Menachoth 11, b. und ff. — Ob die das קרבן paßul machende מחשבה ausgesprochen sein müsse, oder schon die gedachte Absicht solche Folgen habe, ist nicht ganz entschieden. Siehe מ'ל'מ zu פהמ' 13, 1.

Versuchen wir die Gedanken zu ermitteln, die in den V. 15—18. enthaltenen Gesetzesbestimmungen sich aussprechen dürften, so haben sie als gemeinschaftlichen Gegenstand die Beziehung der unter den Begriff אכילה zu fassenden Opferhandlungen zu der שחיטה des Opfers, resp. der אכילה zur קמיצה. Es ist zuerst die Bestimmung, daß תודה und so auch alle anderen Opfer, mit Ausnahme der בכור מעשר ושלמים, nur am Tage der שחיטה, מנחות am Tage der קמיצה, und der darauf folgenden Nacht gegessen werden dürfen, יום ולילה; שלמים jedoch, und so auch בכור ומעשר, noch einen Tag länger, שני ימים ולילה אחד. Das innerhalb dieser Zeit nicht Verzehrte, נותר, muß am Tage verbrannt werden. Daran schließt sich auch die Bestimmung, daß auch זריקה, zum Begriff אכילת מזבח gehörig, nur an demselben Tage der שחיטה, vor Sonnenuntergang vollzogen werden muß. Von dem zweiten Akt der אכילת מזבח, הקטר חלבים ואיברים, haben wir bereits Kap. 6. gehört, daß ihm noch die ganze zum Opfertage gehörende Nacht eingeräumt ist. Zusammengefaßt haben wir somit den Satz, daß אכילת מזבח und אכילת אדם innerhalb desselben Opfertages vollzogen werden müssen, an welchem die שחיטה geschehen ist, und nur bei שלמים ist für אכילת אדם eine Erweiterung eingeräumt. Die in dieser Zusammenhängigkeit der שחיטה und אכילת אדם ומזבח sich aussprechende Idee muß aber von so wesenhafter Bedeutsamkeit sein, daß ferner eine, bei einer der vier über den Charakter des Opfers entscheidenden עבודות הדם nur gehegte oder ausgesprochene, der Idee dieser Zusammenhörigkeit widersprechende, Absicht das ganze Opfer vernichtend aufhebt und eine außerzeitlicher Absicht den Genuß davon mit כרת verpönt.

שחיטה, זביחה, als das Aufgeben des uncontrollirten Selbstseins, bildet die negative Seite der Opferhandlungen, sie ist die Negation des bisherigen Seins. זריקה, הקטרה, אכילת בשר, zusammen: אכילת מזבח ואדם bildet die positive Seite; in ihr erhält die in שחיטה vollzogene Verneinung des bisherigen Selbst-Seins den Zweck erhöhten Seins für das Heilige, ja es wird in אכילת אדם, im Zurückempfangen des Geopferten, dieses selbst von erhöheter geheiligter Bedeutung. Beide Seiten gehören wesentlich zusammen und bedingen sich gegenseitig. Es fordert das göttliche Gesetz das Aufgeben eines blos physischen Seins nur, um es in erhöheter Bedeutung als ein Leben für Gott und die Erfüllung des göttlichen Willens auf Erden auferstehen zu lassen, und diese gottnahe Weihe des irdischen Lebens setzt als unumgängliche Bedingung das Aufgeben blos physischen, von physischen

פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֺנָהּ תִּשָּׂא׃

bacht, ein Verworfenes soll es sein; die Person, welche davon ißt, wird ihre Sünde tragen.

---

die Erklärung des biblischen פגול für חוץ למקומו, das dem Zusammenhange nach sich nur auf חוץ לזמנו zu beziehen scheint und ja auch thalmudisch nur חוץ לזמנו bezeichnet. Ist jedoch unsere Vermuthung nicht irrig, daß פגל seiner Grundbedeutung nach: Trennung bedeutet — und in der That läßt sich ja sowohl חוץ לזמנו als חוץ למקומו rein nur als eine „Trennung" der אכילת מזבח oder der אכילת אדם von der שחיטה begreifen — so dürfte פגול in allererster Bedeutung eine räumliche Trennung bezeichnen, (— tritt doch nur bei חוץ למקומו, wo die אכילת אדם oder אכילת מזבח an gesetzwidrigem Orte geschieht, die gesetzwidrige Trennung derselben von der in der עזרה geschehenen זביחה concret augenfällig hervor, während bei חוץ לזמנו בפנים die gesetzwidrige Trennung von der זביחה in der Handlung selbst nicht sichtbar und nur Dem bewußt ist, der den Tag der זביחה kennt —) und es sagte nach רבא unser Text: Wenn im Momente der Darbringung eine zeitliche Trennung der אכילה von der שחיטה beabsichtigt worden, פגול יהיה, so soll diese zeitliche Trennung, die doch die אכילה ganz innerhalb des Bereiches des Heiligthums zu halten beabsichtigt und dieselbe nur über die vorgeschriebene Zeit hinaus verschieben will, einer räumlichen Trennung gleichgeachtet, und zwar noch schärfer als diese verpönt sein, so, daß auf den Genuß des Opfers כרת-Strafe stehe. Daraus ergäbe sich dann, daß die räumliche Trennung der אכילה von der שחיטה, die Absicht אכילת מזבח oder אכילת אדם außerhalb des Umkreises des Heiligthums vorzunehmen, חוץ למקומו, das Opfer פסול mache, ohne daß jedoch dessen Genuß mit כרת verpönt sei. Ueber das, was durch die Bedingung: מקום שהוא משולש וכו' als Beschränkung der מחשבת חוץ למקומו gefordert sei, sind in רש"י und תוספ' die verschiedensten Erklärungen gegeben. Als Hauptschwierigkeit dürfte zu betrachten sein, daß יום השלישי unbezweifelt von חוץ לזמנו spricht und hier auf חוץ למקומו bezogen wird. Ist jedoch unser Verständniß der רבא'schen Erklärung nicht irrig, so sind ja im Texte beide פסולים enthalten, חוץ לזמנו wird nur als ein potenzirtes חוץ למקומו statuirt, und könnte dann sehr wohl die für חוץ לזמנו durch יום השלישי gegebene Modification, durch Wiederholung auch übertragen für חוץ למקומו maßgebend sein, und zwar sich die in תוספ' als י"מ gegebene und zurückgewiesene Erklärung also fassen und aufrecht halten lassen: So wie durch יום השלישי für חוץ לזמנו ein יום משולש, d. h. eine Zeit bestimmt ist, die für alle drei אכילה-Bestandtheile des Opfers: דם בשר ואימורין ungesetzlich ist, so ist durch Wiederholung dieser Bestimmung auch für חוץ למקומו nur ein מקום משולש, d. h. ein solcher Raum von Folge, innerhalb dessen keiner dieser drei אכילה-Bestandtheile seine gesetzliche Stätte haben kann. Mit einem Worte: sowohl מחשבת חוץ לזמנו als auch חוץ למקומו müssen sich auf eine Zeit oder einen Raum beziehen, die מופגל, (nach unserer Vermuthung s. v. a.: מופלג), die völlig außerhalb des Opfer-Bereiches liegen, wo weder דם, noch בשר, noch אימורים eine gesetzliche Stätte finden. Die gesetzlichen Consequenzen dieser Auffassung siehe תוספ' das.

Alles Obige ist in den beiden Sätzen der Mischna Sebachim 27, b. und 29, b. zu-

lichen Willens für den, der es nahe- bringt, erklärt, es wird ihm nicht ge-

יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ

---

in der פגול-Absicht, es unterbliebe jedoch sodann die זריקה, so trüge das Opfer nicht den פגול-Charakter. — לא יחשב לו: durch die זריקה wird sonst ferner das קרבן in Beziehung zu der Persönlichkeit des das Opfer Bringenden gesetzt. Es ist ja seine נפש, die im דם zum Ausdruck kommen soll. Die mit einer der עבודות הדם verbundene מחשבת הזמן hebt diese Beziehung auf. לא יחשב לו: es wird das Opfer nicht in der Idee mit ihm in Verbindung gesetzt. Implicite ist auch hier zugleich bedingt, daß ohne die מחשבת פגול, eine solche ideale Beziehung des Opfers zu der Persönlichkeit ungestört vorhanden wäre, es darf eine solche Störung nicht auch ohnedies vorhanden sein: לא יערב בו מחשבות אחרות. Wenn z. B. mit einer der עבודות הדם außerdem auch noch eine מחשבה-Anomalie, z. B. מחשבת חוץ למקומו, wovon später, oder bei פסח und חטאת: שלא לשמה, durch welche schon ohnehin das Opfer פסול wäre, verbunden wird, erhält das Opfer nicht den פגול-Charakter. Beide Bestimmungen: שלא יערב בו מחשבות אחרות und עד שיקריבו כל מתירין, die den פגול-Charakter bedingen, werden zusammen durch die Formel ausgedrückt: ובלבד שיקריב המתיר כמצותו. — פגול יהיה. Die eigentliche Bedeutung der Wurzel פגל ist durchaus dunkel. Sie kommt nur hier und im gleichen gesetzlichen Zusammenhange K. 19, 7. und außerdem מרק פגלים (Jes. 65, 4.), לא בא בפי בשר פגול (Jechesk. 4, 14.), vor, in welchen beiden letzten Stellen offenbar ebenfalls auf den hier vom Gesetze verpönten Zustand hingeblickt wird. Auch aus Lautverwandtschaft bietet sich keine Analogie. Ob פגל vielleicht mit פלג identisch wäre, und: Theilung, Sonderung, Entfremdung, und zwar bis zum äußersten Extrem bedeutete, wagen wir nur als möglich anzudeuten. Einige Stütze fände sich dafür in dem rabbinischen פקל, das ebenfalls eine Theilung, Losschälung bedeutet, הבצלים משיפקל (Maaßeroth 1, 6.). — עונה תשא, so auch von dem mit פגול verwandten נותר K. 19, 8.: ואכליו עונו ישא, das sofort mit: ונכרתה הנפש ההיא מעמיה erklärt wird. Es ist somit אכילת פגול ונותר mit כרת verpönt (Sebachim 28, b.). —

Sebachim (ebendas.) wird die Halacha tradirt, daß nicht nur מחשבת חוץ לזמנו, sondern auch מחשבת חוץ למקומו (z. B. לזרוק דמו או להקטיר הלבו חוץ לעזרה, oder לאכול בשר קדשי קדשים חוץ לעזרה, לאכול בשר קדשים קלים חוץ לירושלים) das Opfer פסול mache, und zwar bewirke חוץ לזמנו die כרת-Strafe für den Genuß davon, חוץ למקומו mache jedoch nur das Opfer פסול, die כרת-Strafe beziehe sich jedoch nicht hierauf. Thalmudisch wird חוץ לזמנו immer mit פגול bezeichnet, חוץ למקומו heißt immer einfach: פסול. Diese Halacha an sich ist ganz allgemein recipirt. Hinsichtlich der Andeutung des פסול חוץ למקומו im Texte, der in beiden Stellen, hier, קרא אריכא genannt, und in der kürzeren in פרשת קדושים K. 19, 7. dem Wortlaute gemäß nur vom פסול חוץ לזמנו handelt, sind dort verschiedene Aeußerungen. Die schließliche, רבא's, identisch mit der von ihm nur erläuterten Ansicht seines Lehrers רבה, findet beide im קרא אריכא, in unserem Texte, und zwar: פגול זה חוץ לזמנו, שלישי זה חוץ למקומו, und die Wiederholung in פרשת קדושים: שלישי דפרשת קדושים lehre, daß חוץ למקומו nur פסול bewirke למקום שהוא משולש בדם בבשר ובאימורים, Sätze, die dem Verständniß bedeutende Schwierigkeiten bieten. Zuerst

Tage gegessen werden soll, so wird darin nicht ein Entsprechen des gött-

זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא

---

nicht der Fall besprochen wird, daß vom Opferfleisch wirklich noch am dritten Tage gegessen worden, sondern, daß es sich nur um die Absicht handelt, die bei der Darbringung vorgewaltet. Die im Momente der הקרבה gehegte Absicht, die אכילה über die in Vorhergehendem fixirte Zeit hinaus zu verschieben, מחשבת חוץ לזמן, macht das קרבן in dem Grade פסול, daß, selbst wenn diese Absicht nicht ausgeführt, sondern alles Sonstige normal geblieben, Derjenige, der von dem Opfer selbst in der vorgeschriebenen Zeit ißt, der כרת-Strafe verfällt, eine Strafe, die hier durch נשיאת עון: ונשא עונו, ausgedrückt ist. Diese Auffassung des Textes entspricht schon dem ohnehin für alle Opferbestimmungen durchgreifenden Kanon, daß mit der זריקה die כפרה des Opfers, somit dessen wesentliche Gültigkeit vollzogen ist, die durch keinen späteren Vorgang, also auch nicht durch ein außerzeitiges Essen vom Opferfleisch, wieder rückwirkend aufgehoben wird. Der Text bezieht auch ausdrücklich das האכל יאכל ביום השלישי und den dadurch entstehenden פסול auf den Moment der הקרבה durch den Ausspruch: המקריב אתו לא יחשב לו, daher: בשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי. Es wird ferner durch die Erweiterung האכל יאכל der Begriff der אכילה in weitester Ausdehnung gefaßt: אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח, und darunter sowohl die Betheiligung des Menschen als des Altars am Opfer verstanden. Diese אכילת מזבח umfaßt jede Handlung, wodurch dem Altar irgend Etwas vom Opfer gespendet wird, und umfaßt somit: זריקה שפיכת שירים והקטר חלבים. Sebachim 13, a. wird ferner der Moment der Entstehung dieses פסול מחשבה durch den Ausdruck האכל יאכל auf alle diejenigen Handlungen ausgedehnt die מביאין לידי אכילה, die die אכילה des Opfers bewirken, es sind dies außer זריקה auch שחיטה קבלה והולכה, und erhält dadurch die in המקריב אותו specialisirte זריקה nur exemplificatorischen Charakter, יצאת להקיש אליה, es ist exemplificatorisch hervorgehoben, um das Entstehen des פסול מחשבה auf solche עבודות zu beschränken, durch welche, wie זריקה, die כפרה bedingt ist, עבודה מעכבת כפרה, mit Ausschluß der שפיכת שירים, die nur מצוה aber nicht מעכב ist. (Siehe oben S. 25.). Dieser durch מחשבת חוץ לזמנו entstehende פסול wird hier dreifach ausgedrückt: לא ירצה, לא יחשב לו, פגול יהיה. — לא ירצה: sonst wird durch זריקה die Persönlichkeit als dem Willen Gottes entsprechend dargestellt, sie stellt sich damit dem Willen Gottes bereit; war aber mit einer der vorangehenden Handlungen oder ist mit der זריקה selbst die Absicht einer außerzeitigen אכילה verbunden, so wird damit diese Beziehung der Persönlichkeit zu dem רצון ד׳ aufgehoben und der Zweck der זריקה vereitelt. Implicite ist damit gesagt, daß der hier eigenthümliche פסול פגול nur dann eintritt, wenn im Uebrigen die הרצאה d. i. die זריקה normal vollzogen ist. מחשבת הזמן bewirkt nur פגול wenn ohne dieselbe die הרצאה vollendet wäre, לא ירצה: die הרצאה wird durch die מחשבת הזמן gestört. כהרצאת כשר כן הרצאה פסול מה הרצאת כשר עד שיקריבו כל מתירין אף הרצאה פסול עד שיקריבו כל מתירין (Sebachim 28, b.). (מתיר ist diejenige Handlung, durch welche אכילת מזבח und אכילת אדם bedingt wird. Es ist dies die זריקת דם bei קרבנות בהמה und הקטרת קומץ bei מנחות.) Geschah z. B. die שחיטה, קבלה oder הולכה

קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת־זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל׃
17. וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף׃
18. וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר־

ist, so soll es am Tage seiner Opfernahebringung gegessen werden, und auch am folgenden Tage soll, was nämlich davon übrig geblieben, gegessen werden dürfen.

17. Was dann aber von dem Fleisch des Mahlopfers übrig bleibt, soll am dritten Tage im Feuer verbrannt werden.

18. Und wenn von dem Fleische seines Friedenopfermahls am dritten

---

der Weg zu der von ihr gewünschten קרבת אלקים gewiesen wird. In dieser Zusammenfassung aller dreier Momente, indem es nicht heißt: ביום הקריבו יאכל זבחו, sondern ביום הקריבו את זבחו יאכל, wird Sebachim 56, b. die אכילה nicht nur mit זריקה sondern auch mit שחיטה in Zusammenhang gesetzt, also daß auch die זריקה nur am Tage der שחיטה geschehen durfte: ביום שאתה זובח אתה מקריבו ביום שאי אתה זובח אי אתה מקריבו, also, daß דם נפסל בשקיעת החמה, daß das mit Sonnenuntergang nicht dargebrachte דם nicht ferner dargebracht werden darf, nicht etwa am anderen Tage — (Nachts durfte ja überhaupt שחיטה und זריקה nicht stattfinden, siehe zu K. 6, 2.) (Siehe הוספ׳ das. ר"ת unterscheidet die Ausdrücke: משתשקע החמה und שקיעת החמה, ersterer bezeichne den Anfang, letzterer das Ende, den vollendeten Sonnenuntergang, mit dem die Nacht beginnt. Zwischen beiden liegt eine Zeit von 4 מיל = 4 mal 18 Minuten, resp. $^1/_{10}$ der relativen Tagesdauer). Es ist somit die Bestimmung, daß die זריקה und אכילה am Tage der שחיטה zu geschehen habe. Die אכילה wird jedoch für שלמי נדר ונדבה noch durch וממחרת auf den anderen Tag erweitert, jedoch so, daß nur das הנותר ממנו, das am ersten Tage nicht Verzehrte noch am anderen Tage gegessen werden dürfe. מצוה ist es jedoch auch für שלמים das Opferfleisch zunächst am Tage der זביחה zu essen (ת"כ z. St.). Immerhin bleibt das Waw copul. in והנותר schwer. Könnte man, wie dies aus dem Verfolg V. 18. ersichtlich ist, schon das יאכל V. 15. und so auch das ביום הקריבו את זבחו יאכל V. 16. nicht blos von dem wirklichen Essen, sondern von dem beim Darbringen zu fassenden Vorsatz des Essens, מחשבת אכילה, verstehen: so würde dieses ו־ in והנותר sich vollständig erläutern. Es hieße: Das Fleisch seines Friedendankmahlopfers soll für den Tag seiner Nahebringung zum Essen bestimmt werden u. s. w. Ist es aber ein נדר oder נדבה, so soll es für den Tag der Nahebringung und auch für den folgenden Tag zum Essen bestimmt, und, was davon wirklich (bis zum anderen Tag) übrig bleibt, gegessen werden.

V. 17. ביום השלישי באש ישרף: Gegessen darf das Fleisch der שלמים nur bis zu dem auf den zweiten Tag folgenden Abend werden; es wird zwei Tage und die dazwischen liegende Nacht, שני ימים ולילה אחד, gegessen; verbrannt wird es aber erst am Tage des dritten, wie denn פגול und נותר (— nach ת"כ z. St. alle פסולים —) nur am Tage zur Verbrennung kommen. (Siehe zu 2. B. M. 12, 10.). — Sebachim 56, b. wird diese Zeiterweiterung des Essens auch auf בכור und מעשר ausgedehnt.

V. 18. ואם האכל יאכל. Sebachim 28, 29. wird die Halacha tradirt, daß hier

Nahebringung gegessen werden, er soll nichts davon bis zum Morgen liegen lassen.

16. Wenn aber sein Mahlopfer ein Gelübde oder ein freiwillig geweihtes

בְּיוֹם קׇרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא־יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר׃

16. וְאִם־נֶדֶר ׀ אוֹ נְדָבָה זֶבַח

---

ist damit die Zusammenhörigkeit der אכילה und קריבה für Alles ausgesprochen, was der Name קרבן begreift und das zugleich der אכילה des Menschen zu Theil wird. Für Alle ist die Zeit des Essens ביום קרבנו begränzt. Es gilt diese Norm somit nicht nur für תודה, sondern einerseits auch für לחמי תודה, andererseits auch für חטאת, אשם und מנחות. Es würden auch שלמים darunter begriffen sein, wenn nicht für diese sogleich V. 16. eine erweiterte Zeitbestimmung statuirt wäre. Die קריבה der קרבנות vollzieht sich aber bei Thieropfern in der זריקה und den zu ihr führenden עבודות דם also in: שחיטה, קבלה, הולכה, זריקה, bei den מנחות in den denselben parallel laufenden קמיצה-Handlungen bis zur הקטרת הקומץ, die der זריקת הדם entspricht. Dieser Opfer-Tag umfaßt, wie durch das sofort folgende לא יניח ממנו עד בקר ersichtlich, den Tag und die darauf folgende Nacht bis zum anderen Morgen. Hier im Heiligthum zählt somit der Tag von Morgen zu Morgen, הלילה הולך אחר היום, im Gegensatz zu dem von Nacht zu Nacht zählenden gewöhnlichen Tage, wo היום הולך אחר הלילה. (Siehe zu 2. B. M. 12, 2.)

V. 16. ואם נדר או נדבה. נדר (siehe zu 1. B. M. 28, 20.) נדבה (siehe zu 2. B. M. 28, 2.). Beides sind aus völliger Freiwilligkeit hervorgegangene Handlungen, נדר: eine sich selbst auferlegte Verpflichtung, in der Formel — הרי עלי: „ich nehme auf mich --", נדבה: eine einem Gegenstande ertheilte Weihebestimmung, in der Formel — הרי זו: „dieses sei —". נדר ist somit eine persönliche Verpflichtung, die auf der Person bis zur Verwirklichung derselben beruhen bleibt, wofür die Haft, אחריות, auf der Person bis zur Lösung der übernommenen Pflicht verbleibt, also, daß, wenn Jemand sich die Darbringung eines Opfers auferlegt hat, הרי עלי שלמים וכו׳, und das Thier, das er nachher zur Lösung dieser Verpflichtung bestimmt hat, gestorben oder פסול geworden ist, er ein anderes zu diesem Zwecke darzubringen verpflichtet ist. נדבה jedoch ist lediglich eine sachliche Verpflichtung. Es ist z. B. ein Thier mit der Formel הרי זו שלמים וגו׳, zum Opfer bestimmt worden. Stirbt das Thier oder wird sonst zum Opfer untauglich, so ist gleichwohl die Verpflichtung damit erloschen, die sich nicht weiter als auf dieses Thier erstreckte. Beides, נדר und נדבה, steht hier im Gegensatz zu תודה. תודה ist ein durch äußere Veranlassung hervorgerufenes שלמים. Das Erlebte verpflichtet den Geretteten sein Dankbewußtsein durch Opfer zum Ausdruck zu bringen. Das den נדר- oder נדבה-Charakter tragende שלמים ist aber durch kein solches äußeres Erlebniß angeregt, es ist nicht der Ausdruck des geretteten, sondern eben des ohne Störung und außerordentliche Ereignisse dauernd erhaltenen „Friedens"-Zustandes.

ביום הקריבו את זבחו יאכל: Die Handlung, durch welche das Opfer speciell den Charakter als זבח trägt, ist wesentlich שחיטה, ja identisch mit זביחה, zunächst: Tödtung für menschliches Mahl. הקרבה ist, wie bemerkt, speciell die זריקה, durch welche der נפש

15. Und das Fleisch seines Friedensdankmahlopfers soll am Tage seiner

15. וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו

Dienste Gottes, der Erfüllung seines Willens zu weihen. Mit soviel Chamez, mit ebensoviel Mazza erscheint das תודה vor Gott, und eben nur dies מצה נגד חמץ macht das תודה zum תודה. Mit dem Chamezbrode völlig parallelem Mazzabrode legt die im תודה Gott suchende Persönlichkeit das Bekenntniß nieder, daß sie sich hinsichtlich ihres wiedergewonnenen שלם-Zustandes jedes selbstischen Dünkels begebe und sich mit der wiedergewonnenen Selbständigkeit nur um so mehr in gottabhängiger Dienstpflicht fühle. Dieses sich Gott verpflichtet fühlende Abhängigkeitsbewußtsein ist aber keine Schmälerung des Glückes und keine Verkürzung des wiedergewonnenen Lebensreichthums; vielmehr gewinnt eben in ihm erst unsere Weltstellung ihren eigentlichen Werth, und eben die Thatsache, daß wir Gott unsere Rettung und unser Glück verdanken und in seinem Dienste das wiedergewonnene Dasein zu verleben haben, giebt erst diesem Glücke seinen Werth, macht erst das Dasein zu einem reichen Dasein: erst in der Mazza wird auch unserem Lebensbrode das „Oel" ertheilt —

Von den unseren äußeren Glücksstand repräsentirenden viermal zehn Broden ist aber von jeglichen Zehn Ein Brod als תרומה zu heben und dem כהן, d. h. der am Tage der Darbringung diensthabenden Priesterabtheilung, zu geben. Wie mit חלה, תרומה, בכורים, in Beziehung auf den gewonnenen Feld-, Scheuer- und Hauses-Segen, so wird hier durch diese dem כהן zu gebende תרומה ד' vom תודה-Brode das Bekenntniß ausgesprochen, daß man sowohl die Rettung, als das aus ihr geschöpfte Pflichtbewußtsein, die ganze Lebensbeziehung zu Gott, wie sie im חמץ und מצה des תודה zu Tage tritt, rein nur der Gotteslehre verdanke, als deren Lehrer und Priester der כהן dasteht, daß somit unsere Vergangenheit nur in der תורה wurzele und unsere Zukunft nur ihrer Verwirklichung angehöre. Nur in Erfüllung seines Gesetzes lösen wir unsere Dankesschuld gegen Gott. — Menachoth 77, b. bleibt es unentschieden, ob תרומת לחמי תודה in allen Consequenzen, auch in מיתה und חומש, den תרומה-Charakter habe.

V. 15. In den Sätzen V. 15—18. sind die Bestimmungen hinsichtlich der für das Essen der zum Genuß bestimmten Opfertheile begränzten Zeit, נאכלין ליום אחד, לשני ימים ולילה אחד, so wie über die damit in Zusammenhang stehenden נותר, פגול: חוץ לזמנו, פסול: חוץ למקומו niedergelegt. Sie sind an תודה und שלמים als denjenigen Opfern vergegenwärtigt, bei welchen der Genuß des Opferfleisches besonders charakteristisch hervortritt und den Opfern den Namen זבח, Mahl, Mahlopfer ertheilt.

ביום קרבנו יאכל, mit diesen Worten wird die אכילה des Opfers mit dessen קריבה לה' in engste Verbindung gebracht und deren wesentlicher Zusammengehörigkeit der entsprechende Ausdruck in der Handlung ertheilt: derselbe Tag muß beide Handlungen umfassen. An demselben Tage, an welchem das Opfer „Gott nahe" gebracht worden, muß es auch von dem Menschen genossen werden. Und zwar, da dieses „Gottnahebringen" nicht als Verbum, etwa הקריבו, wie V. 16. sondern als Substantiv, den Collektivnamen des Opfers bezeichnend, ביום קרבנו, ausgedrückt wird: „am Tage da es קרבן wird," so

Priester, der das Blut des Frieden-opfers wirft, dem wird es zu Theil. אֶת־דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה׃

ה: (Menachoth 27, a.). So werden sie auch V. 14. והקריב ממנו zusammen als eine Einheit bezeichnet, und mit Hinweis darauf (Menachoth 76, b.) gelehrt, daß im Momente der Hebe alle Brode zusammen vorliegen müssen: והקריב ממנו מן המחובר. — Die Brode sind völlig nur als Zubehör zum זבח zu begreifen. Sie müssen vor der שחיטה desselben mindestens bis zur Krustbildung, קרמו פניה, gebacken sein und erhalten ihre קדושה nur durch שחיטת הזבח. Es ist dies V. 13. in dem: יקריב קרבנו על זבח וגו' ausgesprochen, אין הלחם קדוש אלא בשחיטת הזבח (Menachoth 78, b.). —

Wir haben bereits in dem Miluim-Kapitel 2. B. M. 29. die mit den Miluim-Broden identischen Mazza-Brode des תודה-Opfers im Allgemeinen betrachtet. Wir glaubten, daß in denselben Nahrung und Wohlstand, die beiden Momente, in welchen sich der שלמים-Zustand der in ihm die Gottesnähe suchenden Persönlichkeit am wesentlichsten manifestirt, in verschiedenster Abstufung, von dem nur mit dem Oel des Wohlstandes bestrichenen einfachen רקיק bis zu dem ölreich und künstlich bereiteten רביך, zum Ausdruck gelangt, und die Persönlichkeit jedes Maaß dieses äußeren Glückes nur als Mazza, als im Dienste Gottes gewonnenes und in demselben zu verwerthendes Brod in Händen zu haben bezeugt. Den תודה-Charakter bildet aber nicht nur Mazza, es gehören dazu zwei Brod-Gruppen, Chamez und Mazza, beide aus ganz gleichem Mehlquantum, und beide zusammen die תודה-Einheit bildend. Es tritt somit im תודה Dasselbe, dieselbe gefährdet gewesene und durch Rettung wieder gewährte äußere Existenz, als Chamez und Mazza auf. Sie erscheint im Chamez als die Weltstellung der geretteten Persönlichkeit, und dieselbe Weltstellung erscheint Gott gegenüber als Mazza und erhält eben erst als Mazza den größeren oder geringeren Antheil an wirklichem Wohlstand. Chamez, im Gegensatz zu Mazza, bezeichnet ja den Zustand der Selbständigkeit und der im Besitze der freien Dispositionskraft ungehinderten Persönlichkeit. Welcher Art auch immer das Leiden oder Unglück gewesen, aus welchem die תודה bringende Persönlichkeit gerettet hervorgegangen, immer war es צרה, war es eine Beschränkung und Schmälerung bringende Gefahr. Und wenn sie aus dieser Gefahr gerettet hervorgegangen und sich wieder in ungeschmälerter, voller Selbständigkeit fühlt, so hat diese „volle Selbständigkeit der äußeren Glücksstellung" keinen prägnanteren Ausdruck als in „zehn Chamez-Broden." „Zehn," die runde geschlossene Zahl, ist nichts als quantitativer Ausdruck des qualitativen שלם, der „ungeschmälerten, unverkürzten Ganzheit." Der in den zehn Chamez-Broden ausgedrückte gerettete Glücksstand ist es eben, der sie zum תודה veranlaßt. Er würde sie aber nicht zum תודה veranlassen, wenn sie das, was der Welt zugekehrt als חמץ erscheint, Gott gegenüber nicht als Mazza begriffe, wenn sie nicht von dem Bewußtsein erfüllt wäre, nur Gott verdanke sie die wiedergewonnene חמץ-Selbständigkeit, und jedes Körnlein wiedergewonnener selbständiger Weltstellung, deren sie sich wieder froh bewußt ist, knüpfe nur auf's Neue das Band ihrer Abhängigkeit von Gott und verpflichte sie nur auf's Neue, jedes Fünkchen selbständigen Daseins und jedes Körnlein selbständiger Kraft dem

jedem Opfer als Hebe zu Gott; dem קָרְבָּן תְּרוּמָה לַיהוָה לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק

---

hörende Art. Es wird daher hier nur das für תודה Charakteristische normirt, und gilt alles übrige für שלמים Vorgeschriebene auch für תודה, so namentlich סמיכה ונסכים ותנופה וחזה ושוק, (ת"כ). — זבח התודה, והקריב על זבח התודה חלות וגו׳: das Thier zum שלמים bildet den Mittelpunkt, hinzukommen die hier folgenden Brode, wodurch eben das שלמים den Charakter als תודה erhält. Es werden hier zuerst V. 12. drei Arten מצה=Brode genannt, zwei davon, חלות und רקיקים, kommen oben K. 2, 4. als מנחה מאפה תנור vor, die dritte, מרבכת, kennen wir als חביתי כה"ג K. 6. 14, und alle drei sind identisch mit den 2. B. M. 29, 2. bei den מילואים vorgeschriebenen drei Mazza-Arten. (Menachoth 78, a.). Gleichzeitig mit diesen Mazzabroden sind auch Chamezbrode zu bringen. Die Vorschrift V. 13.: על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו lehrt, daß die drei Mazzaarten Eine Opfergruppe, קרבנו, bilden, denen parallel und gleichzeitig Chamezbrode als eine zweite, zu ihnen gehörige Gruppe zur Seite treten, und alle diese vier Brodarten zusammen sind zugehörige Begleitung des זבח תודת שלמיו, des Opferthieres. Nach Menachoth 76, b. sollen auch die drei Mazzaarten zusammen aus ganz gleichem Quantum Mehl wie die eine Chamezart bereitet sein, על חלות לחם חמץ נגד חמץ הביא מצה. Es giebt nun nur noch Ein Opfer, bei welchem ebenfalls Chamezbrod auftritt, es sind dies die שתי לחם an Schebuoth, die ebenfalls in engem Zusammenhange zu gleichzeitig darzubringenden שלמים, den שני כבשי עצרת, stehen. Diese שלמי צבור mit לחם חמץ erscheinen national in verwandter Bedeutung mit den individuellen שלמי תודה und deren לחם חמץ. Ein einziges Mal im Jahre, am Azereth der מתן תורה=Feier, תביאו bringt die Nation ihr לחם חמץ vor Gott, mit welchem der Einzelne auch sonst im Jahre, wenn er sich zum תודה veranlaßt fühlt, erscheint. Jedes der שתי לחם war aus Einem עשרון zu bereiten, wie 3. B. M. 23, 17. vorgeschrieben: שתים שני עשרנים, und hatte nach Menachoth 77, b. auch jedes Chamezbrod beim תודה aus Einem עשרון zu bestehen. V. 14. soll aber von jeder der vier Brodarten des תודה, somit auch von den Chamezbroden, Eines als תרומה לד׳ dem Priester gegeben werden. Menachoth (das.) wird diese „תרומה" mit תרומת מעשר, bei welchem ähnlich die Vorschrift lautet והרימותם ממנו תרומת ד׳ (4. B. M. 18, 26.), in Parallele gestellt und gelehrt, daß auch diese תרומת תודה Eins von Zehn sein soll, somit jede der vier Brodarten, von denen Eins zur Hebe kam, aus zehn Broden zu bestehen hatte. Es waren somit 40 Brode, 10 Chamez und 30 Mazza. Da, wie bemerkt, jedes Chamezbrod aus einem עשרון zu bereiten war, das Mehlquantum der Mazzaarten aber zusammen dem Mehlquantum der Chamezbrode gleich zu sein hatte, so wurden die 40 תודה=Brode aus 20 עשרונים bereitet, 10 עשרונים für die 10 Chamezbrode und 10 עשרונים für die 30 Mazzabrode (Menachoth 77, a, b.). — An Oel kam nur ein verhältnißmäßig geringes Quantum zu den 10 עשרון der תודה=Mazza. Während sonst zu jedem עשרון eines Mincha 1 Log gehörte, erhielten hier die 10 עשרון zusammen nur ½ Log, wovon die Hälfte zu den חלות und רקיקין, zu jeder Art ⅛ Log, und die andere Hälfte zu den רביכין verwendet wurde (Menachoth 89, a.). Alle vier Brodarten des תודה bilden begrifflich ein Ganzes, und bedingt jede derselben die Gültigkeit des Ganzen, מעכבין זה את

11. Und dies ist die Lehre des Friedenmahlopfers, welches er Gott nahebringt.

12. Wenn wegen Dankespflicht er es nahebringt, so bringt er bei dem Dankesmahlopfer mit Oel durchrührte Mazzothbrode und mit Oel bestrichene dünne Mazzoth-Fladen und aus weichgesottenem Feinmehl mit Oel durchrührte Brode.

13. Gleichzeitig mit Broden gegohrenen Brodes bringt er sein Opfer, zugleich mit seinem Friedendankesmahlopfer.

14. Er bringt davon Eines von

שלישי 11. וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַיהֹוָה׃
12. אִם עַל־תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב ׀ עַל־זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן׃
13. עַל־חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל־זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו׃
14. וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל־

כהנים selbst als integrirenden Theil der Opferhandlungen begriffen. Wäre es einfacher Dienstsold, so würde man im Gegentheil darauf sehen dürfen, ja müssen, daß mindestens jeder Antheil ein Nennenswerthes bleibe, nicht durch Parcellirung oft werthlos werde, würde man gewiß Mincha gegen Mincha, Opfer gegen Opfer vertheilen dürfen. So aber ist es מצוה und עבודה, die sich in jedem einzelnen Opfer zur Erfüllung wiederholt, an deren Erfüllung daher jeder dazu Berufene Antheil erhalten soll. Es gab nur Einen Antheil am Opfer, der nicht zur Symbolik der עבודה gehörte, vielmehr rein als Vergütung für Leistung erscheint, und dies sind die V. 8. besprochenen עורות קדשים; hinsichtlich ihrer Vertheilung war daher auch eine jede von den Berechtigten zu treffende Bestimmung gestattet. (Peßachim 57, a. B. K. 110, a.)

V. 11. וזאת תורת זבח השלמים וגו׳. Sebachim 120, b. werden in dieser generalisirenden Lehre die in den folgenden Sätzen enthaltenen פגול- und נותר-Gesetze für jedes שלמים und תודה geltend begriffen, auch wenn sie zur Zeit der היתר במות auf einer במה dargebracht werden. (Siehe zu 5. B. M. 12, 5, f. und 2. B. M. S. 436.)

V. 12. 13. 14. אם על תודה יקריבנו. Oben Kap. 3. ist bereits das שלמים-Opfer gelehrt, in welchem wir den Ausdruck einer in lückenlosem שלם-Zustande sich fühlenden, in diesem und mit diesem die Gottesnähe suchenden Persönlichkeit erkennen zu dürfen geglaubt. Hier wird nun zunächst eine besondere Art des שלמים-Opfers aufgeführt, ein solches nämlich, das aus gefährdet gewesenem und wiedergewonnem שלם-Zustand hervorgeht. So die ארבעה צריכין להודות, die vier zu öffentlichem Dank Verpflichteten, die der Ps. 107. besingt, die aus Wüsten- und Kerkernoth, aus Krankheit- und See-Gefahr Erretteten, die יודו לד׳ חסדו וגו׳, die Gott seine Liebe und den Menschen seine Wunder bekennen, ויזבחו זבחי תודה, und Dankesmahlopfer opfern und, was Gott gethan, jauchzend erzählen sollen. (Raschi). Der auf תורת זבח השלמים sich zurückbeziehende hypothetische Satz: אם על תודה יקריבנו charakterisirt offenbar תודה als eine zur Kategorie שלמים ge-

8. Und der Priester, der eines Mannes Emporopfer nahe bringt, das Fell des Emporopfers, das er nahegebracht hat, ist des Priesters, ihm wird es zu Theil.

9. Auch jedes Huldigungsopfer, das im Ofen gebacken wird und jedes im Tigel und auf der Pfanne bereitete, ist des Priesters, der es nahebringt, ihm wird es zu Theil.

10. Und so auch jedes Huldigungsopfer, mit Oel durchrührt oder trocken, allen Söhnen Aharons soll es zu Theil werden, Einem wie dem Anderen.

8. וְהַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֶת־עֹלַת אִישׁ עוֹר הָעֹלָה אֲשֶׁר הִקְרִיב לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה׃

9. וְכָל־מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר וְכָל־נַעֲשָׂה בַמַּרְחֶשֶׁת וְעַל־מַחֲבַת לַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ תִהְיֶה׃

10. וְכָל־מִנְחָה בְלוּלָה־בַשֶּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל־בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו׃

V. 8. עולת איש. Nach Sebachim 103, a, b. schließt diese ungewöhnliche Bezeichnung statt des gewöhnlichen עולה ein doppeltes aus: פרט לעולה שלא עלתה לאיש und פרט לעולת הקדש, d. h. das Fell des עולה, wie überhaupt der קדשי קדשים, wird den Priestern nur dann zu Theil, wenn das Opfer den בעלים zu Gute kommt, d. h. wenn die זריקה gehörig geschehen und ein etwaiger פסול erst nach der זריקה eingetreten, und ferner in solchem Falle nicht, wo wie bei מתפים עולה לבדק הבית das Fell der בדק הבית-Kasse zufällt. Auch hier ist das המקריב ebenso wie oben המחטא (V. 19.) nur הראוי להקרבה und bezeichnet alle die zum Dienst berufenen Dienstfähigen. Es ist aber diese Bestimmung hinsichtlich עור עולה besonders auszusprechen, da hinsichtlich der anderen Opfer die Haut denen zufällt, denen das Fleisch zugetheilt wird, קדשי קדשים den כהנים, קדשים קלים den בעלים.

V. 9. 10. Im V. 9. ist für מנחות dieselbe Bestimmung ausgesprochen, daß sie nur an alle die ראוים להקרבה, mit Ausschluß also des טבול יום und אונן, zur Vertheilung kommen, obgleich diese doch Abends davon genießen dürfen. V. 10. fügt aber die Bestimmung hinzu, daß כל מנחה, daß ein jedes einzelnes מנחה zwischen allen Berechtigten איש כאחיו vertheilt wird. Jeder im בית אב des Tages erhält von jedem מנחה ein Theil, und ist es nicht statthaft מנחה gegen מנחה, selbst nicht völlig gleiche מנחות, z. B מנחת מרחשת כנגד מנחת מרחשת zu vertheilen, also daß der Eine dieses ganze מנחה und der Andere dagegen ein anderes ganzes erhielte; sondern jedes מנחה ist unter allen Gliedern des בית אב zu vertheilen und wenn die einzelnen Theile dadurch auch auf ganz kleine Parcellen reducirt würden. Es ist dies ebenso bei allen מנחות und allen Opfern; es ist diese Bestimmung aber an מנחה בלולה וחרבה gelehrt, um sie eben in äußerster Consequenz zu vergegenwärtigen, da hier der Antheil oft in einem Minimum ungebackenen Teiges oder gar bloßen Mehles bestehen kann! (Menachoth 73, a. רמב"ם מה"ק 10, 15. 16.) Es dürfte aber diese Bestimmung ganz geeignet sein, diesen Priesterantheil am Opfer in das helle Licht seiner symbolischen Bedeutung zu setzen, wie wir ja wiederholt schon אכילת

וְאֶת־הַיֹּתֶרֶת עַל־הַכָּבֵד עַל־הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה׃

fett an der Leber, mit den Nieren hat er es herauszunehmen.

5. וְהִקְטִיר אֹתָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה אִשֶּׁה לַיהוָה אָשָׁם הוּא׃

5. Es giebt sie der Priester an den Altar zum Aufdampfen hin, Gott zur Feuerhingebung: ein Schuldopfer ist es.

6. כָּל־זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכְלֶנּוּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ יֵאָכֵל קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא׃

6. Jeder Männliche unter den Priestern erhält davon zum Genuß; in heiligem Raume soll es gegessen werden: ein Heiligthum von Heiligthümern ist es.

7. כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר־בּוֹ לוֹ יִהְיֶה׃

7. Dem Entsündigungsopfer ist das Schuldopfer gleich, eine Lehre gilt für sie: der Priester der damit Sühne zu vollziehen hat, dem wird es zu Theil.

אשם wie חטאת אכילת בשר לכהנים und הקטרת אימורים, עולה wie זריקה und zwar, da אשם nur vom צאן gebracht wird, so wird V. 3. 4. die הקטרה wie beim חטאת כבש K. 4, 35. vorgeschrieben. Wir haben diese Opferhandlungen des אשם bereits oben K. 5, 14—26. im Zusammenhange betrachtet, und verweisen hier darauf. Wir haben ebenso bereits zu K. 4, 24. bei Erläuterung des Grundsatzes: כל שבחטאת מתה באשם ירעה das Mittelverhältniß des אשם zwischen חטאת und den anderen קרבנות in dem Falle, daß ein Thier den אשם-Charakter ohne die Beziehung zu einer speciellen Verschuldung trägt, besprochen, z. B. תמורת אשם oder שמתו בעליו oder שכפרו באחר, in welchen Fällen es nicht wie z. B. תמורת עולה oder שמתו בעליה וכפרו באחר selbst, sondern erst durch Umwandlung zur Darbringung, und zwar als עולה gelangt, d. h. es wird der Weide übergeben, ניתק לרעיה, bis es durch מום untauglich zum קרבן geworden und dann verkauft, und der Erlös zum עולה verwendet wird. Sebachim 5, b. wird nun gelehrt, daß, wenn man nachdem es der Huth übergeben worden, nicht diese Umwandlung abgewartet, sondern es selbst bevor es ein מום erhalten dargebracht, שחטו סתם, es כשר wäre, und zwar stillschweigend ein עולה würde, welches ja seine endliche Bestimmung wäre. Bevor es jedoch der Huth übergeben, לא ניתק, behielte es den אשם-Charakter und wäre als solches, da dafür die äußere Beziehung fehlt, פסול. Dieses Verbleiben des אשם-Charakters so lange nicht ניתק לרעיה wäre durch das אשם הוא V. 5. bezeichnet: בהוייתה יהא. Wir haben diese Umwandlungsfähigkeit aller Opfer, außer חטאת in עולה bereits oben K. 4, 24. näher zu beleuchten versucht, und haben ebendas. bereits bemerkt, wie sogar nach Auffassung des ר"ח die ganze Procedur der רעיה für אשם nur דרבנן sei, und ursprünglich אשם שמתו בעליה u. s. w. ohneweiteres selbst als עולה dargebracht werden durfte, in welchem Falle das בהווייתו יהא vielmehr sagen sollte, daß ihm schon von vornherein die ihm von der Halacha vindicirte eventuelle Bestimmung als עולה innewohne, ohne daß es erst der Umwandlung bedürfe. (Siehe übrigens ל"מ zu פה"מ 4, 15.).

ז

Kap. 7. 1. Und dies ist die Lehre des Schuldopfers: ein Heiligthum von Heiligthümern ist es.

1. וְזֹאת תּוֹרַת הָאָשָׁם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא׃

2. In dem Raume, wo sie das Emporopfer schlachten, schlachten sie auch das Schuldopfer, und sein Blut wirft er an den Altar allseitig.

2. בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת־הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת־הָאָשָׁם וְאֶת־דָּמוֹ יִזְרֹק עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב׃

3. All' sein Fett bringt er davon nahe: das Schwanzstück und das Fett, das die Eingeweide deckt,

3. וְאֶת־כָּל־חֶלְבּוֹ יַקְרִיב מִמֶּנּוּ אֵת הָאַלְיָה וְאֶת־הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת־הַקֶּרֶב׃

4. die beiden Nieren und das Fett welches auf ihnen sitzt, das an den Lenden sich befindet; auch das Zwerch=

4. וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל־הַכְּסָלִים

---

sogar nur am Tage, wie die Opferhandlungen, vorgenommen werden! (Sebachim 56, b.). — Daß aber alle חטאות, שנכנס מדמן לפנים, und selbst פנימיות, שנכנס מדמן לק"ק, פסולים sind, während doch bei allen anderen קרבנות, deren Blut statt auf den מזבח החיצן, auf den מזבח הזהב gekommen, נתן את הניתנין בחוץ בפנים, insofern כשרים sind, daß נתכפרו בעלים, wenn gleich das בשר פסול ist (Sebachim 26, b.), dürfte in derselben charakteristischen Eigenthümlichkeit wurzeln, in welcher wir das Motiv für כבוס דם חטאת V. 20. zu finden glaubten. Das דם aller anderen קרבנות repräsentirt die נפש auf einem Standpunkt des Fortschrittsbedürfnisses. Wie daher die ihm innewohnende Idee durch הויה על כלי keine Deprimirung erleidet, weil ausnahmlos alle Menschenbeziehungen zum Fortschritte im Gebiete des Heiligthums geladen sind, so ist auch die Vergegenwärtigung eines höheren, selbst des höchsten Zieles weder für irgend eine נפש eine Ueberhebung, noch eine Deprimirung der Idee dieses höheren und höchsten Zieles: tritt ja in diesem דם die נפש als noch jedes Fortschrittes bedürftig auf, und ist ja selbst für das höchste geistigsittliche Ziel ein Jeder berufen. Anders beim חטאת, in dessen דם die נפש auf einer bereits erreichten, und durch Festigkeit zu bewahrenden sittlichen Stufe gedacht wird. Ein für eine Vorstufe bestimmtes דם חטאת in die Stätte einer höheren sittlichen Stufe gegeben, dürfte aber ebensowohl eine abzuweisende Ueberhebung der darin repräsentirten נפש, als eine ebenso abzuweisende Deprimirung der Idee dieser höheren sittlichen Stufe involviren. Es steht aber die עזרה zum היכל, so wie dieser zum ק"ק, in dem Verhältniß der Vorstufe zu den Stufen der höheren und höchsten Vollendung. Dieser Auffassung stände nur דם חטאת העוף im Wege. Folgerichtig würde man, wenn diese Auffassung nicht irrig, erwarten, daß so wie דם חטאת העוף nicht טען כבוס, so auch חטאת העוף שנכנס מדמה לפנים nicht פסול wäre. Es ist dies jedoch (Sebachim 92, b.) noch erst eine unentschiedene Frage.

Kap. 7. V. 1—7. In diesen Sätzen werden die oben K. 5, 14—26. nicht speciell angegebenen Opferhandlungen des אשם ergänzend nachgetragen. Es hat die שחיטה und

אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף׃ פ

stimmungszelt gebracht wird um im Heiligthum Sühne zu vollziehen, darf nicht gegessen werden, es muß in Feuer verbrannt werden.

---

daß deren Fleisch nicht wie bei sonstigen חטאות zum Genuß kommt, sondern verbrannt wird. Hier heißt es nun, daß jedes חטאת, also auch חיצונית, von dessen Blut, das für den מזבח העולה bestimmt ist, mit Bewußtsein, במזיד, in den Hechal gebracht, und damit dort an das פרכת oder den מזבח הזהב eine Bluthingebung vollzogen wroben, nicht gegessen, sondern verbrannt werden müsse. Ja, es lehrt die Halacha, daß, sobald etwas von dem für den מזבח החיצון bestimmten Blute eines חטאת in den Hechal zur Hingebung gekommen das ganze Opfer פסול sei, und selbst wenn davon noch Blut in der עזרה vorhanden ist, z. B. שקבל דמה בשני כוסות, es nicht weiter vollzogen werden dürfe, (Sebachim 82, a.), und würde (nach ebendas. b.) ganz dasselbe bei חטאות פנימיות wie פר העלם (K. 4, 16.) eintreten, wenn von dessen für den Hechal bestimmtem Blut in's קדש הקדשים gekommen. Würde aber der Text nur von diesem פסול der חטאות חיצוניות reden, so dürfte schwer zu erklären sein, weshalb dieser פסול nur durch איסור אכילה: לא תאכל ausgedrückt sei, da dieser פסול überhaupt die ganze weitere Opfervollziehung, הקטרת, נתינת דם על הקרנות, אימורים, ebensosehr wie die אכילה, hindert. Es scheint daher die von ר' יוסי הגלילי (Sebachim 82, a.) gegebene Auffassung: כל הענין כולו אינו מדבר אלא בפרים הנשרפים ובשעירים הנשרפים לשרוף פסוליהן אבית הבירה ולעמוד בלא תעשה על אכילתן auch von Denen zugestanden zu sein, die darin den פסול der חטאות חיצוניות, welchen ר' יוסי הגלילי K. 10, 18. gegeben meint, ausgesprochen finden, und nach ihrer Auffassung Beides in unserem Texte enthalten sein: Jedes חטאת, von dessen Blut, sei es berechtigt, wie פנימיות, oder unberechtigt, wie חיצוניות, in den Hechal zur Sühne gebracht worden, darf nicht gegessen werden, muß vielmehr statt der אכילה בקדש (V. 19.) בקדש verbrannt worden. Siehe Peßachim 82, b. בקדש באש תשרף וגו' und Raschi das. ד"ה פסולי שאר קדשים. (Vgl. ל"מ zu מה"ק 11, 3.). Wir haben hier somit zwei Sätze: כל חטאת, sowohl פנימיות als חיצוניות, von dessen Blut בהיכל לכפר gekommen, לא תאכל, darin liegt implicite, daß ein solches חטאת חיצונית überhaupt פסול ist, wie auch K. 10, 18: הן לא הובא וגו' voraussetzt. Ferner: daß jedes חטאת פסולה und so auch die חטאות פנימיות, wenn sie פסול geworden, (die, wenn נעשו כמצותן außerhalb ג' מחנות zur Verbrennung kommen, siehe K. 4, 12.), überhaupt alle קדשי קדשים שנפסלו (siehe Peßachim 82, b.) בקדש, d. h. in der עזרה, verbrannt worden.

Ueber שריפת חטאות פנימיות שנעשו כמצותן siehe oben zu K. 4, 12. und tritt hier nur noch das ausdrückliche אכילה-Verbot hinzu, dessen Bedeutung sich aus dem dort Bemerkten von selbst ergiebt. — Daß שריפת aller קדשי קדשים שנפסלו, wie deren אכילה in der עזרה, also auch במקום קדש vorzunehmen ist, beweist, daß שריפת פסולי בבשרותן מוקדשים, wie wir dies bereits (zu 2. B. M. S. 120.) bemerkt, eine Negirung der in deren פסול liegenden, der קדש-Idee widersprechenden Vorstellung ist, somit selbst sich den positiven Opferhandlungen anschließt. Muß doch die שריפה der bedeutsamsten פסולים: נותר ופיגול

יִשָּׁבֵר וְאִם־בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם׃
22. כָּל־זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא׃
23. וְכָל־חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ

werden; ist es aber in einem kupfernen Gefäß gekocht worden, so wird es durch Wasser gereinigt und abgeschwenkt.

22. Jeder Männliche unter den Priestern soll es zum Genuß erhalten; ein Heiligthum der Heiligthümer ist es.

23. Jedes Entsündigungsopfer, von dessen Blut in das Zusammenkunftbe-

---

6, 19.). Hier ist es: Auskochen, הגעלה, durch kochendes Wasser. שטף: Ausschwenken mit kaltem Wasser (Sebachim 97, a.) — מריקה ושטיפה ist für alle קדשי מזבח vorgeschrieben, nur für תרומה nicht, (das. 95, a.). Auch מריקה ושטיפה und שבירת כלי חרס hat במקום קדוש, in der עזרה, zu geschehen. (Das. 93, b.). — Das hier für קדשים statuirte Auskochen der Gefäße unterscheidet sich von der für alle andere איסורים (4. B. M. 31, 23.) vorgeschriebenen הגעלה durch die für andere איסורים nach der הגעלה nicht vorgeschriebene שטיפה, und ferner darin, daß מריקת קדשים nur durch Wasser, הגעלה gesetzlich jedenfalls bei תרומה auch durch andere Flüssigkeiten geschehen kann, auch darin, daß בשל במקצת כלי טעון מריקה ושטיפה כל הכלי (Sebachim 96, b. תוספו' das.). — (Die Praxis für או"ה ist davon abhängig, ob שאר איסורים wie תרומה oder wie קדשים zu behandeln wären. Siehe טור א"ח zu ב"י 452.). Dem Versuche, das Motiv dieser für קדשים vorgeschriebenen מריקה ושטיפה zu ermitteln, stehen erhebliche Schwierigkeiten dadurch im Wege, daß über wesentliche Bestimmungen, die die Feststellung des gesetzlichen Objekts bedingen, für welches eine Motivirung zu versuchen wäre, ungelöste Zweifel vorwalten. Dazu gehört vor Allem die Frage, wann מריקה ושטיפה vorzunehmen ist, ob sofort, oder erst nachdem das Eingedrungene נותר geworden' (siehe Sebachim 97, a. תוספו' das. und רמב"ם, מ"ק 8, 14. ל"מ das.); insbesondere aber die das. 95, b. ungelöst gebliebene Frage, ob bei תלאו באויר התנור, wo nur בלוע בישול ohne stattgefunden, auch מריקה ושטיפה vorzunehmen sei. וצ"ע.

V. 22. כל זכר בכהנים וגו', siehe V. 19. Auch hier ist durch יאכל אותה die Berechtigung an der חלוקה theilzunehmen ausgedrückt. Die Erlaubniß zum Essen ist K. 21 22. allen Priestern, auch dem בעל מום, eingeräumt. Hier wird für בעל מום die Ausnahme statuirt, daß, obgleich er nicht ראוי לחטוי ist, er gleichwohl bei der חלוקה betheiligt wird. (Sebachim 102, a.). Siehe zu K. 21, 17. f. — Im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden wird dadurch מריקה ושטיפה nur auf קדשים כשרים, die zur אכילה tauglich sind, beschränkt (Sebachim 96, b.) und durch die, immer als Beschränkung der Beschränkung aufzufassende, doppelte Beschränkung, מיעוט אחר מיעוט: קדש קדשים היא und אותה, auf alle קדשים ausgedehnt und nur תרומה ausgeschlossen. (Sebachim 96, b. תוספו' das.).

Die Bestimmung, daß nur זכרי כהונה die Erlaubniß zum Genusse zusteht, gilt übrigens von allen קדשי קדשים, auch für שלמי צבור (Sebachim 55, a.).

V. 23. Bereits K. 4, 12. 21. ist für חטאות הפנימיות die Bestimmung ausgesprochen

21. Und ein irdenes Gefäß in welchem es gekocht worden, soll zerbrochen | 21. וּכְלִי־חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל־בּוֹ

---

schwindet diese Schwierigkeit vor der Erwägung, daß בגדי כהונה ניתנו ליהנות und auch שלא בשעת עבודה (Joma 68, b.) getragen werden dürfen, sie somit nicht ganz von der konkreten Persönlichkeit des Priesters zu trennen sind. (וצ"ע מאבנט לסברת הרמב"ם שאסר אבנט שלא בשעת עבודה ע' כלאים י' לב' וע"ש בראב"ד ובכ"מ. jedoch, der Priestergurt vergegenwärtigt nicht die bereits erlangte, sondern die anzustrebende ideale Vollendung, steht somit selbst erst auf der Stufe עולה, die in Vergleich zu חטאת eine Deprimirung wäre. Siehe 2. B. M. S. 465.)

Die hier zu beachtende Bestimmung, daß nur קודם זריקה, נתינה, הזיה, nicht aber nach damit vollzogener עבודה das דם טעון כבוס, so wie der damit verwandt scheinende allgemeine Kanon אין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו (siehe oben K. 6, 3.), daß somit die קדושה einem Objekte nur so lange innewohnt, als es zum Mittel einer noch erst zu vollziehenden מצוה dasteht, mit dem Vollzuge aber die Heiligkeit des Objekts schwindet, dürfte im jüdischen Kreise allem und jeden mystischen Götzenthum und magischen Wahn entgegen treten, die etwa mit heiligen Gegenständen getrieben werden möchten. Nur die Idee ist heilig, der sie als Mittel dienen, und nur solange sie dieser Idee noch als Ausdrucksmittel zu dienen haben, nehmen sie an der Heiligkeit dieser Idee Theil. Allein stofflich und bleibend geht nichts von dieser Heiligkeit in sie über, und nur um nicht dem Mizwazwecke, dem sie gedient, das andere Extrem, den Schein pietätloser Geringschätzung zuzuwenden, wird gelehrt תשמישי קדושה נגנזין und daß auch תשמישי מצוה insofern אינן נזרקין, daß Dinge, die zur Erfüllung einer Mizwa gedient, nicht in verächtlicher Weise weggeworfen werden (Megilla 26, b. und א"ח רמ"א 21, 1. Anm.).

Daß כבוס nur כלי הראוי לקבל טומאה erfordert, bewegt sich einerseits in derselben eben erwähnten Richtung (siehe zu K. 11, 32.), andererseits ist es eben ein also qualificirtes כלי, das den vollendeten Stempel der Menschenbeziehung trägt und somit durch seine Bestimmung eine Beziehung vergegenwärtigt, deren Stufe sich noch im Gegensatz zu der durch דם חטאת repräsentirten Idee befindet.

V. 21. וכלי חרש אשר תבשל בו: nach Sebachim 95, b. so viel als: in welches davon durch Kochen eindringt; denn es gilt dies ebenso bei עירה לתוכה רותחין, wenn es nur siedend in ein Gefäß eingeschüttet worden, und knüpft sich hieran die Frage, in welchem Grade überhaupt in Betreff anderer איסורין ein solcher siedender Ein- und Aufguß, עירוי, dem Eindringen durch Kochen gleicht, ob es ככלי ראשון oder שני zu beurtheilen ist. (Siehe תוספו' das. und ש"ך zu י"ד 105, 2.). — ישבר: was in ein irdenes Gefäß eingedrungen ist, kann nicht durch Auskochen, הגעלה, wieder daraus entfernt werden, התורה העידה על כלי חרש שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. — ומורק ושטף. מרק (verw. mit מרג, Dreschwerkzeug, vermittelst dessen Körner aus ihren Hülsen befreit werden) heißt: einen Stoff von eingedrungenen fremden Bestandtheilen frei machen, daher auch Poliren: נחשת מרוק (Chron. II 4, 16.), von der Hautpflege: תמרוקי הנשים (Esther 2, 12.). Daher auch die mit vom Fleisch ausgekochten Stoffen gemischte Flüssigkeit, Fleischbrühe: מרק. (Richter

Gewand spritzt, sollst du, das nämlich worauf es spritzt, an heiliger Stätte waschen.

וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל־הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ׃

Ganze, sondern nur die mit Blut getränkte Stelle des כבוס. (Dies Auswaschen geschah mit sieben Species, מעבירין עליו שבעה סממנים, mit welchen die zuerst in Wasser gewaschene Stelle nach einander behandelt ward: רוק תפל, מי רגלים, נתר, בורית, אהל, קמוניא, אשלג, eine Procedur, welcher kein Blut widersteht und die daher auch als Blutprobe dient (Nidda 61, b.) (Sebachim 92, a. 93, a. b. 95, a.). (Ein כלי, das nicht ראוי לכבוס ist, erfordert גרידה, Abschaben der blutig gewordenen Stelle. Sebachim 94, a.). Fassen wir diese Bestimmungen zusammen, so muß der darin sich ausprägende Gedanke in dem Charakter: חטאת zu suchen sein, in so fern derselbe in den מתנות דמים der חטאת בהמה zum Ausdruck kommt. Es muß diesem Gedanken das Gelangen des zur מתנה bestimmten Blutes an ein כלי הראוי לקבל טומאה (wenn auch noch nicht wirklich מקבל טומאה, daß z. B. noch die מחשבה fehlt, Sebachim 94, a.) so conträr entgegenstehen, daß die Beseitigung dieses gegensätzlichen Gedankens durch כיבוס als eine positive Heiligthumshandlung in dem räumlichen Bereiche desselben, במקום קדוש, zu geschehen hat. דם חטאת בהמה המקובל בכלי שרת unterscheidet sich nun, wenn unsere Auffassung nicht irrig, sowohl von דם חטאת העוף als vom דם aller anderen קדשים darin, daß das Blut aller anderen Opfer als ניתנין למטה die Bestimmung trägt, die נפש auf einer ferneren, unteren, des energievollen Hinan- und Hinaufstrebens noch erst bedürftigen Stufe zu vergegenwärtigen, eine Bestimmungsstufe, zu welcher keine durch irgend ein Gewand oder Geräth repräsentirte konkrete Menschenbeziehung in unangemessenem Gegensatz sich befindet. Ja, in Wirklichkeit sollen ja eben alle, auch die noch fern und nieder stehenden Menschenbeziehungen in diesem דם המקובל במזרק in die hinan- und hinaufstrebende Bewegung zum Heiligen gebracht werden. דם שנתז על הבגד von allen anderen Opfern dürfte daher wohl hierdurch in der ihm innewohnenden Idee als nicht verletzt erscheinen. דם חטאות בהמה jedoch, die ניתנין למעלה על קרנות המזבח, oder gar die פנימיות, die ניתנין על קרנות מזבח הזהב und noch über diese Stufe hinaus zuerst הזיה על הפרכת כנגד בין הבדין erfordern, vergegenwärtigen das Menschenwesen, die נפש, auf einer bereits erlangten und nur mit Ernst zu bewahrenden Stufe sittlicher Vollendung, ja bei den פנימיות auf der idealen Stufe einer sittlichen Höhe, die ewig nur als leuchtendes Vorbild dasteht, welcher aber keine konkrete Wirklichkeit entspricht. דם חטאת בהמה שניתז על הבגד in dem Momente, in welchem es zu den מתנות על קרנות המזבח, oder gar zu den הזיה על הפרכת und den מתנות על קרנות מזבח הזהב bereit steht, dürfte jedoch in der That durch den Gegensatz der durch das Gewand oder Geräthe, an welches das Blut anstatt der קרנות המזבח gelangt, vergegenwärtigten, zu der sittlichen Höhe, die es repräsentiren soll, eine solche Herabziehung erleiden, daß die Reinhaltung der ihm innewohnenden Idee durch כיבוס במקום קדוש wieder hergestellt werden muß. Dieser Auffassung würde entgegenstehen, daß ja selbst דם שניתז על בגדי כה"ג, z. B. מעיל, die doch selbst eine ideale Stufe sittlicher Vollendung symbolisch vergegenwärtigen, von der כיבוס-Vorschrift nicht ausgeschlossen sind. Vielleicht aber

19. Der Priester, dem seine Vollziehung als Entsündigungsopfer obliegt, soll es zum Genuß erhalten; an heiliger Stätte soll es gegessen werden, im Vorhof des Zusammenkunftbestimmungszeltes.

20. Alles, was mit seinem Fleische in Berührung tritt, soll heilig werden, und was von seinem Blute auf ein

19. הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכְלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד׃

20. כֹּל אֲשֶׁר־יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ

---

hatte. (Thaanith 27, a. כלי המקדש 4, 11.) Nur während der allgemeinen Nationalversammlungen an den רגלים blieb hinsichtlich der קרבנות צבור die Grundnorm חלק כחלק יאכלו in Praxis. (Sucka 56, a.). כהן המחטא unserer Stelle ist nun das jedesmalige משמר, oder vielmehr das dienſthabende בית אב (מה"ק 10, 14. 15. ל"מ das.), dem die Vollziehung der Opferhandlungen obliegt, und wird als Qualificationserforderniß die Bedingung gesetzt, daß das zu Genuß kommende Opfer unter alle diejenigen Mitglieder des im Dienst stehenden משמר zur Vertheilung kommt, die im Moment der Darbringung ראוי לחיטוי ולאכילה dienst- und genußfähig sind, d. h. nicht durch טומאה oder אונן-Zustände vom Dienst oder der Genußfähigkeit ausgeschlossen sind. So daß also ein אונן und טבול יום, obgleich sie Abends von dem Opfer essen dürfen, doch nicht theilungsberechtigt sind, weil ihnen im Momente der Darbringung die Dienst- und Genußfähigkeit fehlt. Ueber בעל מום siehe zu V. 22. (Sebachim 99, a.). — במקום קדוש תאכל וגו׳. Siehe zu V. 9. — Hier wird somit אכילת חטאת in engsten Zusammenhang mit עבודת החטאת und in engste Gleichstellung gesetzt. Die Berechtigung zum Genuß ist bedingt von der Fähigkeit zum Dienst und zum Genuß im Momente der Darbringung, — (ein כה"ג אונן war von der חלוקה ausgeschlossen, obgleich er Opferdienst verrichten durfte, מקריב אונן, weil er als solcher nicht vom Opfer essen durfte) — und war damit die hohe Bedeutsamkeit der אכילת כהנים als selbst עבודה in helles Licht gestellt. Im Zusammenhang mit V. 18. spricht sich der Gedanke aus: für חטאת wie für עולה bildet das Aufgeben des unkontrollirten Sinnlichen die unerläßliche Basis. Allein im חטאת wird als Blüthe der ganzen Opferhandlung nicht die Askese von allem Sinnlichen, sondern die Priesterlichkeit und Heiligung selbst des Genusses des Sinnlichen gelehrt.

V. 20. כל אשר יגע בבשרה יקדש: Siehe V. 11. — ואשר יזה וגו׳: יזה, Kal von נזה, dem Intransitivum von הזה: spritzen (intr.). Siehe zu K. 4, 6. Es ist hier vorgeschrieben daß, wenn vom חטאת-Blut auf ein Gewand spritzt, die blutige Stelle in der עזרה wieder ausgewaschen werden muß. Die Halacha beschränkt diese Bestimmung nur auf חטאת, mit Ausschluß alles anderen דם קדשים, und zwar nur auf חטאת בהמה mit Ausschluß von חטאת העוף, und nur auf דם חטאת כשר שנתקבל בכלי וראוי להזיה, auf Blut eines חטאת כשרה, das bereits im כלי שרת aufgenommen ist um damit die מתנות דם, זריקה, הזיה, נתינה zu vollziehen, nicht aber vor der קבלה oder nach vollzogener מתנה. Ferner nur wenn das Blut auf דבר שהוא ראוי לקבל טומאה und ראוי לכבוס, auf ein für טומאה empfängliches für Auswaschen geartetes Objekt gekommen. Es bedarf übrigens nicht das

18. Sprich zu Aharon und zu seinen Söhnen: Dies ist die Lehre des Entsündigungsopfers: an der Stelle, wo das Emporopfer geschlachtet wird, wird auch das Entsündigungsopfer vor Gott geschlachtet, ein Heiligthum des Heiligthums ist es.

18. דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי יְהוָה קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא׃

V. 18. וזאת תורת החטאת generalisirt die V. 20. gegebene Bestimmung des Auswaschens des auf ein Gewand gespritzten Blutes — welche unter allen V. 18—22 besprochenen Bestimmungen die einzige nur für חטאת geltende ist — auf alle חטאות בהמה, sowohl פנימיות als חיצוניות, und läßt nur חטאת עוף ausgeschlossen sein, von welchem von vornherein der Text nicht spricht, indem er nur von חטאות הנשחטות handelt (Sebachim 92, a.). — במקום אשר תשחט וגו׳: שחיטת חטאת findet ebenso wie beim עולה auf der Nordseite, בצפון, statt. Wenn, wie wir dies bei עולה (siehe Kap. 1, 11.) aussprechen zu dürfen geglaubt, שחיטה וקבלה בצפון das Aufgeben des Selbst-Seins und das Uebergehen in das Sein des Heiligthums zunächst mit der sinnlichmateriellen Seite des Menschenwesens fordert, so spräche diese Gleichstellung des חטאת und עולה den Gedanken aus: Wie die Energielosigkeit für sittlich ideale Zwecke, aus welcher עולה hervorgeht, so hat auch der Mangel an ernster Festigkeit im Sittlichguten, aus welchem das חטאת resultirt, seinen ersten Grund in überwiegendem Einfluß des Materiellsinnlichen. Für die Festigkeit wie für das Fortschreiten im Sittlichguten kann die sittliche Kraft nur in Selbstopferung auf der Seite des Materiellsinnlichen gewonnen werden. קדש קדשים הוא: es steht wie עולה auf dem Boden der Thaten-Weihe, die ihre Basis nur in sittlicher Weihe der sinnlichen Seiten des Lebens findet.

V. 19. הכהן המחטא אותה וגו׳: es kann hier nicht die Befugniß zum Essen von dem בשר חטאת auf den Priester beschränkt werden sollen, der die Opferhandlungen an demselben vollzogen; denn sofort V. 22. wird diese Befugniß allen männlichen Gliedern des Priesterstammes, selbst בעלי מום (K. 21, 22.) ertheilt, die doch von Vollziehung der Opferhandlungen ausgeschlossen sind. Es wird hier vielmehr der Rechtsanspruch auf die zur Vertheilung kommenden Opfertheile besprochen. 5. B. M. 18, 8. wird für den Rechtsanspruch auf die zum Genuß kommenden Opfertheile die Norm gegeben: חלק כחלק יאכלו לבד ממכריו על האבות, daß Alle gleichberechtigt sein sollen bis auf Das, was davon auf die Familienabtheilungen entäußert worden sein wird. Damit ist einmal eine ursprüngliche Gleichberechtigung Aller statuirt, sodann aber an Händen gegeben, daß bei einst angewachsener Population des Priesterstammes durch gegenseitigen Verzicht immer nur bestimmte Familienabtheilungen zum Dienst und zum Genuß der Opfer kommen. Demgemäß waren von Moses bis David die Priester in acht משמרות getheilt, durch Samuel und David wurden sie in vierundzwanzig משמרות getheilt, die wöchentlich im Tempeldienst abwechselten. Jedes משמר zerfiel wieder in בתי אב, von denen jeden Tag ein anderes בית אב den Dienst

17. Gott sprach zu Moſche: | 17. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

---

und nicht an den Prieſter gerichtete Anrede in der Bereitungsvorſchrift תעשה, תביאנה V. 14. erklären zu dürfen. Es iſt die Nation, die ihren Hohenprieſter veranlaßt, ſeine חבתין in ſo reicher Bereitung darzuſtellen, wie ja auch in Wirklichkeit der Nation anempfohlen iſt: גדלהו משל אחיו (Kap. 21, 10.), ihren Hohenprieſter auch in der äußeren Erſcheinung ſeiner Exiſtenz der Nation würdig hervortreten zu laſſen. Wenn, wie die Blätter unſerer ganzen Geſchichte uns lehren, aller Verfall von je durch die Entartung der höheren Schichten der Geſellſchaft hervorgerufen wurde, und wenn, wie die ganze Stellung des jüdiſchen Prieſters und des jüdiſchen Hohenprieſters, der ja ein Weib haben und ein „Haus“ bilden mußte, insbeſondere beweiſt, Prieſter und Hoheprieſter durch die Muſtergiltigkeit ihrer Häuslichkeit einen ſittlichenden und veredelnden Einfluß auf die Nation üben und darum mitten im Verkehr des Volkes leben ſollten: ſo begreifen wir, wie es die Abſicht des Geſetzes ſein konnte, daß ſein Hoherprieſter durch eine ihm zu ſchaffende begüterte Exiſtenz mit ſeiner Häuslichkeit, der Erziehung und Bildung ſeiner Kinder, mit dem ganzen Tenor ſeines bürgerlichen Lebens ſich den begüterten Kreiſen der Volksgeſellſchaft anſchließen und den ſtillen, und doch ſo mächtigen Einfluß eines muſtergiltigen Beiſpiels da üben möge, wo der Schwerpunkt des nationalen Sittenlebens zu liegen pflegt. Eine Abſicht, an deren Erfüllung ihn ſehr wohl ſein reiches חביתין-Mincha Morgens und Abends mahnen mochte.

Wir haben ſchon zum Thamidopfer 2. B. M. 29, 38. die Abſicht des Geſetzes bemerkt, die Einheit der Weltwaltung und die Einheit der Menſchenbeziehungen mitten in den gegenſätzlichen Grunderſcheinungen des phyſiſchen Daſeins, wie ſie ſich in den Gegenſätzen des Tages und der Nacht offenbaren, im täglichen Opfer zum Bewußtſein zu bringen. Es iſt dieſelbe Perſönlichkeit mit demſelben Ausdruck der Nahrung, des Wohlſeins und der Lebensfreude, die ſich dem Abendſtrahl wie dem Morgenſtrahl als das Glied der Heerde des Einen Einzigen Lebenshirten darſtellt. In noch höherem Grade dürfte das Bedürfniß dieſer Einheitsdarſtellung der phyſiſchen Welt- und Lebensbeziehungen ſich da herausſtellen, wo, wie in מנחת חביתין, gerade dieſe phyſiſchen Beziehungen ſelbſt zum ſelbſtändigen Tages-Opferausdruck gelangen. Da bildet das Morgen- und Abend-Mincha ein einziges Ganze. Nur Ein עשרון und שלמה, ungetheilt und ganz, iſt es zu bringen, und ſo ſehr darf das Morgen- und Abend-Mincha nur als die Hälfte eines einheitlichen Ganzen erſcheinen, daß, ſelbſt wenn nach dem am Tage erfolgten Abſterben eines Hohenprieſters ſein Nachfolger das Abend-Mincha zu bringen hat, er um das halbe Zehntel zu bringen ein ganzes weihen muß, um davon die Hälfte als Mincha des Abends darzubringen.

Wir haben die nationale Bedeutung der חביתי כה ג bemerkt und iſt es nicht unmöglich, daß daraus ſich die Bezeichnung der Morgens- und Abendszeit mit עלות המנחה (Kön. I 18, 36. II 3, 20.) ſo wie der wiederholte Ausdruck מנחת הערב erklären. Es dürfte dies ſich auf die Darbringung der חביתין beziehen, da ja beim Thamidopfer die מנחת נסכים nur ſekundär erſcheinen.

16. Jedes Huldigungsopfer eines Priesters soll also ganz geschehen, soll nicht gegessen werden.

16. וְכָל־מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל׃ פ

Priesterstammes, täglich, ganz als Willfahrungsausdruck in das Feuer des Altars aufgehen läßt. Ist doch sogar nach einer Lesart in ת״כ das Opfer פסול, das ein כהן vollzogen bevor er sein מנחת חינוך dargebracht! (Siehe כלי המקרש 5, 16. מ״ל״מ das.). Wohl dürfte dieses Alles dem Priester fortwährend den Gedanken zur Beherzigung und Bethätigung nahelegen sollen, daß er seines Amtes nicht um der damit verbundenen materiellen Vortheile willen warten, sondern den Genuß dieser Vortheile selbst als eine nur für seine Existenz nicht zu umgehende Nothwendigkeit, ganz in die göttlichen Zwecke seines Amtes aufgehen lassen solle. War doch dem jüdischen Priester sein Dienst der einzige Boden seiner Existenz; gleichwohl sollte er nicht seinen Dienst in seine Existenz, sondern seine Existenz in seinen Dienst aufgehen lassen. כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל! Jeder im Volke hat sein ganzes materielles Gut Gott „zu Füßen zu legen", und dem Heiligthum seines Gesetzes den vollen „Herausgriff" nach göttlicher Bestimmung zur Nahrung des Göttlichen auf Erden zu gestatten, und eben diese Mitverwendung seiner Habe auch für das Gottesheiligthum macht den Mann zum jüdischen Mann, stellt auch seine materielle Existenz unter göttliche Gedächtnißobhut und läßt auch seine Freude am Dasein in das göttliche Wohlgefallen an ihm aufgehen. Allein des Priesters ganze Existenz, auch mit der ganzen materiellen Seite seines Daseins und Wohlseins geht auf in den Dienst des Göttlichen auf Erden; er soll, durch die Mustergültigkeit seines ganzen Wandels auch außer dem Heiligthum – wie dies noch ganz besonders in den besonderen Gesetzen für den Priesterwandel, (K. 21.), hervorleuchtet — dem Heiligen eine „Stätte bereiten" im Leben des Volkes, wie sein Name „Kohen" aussagt; es soll nichts an ihm unpriesterlich, ungeheiligt, sein; und wenn er daher den Ausdruck seiner „Nahrung", seines „Wohlstandes" und seines „Wohlbehagens" mit dem Mincha in's Heiligthum trägt, so kommt davon nicht nur ein „Gedenktheil" auf Gottes Altar, es ganz geht auf in das Feuer des Göttlichen auf Erden —

Des Hohenpriesters tägliches Pflicht Mincha ist aber das „reichste" (ג׳ לוגין) unter den Menachoth-Arten und umfaßt in künstlicher Verbindung den Ausdruck aller Arten irdischen Geschicksantheils, des Nothwendigen (מאפה תנור), des Außerordentlichen (מחבת), des momentan freudvollen (מרחשת = מרבכת), (Siehe zu K. 2, 4—7.); nicht weil er individuell in solchem reichen Glücksstand seine irdische Stellung begreift, sondern weil er als Hoherpriester die Nation in symbolischem Ausdruck bedeutet. Was das לחם הפנים für die Nation in ihrer konkreten Gesammtheit bedeutet, das sind die חביתין für deren idealen Einheitsbegriff, wie er im כה״ג zur Vergegenwärtigung gelangt. Darum sind diese wie jene zwölf חלות. Während aber לחם הפנים dem Begriffe der Volksgesellschaft entsprechend nur paarweise bereitet wurden, wurden חביתין dem Einheitsbegriff gemäß sehr wahrscheinlich (siehe מה״ק רמב״ם 13, מ״ל״מ das.) נאפות אחד אחד. Und eben aus diesem nationalen Gesichtspunkte glauben wir auch uns die an Moses oder die Nation

יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק־עוֹלָם לַיהוָה כָּלִיל תָּקְטָר׃

soll es vollbringen. Als ein ewiger Tribut soll es Gott ganz dem Aufdampfen übergeben werden.

---

stamme als חק überwiesen. Im מנחת כהן המשיח gelangen dieselben im huldigenden Ausdruck Gott wieder zurück.

חק עולם, auch לחם הפנים wird Kap. 24, 9. חק עולם genannt, und hält Menachoth 76, a. die Halacha an dieser Gleichstellung die Bestimmung fest, daß auch חביתי כה"ג wie das לחם הפנים-Brod auf dem den nationalen Wohlstand unter Gottes Angesicht stellenden Tisch in zwölf Broden dargestellt worden. Mit dieser Zwölfzahl der חביתים-Brode ist diesen daher eine dem לחם הפנים ähnliche nationale Beziehung gegeben. — כליל תקטר, es wird ganz, d. h. ungebrochen und ohne daß davon ein קומץ enthoben worden, dem Altarfeuer übergeben.

Das beim Amtsantritt zu bringende מנחת חינוך unterscheidet sich von חביתין darin, daß das ganze עשרון auf einmal und nicht in zwei Hälften Morgens und Abends dargebracht wird. Ob es in den übrigen Bestimmungen, des Oelquantums, חליטה, טיגון, אפיה den חביתין gleich zu behandeln war, ist nicht völlig entschieden. Nach ת"כ war es in allen diesen Beziehungen nicht den חביתין gleich und bestand nur aus einem עשרון סלת mit einem לוג Oel. Nach Menachoth 78, a. scheint jedoch מנחה חינוך den חביתין in der Bereitung gleich gewesen zu sein. Es sind jedoch dort schon in Raschi abweichende Auffassungen. (Siehe רמב"ם מה"ק 13, 4. כלי המקדש 5, 17. und מ"לם das.). Beide, sowohl חינוך als חביתין, sind wie alle מנחות יחיד von לבונה begleitet (Menachoth 59, a.) und wird bei חביתין das Eine קומץ לבונה ebenso wie das עשרון zur Hälfte Morgens und die andere Hälfte Abends dargebracht (das. 52, a.)

Wir haben bereits zu פרשת מילואים (2. B. M. 29.) gesehen, wie bei der Einführung Aaron's und seiner Söhne in's Priesterthum, dieses nach der Bedeutung seines Amtes in פר und seiner Würde in אלים zum Ausdruck kam. Und zwar sahen wir diese Würde in ihrer zweifachen Beziehung, nach ihrem Einfluß im איל עולה und nach ihren Vorzügen im eigentlichen im שלמים-Charakter stehenden איל מילואים vergegenwärtigt, und mit diesem der Ausdruck der dem Priester zugesprochenen Mittel materieller Existenz im סל המצות verbunden. Unter den drei מנחות-Arten dieser מילואים-Brode finden wir, wie bereits bemerkt, im לחם שמן ganz die מנחה-Art, aus welcher die חביתי כה"ג bestanden. Aus allen den Akt der Grundweihe des Priesterstammes constituirenden Opferhandlungen sehen wir nun dieses לחם שמן herausgegriffen, und nicht nur bei dem Eintritt eines jeden Priesters in's Amt gleichsam den ursprünglichen מילואים-Akt immer auf's Neue gleichsam in Andeutung wiederholen (vorausgesetzt, daß, nicht wie es nach ת"כ scheint, aber von רמב"ם nicht recipirt ist, מנחת חינוך in Bereitung den חביתים gleicht), sondern für ewige Zeiten täglich in חביתי כה"ג den ursprünglichen Akt der מילואים in einer seiner wesentlichsten Consequenzen fortsetzen. Es ist gewiß charakteristisch, daß gerade die mit dem Amte verbundenen materiellen Vortheile es sind, die der Priester, bevor er faktisch in den Opferdienst eintritt, und der Hohepriester, als Repräsentant des ganzen

15. Der Priester, der an seiner Stelle von seinen Söhnen gesalbt wird,

.15 וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו

ק"א z. St. מ"ל, מ"ל zu מעשה קרבנות 13, 4.) Wir wissen aus Menachoth 75, b. daß die חבית' כה"ג so wenig wie überhaupt die מנחות der כהנים in Stücke gebrochen wurden. פתות אותה פתים, in Stücke gebrochen wurden nur diejenigen Menachoth, bei denen קמיצה stattfand, weil von ihnen nur ein קומץ dem Altarfeuer zu übergeben war. Daher: מנחת ישראל כופל אחד לשנים ושנים לארבעה ומבדיל, das Mincha eines Nicht-kohen wird zweimal zusammengelegt und durchgebrochen, so daß jeder Kuchen oder Laib in vier Stücke getheilt wird. Allein מנחת כהנים כופל אחד לשנים ושנים לארבעה ואינו מבדיל, das Mincha der Kohanim wurde wohl zweimal zusammengelegt, jedoch nicht durchgebrochen, ja מנחת כהן משיח לא היה מקפלה, das Mincha des כה"ג wurde nicht einmal zusammengelegt, oder, wie es die ברייתא erläutert: nur Einmal, jedenfalls wurde es nicht gebrochen, und gleichwohl würde es im Texte: מנחת פתים genannt! Wir wagen daher zu glauben: מנחת פתים sei ein genereller Name für alle מנחות, „die in Stücke gebrochen werden", d. h. für alle gebackenen מנחות ישראל, von denen nur ein קומץ auf den Altar kommt, und die zu diesem Behufe gebrochen werden. Es wäre somit ein genereller Name für alle drei K. 2. 4—7 beschriebenen מנחות נדבה: מאפה תנור, מחבת, מרחשת. תופיני ist jedenfalls subst. plur. im stat. constr. und hieße: die Back-Weisen. תופיני מנחת פתים wäre somit: die Backweisen der zu brechenden Mincha, d. h. die Bereitungsweisen der מנחת מאפה תנור מחבת ומרחשת. Alle drei Bereitungsweisen sind im מנחת כהן משיח, in den hier angeordneten חבית' כה"ג vereinigt. Es wird im Ofen gebacken wie מאפה תנור, auf der Pfanne gebacken wie מחבת, wird weich und locker bereitet wie מרחשת, so daß חבית' כה"ג alle Arten von מנחות zusammen zur Darstellung bringt. Es ist also nicht selbst מנחת פתים, sondern wird nach Art der unter diesen Namen zu begreifenden bereitet. Das Eine מנחת כה"ג vereinigt in sich alle מנחות ישראל.

Nicht zu übersehen dürfte es sein, daß die Bereitungsvorschrift dieses מנחה, während die vorangehenden und nachfolgenden Verse 13, 15, von dem verpflichteten Priester in der dritten Person reden, in der zweiten Person der Anrede gefaßt, somit an Moses, oder an die Nation im Allgemeinen gerichtet ist: תעשה, תביאנה, ein Umstand, auf den wir noch in der begrifflichen Erwägung dieses Opfergesetzes zurückkommen werden.

V. 15. המשיח תחתיו מבניו, die erforderlichen Qualificationen an Charakter und geistiger Begabung vorausgesetzt, ist die Hohepriesterwürde erblich und geht auf den Sohn über, wenn er ממלא מקום אביו ist. Er tritt jedoch nicht stillschweigend in das Amt, sondern ist von der nationalen Repräsentanz, die seine Qualification zum Amte vorgängig festzustellen hat, durch Salbung, oder nach Ermangelung des שמן המשחה, durch Bekleidung mit den hohepriesterlichen Kleidern, רבוי בגדים, in das Amt einzusetzen. (Siehe zu 2. B. M. 29, 30.) חק עולם: Die Form חק kommt vorzugsweise nicht als Gesetz, sondern als das als Gebühr zu Leistende vor. So: 1. B. M. 47, 22. 2. B. M. 10, 13. 14. Prov. 30, 8. Wir glauben es daher auch hier in diesem Sinne auffassen zu müssen. Die שירי מנחות ישראל so wie alle anderen מתנות כהונה sind dem Aharons-

עֲשִׂירִ֨ת הָאֵפָ֥ה סֹ֛לֶת מִנְחָ֖ה תָּמִ֑יד מַחֲצִיתָ֣הּ בַּבֹּ֔קֶר וּמַחֲצִיתָ֖הּ בָּעָֽרֶב׃

14. עַֽל־מַחֲבַ֗ת בַּשֶּׁ֛מֶן תֵּעָשֶׂ֖ה מֻרְבֶּ֣כֶת תְּבִיאֶ֑נָּה תֻּפִינֵי֙ מִנְחַ֣ת פִּתִּ֔ים תַּקְרִ֥יב רֵֽיחַ־נִיחֹ֖חַ לַֽיהוָֽה׃

die Hälfte davon am Morgen und die Hälfte davon am Abend.

14. Auf der Pfanne in Oel soll es bereitet werden, weichgesotten sollst du es bringen, vielfältig gebacken nach Art des in Stücke zu zerbrechenden Huldigungsopfers sollst du es als Willfahrungsausdruck Gott nahe bringen.

מנחה תמיד מחציתה בבקר ומחציתה בערב: es bezieht sich dies nur auf die als שלימה, מנחת חינוך vom כה"ג zu bringenden חביתין. Das Mincha des Diensteintritts, מנחת חינוך, wird ganz auf einmal gebracht. – חביתי כהן גדול לא היו באין: עשירת האפה מחציתה בבקר וגו' חביתי כה"ג die :חצאין אלא מביא עשרון שלם וחוציהו מקריב מחצה בבקר ומחצה בין הערבים mußten immer als die Hälften eines Ganzen dargebracht werden. Er hatte nicht ¹/₂₀ Epha Morgens und ¹/₂₀ Epha Abends zu bringen, sondern ein ganzes Zehntel Epha Morgens, dessen eine Hälfte Morgens und die andere Hälfte Abends geopfert wurde, so, daß selbst wenn ein כה"ג nach Darbringung seiner חביתין morgens gestorben und man an demselben Tage einen anderen eingesetzt, dieser zur Darbringung seines Abend-Mincha ein ganzes Zehntel zum Mincha bereiten mußte, um jedoch davon nur Eine Hälfte darzubringen (das. 50, b.).

V. 14. על מחבת בשמן וגו': es sind hier drei Bereitungsarten genannt: על מחבת בשמן d. i. טיגון, in Oel auf der Pfanne gebacken, und zwar, da schon על מחבת (K. 2, 5.) ein Backen in Oel bezeichnet, so ist durch die noch besondere Beifügung בשמן eine reichliche Oelspende ausgesprochen, und zwar, ähnlich wie das מנחת נסכים des תמיד, drei Log, das dreifache Quantum eines gewöhnlichen מנחת נדבה. Ferner, und zwar dem טיגון vorangehend: מרבכת, welches z. St. ת"כ נעשית ברותחין כל צורכה, mit siedendem Wasser, und zwar reichlich aufgebrüht, erläutert, חליטה. Die Wurzel רבך dürfte mit רבק, mästen, feist machen, wovon עגלי מרבק (Jirmija 46, 21.) und רפק rabbinisch: lockern, lösen, weichmachen, (daher vielleicht מתרפקת על דודה (Hohel. 8, 5.) vom Vergehen des Gemüthes vor Sehnsucht wie מסס in ähnlicher Weise), verwandt erscheinen, und daher eine aufschwellende lockere Bereitung des Teiges bedeuten, ähnlich dem מרחשת der מנחה נדבה, (K. 2, 7.) nur daß dieses mit Oel bereitet wurde. Endlich תופיני, das (Menachoth 50, b.) als von der Wurzel אפה mit vorgesetztem ת gebildet erklärt wird, somit אפיה, im Ofen gebacken. Es ist somit חביתי כה"ג dasselbe Kunstbrod, das wir bereits 2. B. M. 29, 2. 23. bei den מילואים als חלת לחם שמן finden, das ebenfalls durch diese drei Bereitungsarten חליטה, טיגון, אפיה hergestellt ward. Von diesen Bereitungsarten geht חליטה voran, und scheint dies durch das מרבכת תביאנה in תביאנה ausgedrückt zu sein. הבאה ist das erste Bringen zu seiner Bestimmung, und sodann עשיה und אפיה. Zweifelhaft ist es Menachoth 50, b. ob טיגון der אפיה oder dieses jenem voranzugehen hat (Siehe das.).

תפיני מנחת פתים: diese Worte bieten erhebliche Schwierigkeiten. (Siehe מזרחי

12. Gott sprach zu Moscheh:

13. Dies ist das Opfer Aharon's und seiner Söhne, welche Gott, jeder am Tage da man ihn in's Amt eingeweiht, ein Zehntel Epha Feinmehl als stetes Huldigungsopfer nahe bringen sollen,

שני 12. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

13. זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר־יַקְרִיבוּ לַיהוָה בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ

Berührung קדושה: nur מזבח הראוי לאשים beim מזבח, bei כלי הלח nur לח, bei מדות היבש nur יבש (Siehe Sebachim 83. und 88. a.) Es setzt also die נגיעה auch dort eine innige gegenseitige Beziehung zwischen den beiden sich berührenden Gegenständen, gleichsam eine begriffliche Durchdringung voraus. Was dort die begriffliche Durchdringung bewirkt, das bewirkt hier die stoffliche. — Wie zu 2. B. M. 29, 37. erläutert, scheint dort die Mittheilung der קדושה aus dem קדש הקדשים-Charakter zu fließen, eben ihn zu bethätigen. Hier aber, die stoffliche Durchdringung, ist bei allen, auch bei קדשים קלים, wirksam.

V. 13. Die in diesem und in den folgenden Versen besprochenen Opfer sind nach dem darüber von der Halacha gegebenen Aufschluß: חבתי כהן גדול, ein täglich Abends und Morgens von dem jedesmaligen כהן גדול zu bringendes מנחה, und מנחת חינוך לכהן הדיוט: ein von jedem Priester beim Eintritt in den Priesterdienst zu bringendes מנחה. Ohne diesen Aufschluß böte der Text unlösbare Schwierigkeiten. Es wird V. 13. das Opfer als קרבן אהרן ובניו bezeichnet, und überall werden unter אהרן ובניו der Hohepriester und die ihm gleichzeitigen anderen Priester, Aharon und seine ihm unterstehenden Söhne, nie aber Aharon und seine Nachfolger im Hohenpriesteramte verstanden, — von diesen seinen Amtsnachfolgern ist ja auch V. 15. besonders die Rede — gleichwohl erscheint eben in diesem V. 15. das Opfer nur als ein vom כהן המשיח, also vom Hohenpriester Darzubringendes. ביום המשח אתו schreibt ferner dieses Opfer nur für den Tag der Einweihung in's Amt vor, und sofort wird es מנחה תמיד, ein fortwährendes, somit tägliches Opfer ähnlich dem עולת תמיד (4. B. M. 28, 3.) genannt. In der That aber haben wir der Halacha zufolge Ein Opfer vor uns, das vom Hohenpriester täglich, von jedem anderen Priester aber einmal, und zwar bei seinem Eintritt in den Priesterdienst, bevor er zur Darbringung eines Opfers zugelassen ist, gebracht wird. Wir glauben daher das אשר V. 13. nicht auf קרבן sondern auf אהרן ובניו beziehen und עשירת האפה וגו' als Objekt von יקריבו begreifen zu dürfen. Das, was als מנחה תמיד täglich zu bringen ist, und zwar, wie V. 15. bestimmt, vom כה"ג, das hat Jeder, אהרן ובניו, der Hohepriester und die anderen Priester, am Tage seines Dienstantritts zu bringen, so daß der Hohepriester am Tage seines Eintritts in's Hohepriesteramt das Opfer zweimal, ja, wenn er als כהן הדיוט noch keinen Opferdienst verrichtet hat, dreimal zu bringen hat. (Menachoth 78, a.).

מנחה תמיד: Damit ist dieses Opfer völlig dem täglichen Nationalopfer gleichgestellt, dessen Vollziehung und Darbringung דוחה שבת וטומאה, selbst am Sabbath und selbst dann nicht ausgesetzt werden darf, wenn es nur im Zustand der טומאת מת gebracht werden kann. (Siehe über Letzteres zu 4. B. M. 9, 10.). (Menachoth 50, b.).

11. Jeder Männliche unter den Söhnen Aharon's darf es essen, es ist eine ewige Gebühr für eure Nachkommen von den Feuergaben an Gott; was mit ihnen in Berührung kommt wird heilig.

11. כָּל־זָכָר בִּבְנֵי אַהֲרֹן יֹאכֲלֶנָּה חָק־עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם מֵאִשֵּׁי יְהוָֹה כֹּל אֲשֶׁר־יִגַּע בָּהֶם יִקְדָּשׁ׃ פ

Plural בהם nur auf das unmittelbar vorhergehende אש׳ ד׳, oder auf das ferner stehende קדשים beziehen. In der That ist auch diese Bestimmung nicht dem מנחה ausschließlich eigen, sondern findet bei allen קדשים statt, was Sebachim 97, a. aus dem generalisirenden Schlußsatz: זאת התורה לעולה למנחה וגו׳ ולזבח השלמים gelehrt wird. Es ist damit die Bestimmung gegeben, daß jeder Speisestoff, der durch Berührung mit einem מנחה oder einem der andern קדשים Etwas von diesem in sich aufgenommen, in den somit der קדשים-Stoff eingedrungen, den קדשים-Charakter völlig annimmt, und dem קדש, von dem er durchdrungen ist, ganz gleich zu behandeln ist, also, daß z. B. wenn ein halbes זית eines חולין-Stoffes ein halbes זית eines קדש-Stoffes in sich aufgesogen hat, das Ganze als ein כזית קדש behandelt wird, so daß ein זר, der es genießt, oder, wenn das קדש פסול, z. B. נותר war, ein Jeder, der es genießt, חייב würde. Es ist dies der Grundsatz היתר מצטרף לאיסור, der außer dem קדשים-Bereich keine Anwendung findet. Diese Bestimmung wird für חטאת V. 20 wiederholt: כל אשר יגע בבשרה יקדש, und (Sebachim 97. b. Peßachim 45, a. u. s.) an diesem Satze erläutert: ת״ר כל אשר יגע יכול אפי׳ שלא בלע ת״ל בבשרה עד שיבלע בבשרה יקדש להיות כמוה הא כיצד אם פסולה היא הפסל אם כשרה היא תאכל כחמור שבה. Das בשרה ist im Texte das בשר חטאת, und spräche es demnach zunächst von dem Fall, wenn durch die Berührung etwas vom היתר in den איסור eingedrungen. Für den Begriff היתר מצטרף לאיסור dürfte aber איסור שנבלע בהיתר und היתר שנבלע באיסור völlig gleich sein. Das aber dürfte der Erwägung bedürfen, daß hier יגע ב־ nur von Durchdringung, und nicht von mittheilungsloser äußerer Berührung verstanden wird. Schwerlich dürfte dies durch den Ausdruck יגע בבשרה gegeben sein, da überall sonst, und ja auch bei den ganz gleichen Parallelstellen, כל הנגע במזבח יקדש (2. B. M. 29, 37.), כל הנגע בהם יקדש (das. 30, 29) ganz in derselben Weise und mit ähnlicher Wirkung נגע ב־ nur eine äußere Berührung bezeichnet. Wir vermuthen daher, daß die Thalmuda der Boraitha: בבשרה עד שיבלע בבשרה die überlieferte Halacha nur mnemotechnisch an den Worten des Textes festhalten wolle, glauben aber eben in den von uns angezogenen Parallelstellen eine Uebereinstimmung mit der von der Halacha gelehrten Bedeutung unseres Satzes zu finden. Es ist nämlich die in diesen Parallelstellen besprochene, die קדושה mittheilende נגיעה an den מזבח und כלי שרת auch keine bedingungslose, völlig äußere. Nur ראשו של מזבח, nur die zur Aufnahme geweihter Gegenstände bestimmte Dach-Fläche des Altars, resp. כבש, der Aufgang dazu (auf welchen ja die איברי עולה vor der Opferung niedergelegt werden), und ebenso nur תוכן, die zur Aufnahme zu weihender Gegenstände bestimmte innere Höhlung des כלי שרת ertheilen durch Berührung קדושה; und nicht jeder Gegenstand, sondern nur הראוי, dafür geeignete, erhalten durch solche

וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל־מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ׃

10. לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם׃

an einem heiligen Orte gegessen werden, im Vorhof des Zusammenkunftbestimmungszeltes sollen sie es essen.

10. Es darf nicht gegohren gebacken werden, als ihren Antheil habe ich es von den Feuergaben an mich gegeben; ein Heiligthum der Heiligthümer ist es, wie das Entsündigungsopfer und wie das Schuldopfer.

---

lungen zum Ausdruck gekommenen Bethätigungen die von jedem קרבן angestrebte „Gottesnähe" also zu gewinnen sei, daß selbst der individuellste Selbstgenuß ein priesterlich heiliger Gottesdienst werden soll, mit welchem der Mensch keineswegs aus dem heiligen Umkreis des göttlichen Gesetzesheiligthums weiche. שירי מנחות, wie alles בשר קדשי קדשים, werden immer nur von זכרי כהונה in der עזרה gegessen. — Durch die mehrfachen Bezeichnungen der Oertlichkeit, במקום קדוש בחצר אהל מועד wird Sebachim 56, a. eine Erweiterung der örtlichen Genußbestimmung, von der hier die Rede ist, gelehrt, התורה רבתה חצרות הרבה לשכות אצל אכילה אחת, und damit der Begriff der עזרה für אכילת קדשים auch auf הבנויות בחול ופתוחות לקדש, auf diejenigen Tempelräume ausgedehnt, die auf ungeheiligtem Grunde gebaut, nur dem Heiligthum zu geöffnet sind. Soll doch eben dieser Priestergenuß vorbildlich lehren, wie selbst auf individuellstem חולין-Boden man dem Heiligthume nahe bleiben solle, und das Heiligthum nicht aus dem Gesicht zu verlieren habe.

לא תאפה חמץ חלקם וגו׳, siehe zu K. 2, 11. Durch das auf das Subjekt von לא תאפה sich zurückbeziehende אותה ist evident, daß das Verbot der חמץ-Bereitung sich nicht nur auf das Mincha vor der קמיצה והקטרה, sondern auch auf die dem Kohen überwiesenen שירי מנחה bezieht: אפי׳ חלקם לא תאפה חמץ (Menachoth 55, a.). Wenn חמץ, wie zu K. 2, 11. bemerkt, als das Brod der Selbständigkeit den conträren Gegensatz zu der im מנחה zum Ausdruck kommenden Existenzabhängigkeit von Gott bildet, und daher vom מנחה überhaupt ausgeschlossen bleibt, so war dies Verbot für שירי מנחה, die ja nicht auf den מזבח kommen, für welche vielmehr bereits der מתיר auf den מזבח gebracht ist (— siehe das das. über כל שממנו לאשים Bemerkte —), noch besonders auszusprechen. Es wird dies aber sofort durch die Zusammenstellung לא תאפה חמץ חלקם נתתי אותה מאשי motivirt. אכילת כהנים ist selbst nur symbolische Fortsetzung von אכילת מזבח, und selbst insofern in dieser Spende vom Gottestisch, משולחן גבוה, die Priester zugleich ihre konkrete Existenz gewährt finden, so sind sie ja eben mit dieser Existenz mehr noch als die ganze übrige Nation in ausgeprägteste Abhängigkeit von Gottes Heiligthum gestellt, und sollen sich dieser ihrer Existenzhörigkeit an das Heiligthum eben darin bewußt bleiben.

קדש קדשים היא כחטאת וכאשם, wie חטאת und אשם steht auch מנחה in dem Begriff der Thatenweihe, und wie der Genuß des בשר חטאת ואשם, ist auch אכילת שירי מנחה auf die Räume der עזרה und auf זכרי כהונה beschränkt.

כל אשר יגע בהם יקדש: der grammatischen Construktion zufolge kann sich der

8. וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל־הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל־הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַיהוָה׃
9. וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן

8. Er hebt davon mit seinem Handgriffe von dem Feinmehl des Huldigungsopfers und von seinem Oele heraus und all den Weihrauch, der auf dem Huldigungsopfer ist, und giebt seinen Gedenktheil dem Altare zum Aufdampfen hin als Willfahrungsausdruck an Gott.

9. Das Uebrige davon essen Aharon und seine Söhne; als Mazzoth soll es

---

V. 8. wiederholte Gabe des Weihrauchs, woraus der Satz: הקומץ והלבונה מעכבין זה את זה (Menachoth 27, a.); ergänzend: wie die קביעת מקום, die Ortsbestimmung für הגשה V. 7.: לפני ד׳ אל פני המזבח, die oben K. 2, 8. fehlt; wie ferner das Verbot des חמץ auch für שירי מנחה ausdehnend, V. 9. 10., die Ortsanweisung für den Genuß der שירי מנחה, V. 9, die oben K. 2, 3. nicht ausgesprochen ist, u. a. m. — Wir haben die Grundbestimmungen aller dieser Vorschriften bereits oben K. 2. im Mincha-Kapitel besprochen, und gehen hier nur auf einiges dort nicht Berührte ein.

הקרב וגו׳ לפני ד׳ אל פני המזבח: es ist dies die הגשה בקרן דרומית מערבית, die Darreichung des Mincha im südwestlichen Altarwinkel, womit unsere Nahrung, unser Wohlstand und unser durch Beides bedingtes Wohlbehagen, als von Gott empfangen, Gott und dem aus seinem Gesetze zu schöpfenden Geiste huldigend zu Füßen gelegt wird. (Siehe K. 2.)

V. 8. והרים ממנו בקמצו וגו׳ ואת כל הלבנה וגו׳. והרים ממנו: במחובר, es muß das durch קומץ sein „Gedächtniß" vor Gott erhalten sollende Mincha in Einem Gefäße ganz zusammenhängen, so daß sich das קומץ auf das ganze Mincha erstrecke, und darin unsere materiellen Beziehungen in ihrer Ganzheit, und nicht nur zum Theile in Beziehung zum Göttlichen treten. (Menachoth 24, a.) — בקומצו: mit seiner Hand, nicht etwa mit einem das Maaß seiner Handvoll fassenden Gefäße (das. 19, b.). Es ist nicht nur das objektive Geweihtwerden unserer Güter, sondern gleichzeitig die Gott weihende Thätigkeit, die zum Ausdruck gelangt, nicht blos der Wohlstand, sondern der den Wohlstand handhabende und verwendende Mensch, wodurch eben die Menachoth in den Kreis der Opfer der Thatenweihe, קדשי הקדשים, gehoben werden. (Siehe zu 2. B. M. 29, 37.) Eben darum auch gleichzeitig בקומצו: nicht מבורץ, (soviel wie מפורץ), nicht den Handgriff überragend (das. 11, a. siehe תוספ׳ 19, b.); es ist eben das Gut nur insofern der Mensch es handhabt. — והרים וגו׳ בקומצו וגו׳ ואת כל הלבנה וגו׳: מקיש לבונה להרמה, לבונה לא יפחת מן הקומץ, Weihrauch soll in keinem geringeren Quantum als das קומץ da sein: das Maaß unseres Wohlbehagens an Nahrung und Wohlstand wird immer dem Maaße unserer Hingebung derselben an Gott gleich kommen.

V. 9. 10. 11. אכילת שירי מנחה, wie das Essen aller den Kohanim von den Opfern überwiesenen Theile, ist מצוה, ja ist eine die Consequenz der Opferhandlungen abschließende symbolische Handlung. Sie zeigt, wie auf Grund der in den vorangegangenen Hand-

בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים׃
6. אֵשׁ תָּמִיד תּוּקַד עַל־הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה׃ ס
7. וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי־אַהֲרֹן לִפְנֵי יְהוָה אֶל־פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ׃

Brennen, ordnet darauf das Emporopfer und läßt auf diesem die Fetttheile der Friedenopfer aufdampfen.

6. Feuer soll stets auf dem Altare angezündet werden, wo es nie ausgeht.

7. Und dies ist die Lehre des Huldigungsopfers: Aharon's Söhne haben es vor Gott an die Vorseite des Altares nahezubringen.

59, a.), jenes Opfer, mit welchem alljährlich die Nation wieder in die angstvoll des Ausgangs harrende Geburtsstunde ihres nationalen Daseins zurücktritt, und mit der von allen ihren Gliedern vereint zu vollziehenden Peßachhingebung der Nacht entgegenzugehen hat, in welcher Tod und Knechtschaft, oder Leben und Freiheit sich über ihren Häuptern entschied, und — der ewig neu zu weckenden Hingebung harrend — entscheidet.

V. 6. אש תמיד תוקד וגו׳. Mit den vorhergehenden Versen ist die Herrichtung des Feuers auf dem Opferaltar für das Dienstbedürfniß desselben bereits vollendet und schon die Anordnung hinsichtlich der auf demselben darzubringenden Opfer gegeben. Es lehrt daher (Joma 45, b.) die Halacha, daß mit diesem Satze, über das Bedürfniß des Opferaltars hinübergehend, die Vorschrift gegeben ist, daß überhaupt alles Feuer, sowie das bereits V. 2. angedeutete Feuer für den Räucheraltar, so auch das נר תמיד der מנורה, ja selbst die Kohlen zu dem am י״כ in's Allerheiligste zu bringenden קטרת, von dem Opferaltar in der עזרה zu nehmen sei. Den Accenten gemäß, nach welchen לא תכבה als Beifügung zu המזבח erscheint, war daher zu übersetzen: Feuer soll stets auf dem Altare angezündet werden, wo es nie ausgeht. Es giebt somit nur Eine Stätte, wo das göttliche Gesetz sein Feuer leuchten läßt, von wo und woran alles andere Feuer im Heiligthum, auch das Feuer des קטרת-Ideals, auch das Licht des מנורה-Geistes, ja auch das Feuer der höchsten Hingebung am יום הכפורים, seinen Ursprung und sein Dasein erhält. Die höchste Vergeistigung des Lebens wurzelt im jüdischen Kreise in der Weihe der That an das Gesetz, und setzt dieselbe unerbittlich voraus. Ohne אש של עולה על מזבח החיצון kein Leben auf dem מזבח הזהב, auf der מנורה, vor den בין הבדים im Cherubim-Heiligthum. Ohne Opfer auf dem Altar der Pflicht keine Erhebung des Gemüthes, kein Leuchten des Geistes, kein Aufschwung zu dem unter Cherubim ruhenden Ideale der תורה. —

V. 7. וזאת תורת המנחה. Auch dies sind theils generalisirende, theils durch Wiederholung das כשרות bedingende, theils ergänzende Vorschriften das Mincha betreffend. Generalisirend: wie z. B. die im 9. V. ausgesprochene Ueberweisung der שירי מנחה an die Priester für alle Menachoth, von denen nur ein קומץ auf den Altar kommt, also auch für מנחת חוטא, bei welchem dies K. 5, 12. nicht ausdrücklich gesagt ist (Menachoth 72 2.); durch Wiederholung das כשרות bedingend, שנה הכתוב לעכב, daß es nicht nur מצוה, sondern wenn fehlend פסול bewirkt: wie z. B. die schon K. 2, 2. vorgeschriebene und hier

לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים

nicht ausgehen; es legt darauf der Priester am frühen Morgen Hölzer zum

---

Lebens dem „איש דת zur Nahrung“, d. i. dem Gesetze zur Verwirklichung hinzugeben. Das Verständniß und die Beherzigung dieser Aufforderung erhält sofort ihren täglichen Ausdruck durch das 2. B. M. 29, 38. (siehe das.) sofort als erstes und stetes nationales Pflichtopfer, in welchem der ganze Bau und die Heiligung des Heiligthums und der Priester als in ihrem Zwecke gipfeln, angeordnete Thamid-Opfer, mit welchem daher der tägliche Opferdienst zu beginnen hat. Dieses Thamid-Opfer ist „das עולה“, das Emporopfer par excellence. Daher Peßachim 58, b.: מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר תלמוד לומר וערך עליה העולה מאי תלמודא אמר רבא העולה עולה ראשונה. Wir glauben, daß in Hinblick auf die citirte, allen andern Opfern vorangehende Anordnung des Thamid-Opfers dieses: ראשונה genannt wird. (Vielleicht dürfte auch Raschi das., dessen Worte wie sie vorliegen, schwierig sind, also zu verstehen sein?)

Es heißt nun nicht והקטיר עליה העולה, wie sofort weiter והקטיר עליה חלבי השלמים, sondern וערך עליה העולה והקטיר וגו׳. Es ergibt sich hieraus, daß, wie der angezündete Holzstoß eine Basis, מערכה (וערכו עצים על האש K. 1, 7.) für das Thamid bildet, also dies die Basis für alle folgenden Opfer ist. Das עליה in והקטיר עליה bezieht sich nämlich auf das vorangehende העולה. Peßachim das. ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים ת״ל והקטיר עליה חלבי השלמים: auf das Feuer das Morgen-Thamidopfer, und auf das Morgen-Thamidopfer alle andern Opfer des Tages, auch die חלבי שלמים, so daß der tägliche Opferdienst mit dem Abend-Thamidopfer geschlossen wird, nach welchem somit kein Opfer mehr gebracht werden darf, עליה שלמים ולא על חברתה שלמים, oder wie רבא in Anklang an השלמים die Halacha zum Ausdruck bringt: עליה השלם כל הקרבנות. Indem aber das Thamidopfer den Altaropferdienst beginnt und schließt, und alle andern Opfer, auch die individuellsten, wie שלמים, sich seiner Mitte einfügen, erscheint der ganze Altardienst in dem Begriff des Einen fortlaufenden Nationalopfers. Es, das עולת תמיד של צבור, die ununterbrochene Thatenweihe der Nation, ist dasjenige Moment, mit dem Alles beginnt und in dem Alles endet; alle andern Beziehungen der Nation, und alle Beziehungen des Individuums finden in ihr ihre Begründung, und sie findet in ihnen ihre Verwirklichung. עולת תמיד של צבור: unabläßig mit allen der Nation innewohnenden Kräften und Fähigkeiten zur Höhe des von dem Gesetze gelehrten Ideals emporzuringen, und damit dem göttlichen Wohlgefallen auf Erden die Stätte zu bereiten, das ist die Bedeutung eines jeden jüdischen Tages, in deren Lösung die heitere Weihe der letzten, vereinzeltsten Hütte in Israel ihre nationale Bedeutsamkeit findet. Thatenweihe der Nation, העולה ראשונה, das ist die Basis und das Ziel des Ganzen, והקטיר עליה חלבי השלמים: und auf ihr und in sie aufgehend das „Streben und Ziel und das Lebensglück“ des letzten Bürgers. Die Weihe der Nation mit Allem, was individuell in ihrem Schooße lebt und strebt, das ist die Bedeutung Israels vor Gott, wie es das Morgen- und Abend-Thamidopfer mit allen andern Opfern in ihrer Mitte zur Darstellung bringt. — Es giebt nur Ein Opfer, das dem Schlußopfer des Tages nachzufolgen hat, das Peßach, (Peßachim

אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת־הַדֶּשֶׁן אֶל־מִחוּץ
לַמַּחֲנֶה אֶל־מָקוֹם טָהוֹר׃
5. וְהָאֵשׁ עַל־הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד־בּוֹ

und bekleidet sich mit anderen Kleidern und bringt die Asche außerhalb des Lagers hinaus an einen reinen Ort.
5. Das Feuer aber soll für den Altar auf ihm angezündet werden, soll

---

bleibende Gedächtniß bringt, so spricht demgegenüber הוצאה den Gedanken aus, daß gleichwohl jeder neue Tag die ganze jüdische Aufgabe auf's Neue bringt. Frisch, als wäre noch Nichts geleistet, heißt uns jeder beginnende Tag mit voller, neuer Hingebung an die Lösung unserer Aufgabe gehen, und nichts bereits Vollbrachtes darf unsere heutige Pflichtthätigkeit schmälern. Der Gedanke an das bereits Geleistete kann der Tod für das noch zu Leistende werden. Wehe dem, der sich mit selbstkrönendem Wohlgefallen in den Leistungen seiner Vergangenheit spiegelt, der nicht mit voller, frischer Hingebung die Tagesarbeit jeden Tages antritt, als wäre es der erste Tag seiner Lebensarbeit! והוציא את הדשן, entfernt von der Brandstätte des Altars wird jede Spur von der Hingebung des vorigen Tages, auf daß der Dienst des neuen Tages auf völlig neuem Boden beginne. Unter dieser Betrachtung gewinnt die Vorschrift, daß die Beschäftigung mit den Leistungen des vergangenen Tages, הוצאה und wohl auch הרמה, in geringeren, abgetragenen Gewändern geschah, ihren bedeutsamen Gedankeninhalt. Die Vergangenheit tritt zurück und hat uns nicht mit Stolz zu bekleiden vor der frischen Aufgabe, zu der uns jeder neue Tag aufruft —

Zweifelhaft ist es, ob das Hinausbringen der Asche außerhalb der Stadt jeden Tag geschehen mußte. Sie ward nämlich jeden Tag zuerst von der Brandstätte weg in die Mitte des Altars zu einem Aschenkegel, תפוח, aufgehäuft und von da erst hinausgebracht; nach Einer Auffassung dies Letztere nur dann, wenn der תפוח zu groß geworden. (Siehe מ'ל'מ das. 13.) Thamid 28, b. heißt es, daß mitunter auf dem תפוח sich כשלש מאות כור (2520 Kubikfuß) Asche befanden. An den רגלים ließ man gerne den תפוח als נוי למזבח.

Nach רמב"ם (das. 15.) mußte auch die außerhalb der Stadt gebrachte Opferasche sorgfältig an einen Ort hingeschüttet werden, wo sie vor Zerstreuung geschützt war, und ist auch sie in den bleibenden, מעילה-fähigen קדש-Charakter des תרומת הדשן inbegriffen. Siehe Jeschurun I, 549. die Nachricht von den noch jetzt außerhalb Jerusalems aufgefundenen Asche-Hügeln, deren Asche sich als animalische ergeben. Mit großer Wahrscheinlichkeit die hier angeordneten שפך הדשן, die so noch nach Jahrtausenden uns das Gedächtniß der Opfer unserer Ahnen bringen!

אל מחוץ למחנה אל מקום טהור, siehe zu K. 4, 12.

V. 5. והאש על המזבח תוקד בו, siehe zu V. 2. ובער עליה הכהן, siehe zu K. 1, 7. בבקר בבקר ist nach Joma 33, a. eine Verstärkung des Morgenbegriffes: am frühen Morgen.

וערך עליה העלה וגו': Wie zu K. 1, 7. erläutert, spricht das auf der Höhe des Altars brennende Feuer die Anforderung aus, alle Beziehungen des individuellen und nationalen

עַל־הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ׃
4. וּפָשַׁט אֶת־בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים

und legt sie zur Seite des Altares nieder.
4. Er zieht sodann seine Kleider aus

---

herab bedeckende Rock, כתנת, verstanden, für welchen durch מדו die Bestimmung כמדתו ausgedrückt ist, daß er genau der Statur angemessen sei, nicht kürzer, aber auch nicht länger. Bekleidung des Leibes, nicht äußere Darstellung ist seine Bedeutung. Daher darf er nicht zu kurz, aber auch nicht zu lang sein. Nachhängende Schleppe z. B. würde ihm das Merkmal einer andern Bedeutung geben. בד, siehe 2. B. M. S. 461. — ילבש על בשרו: שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו, unmittelbar auf dem Leibe, so daß nichts Fremdartiges scheide zwischen dem Gewande und dem mit ihm zu bekleidenden Körper (Sebachim 19, a.). Nicht nach Außen, für das Auge des Beschauenden, nach Innen, für das Bewußtsein des Priesters selbst, ist zunächst die Bedeutung des Priestergewandes; sein Leib soll damit in den Charakter der vom Heiligthum geforderten Reinheit ein- und aufgehen. (Siehe 2. B. M. S. 462 f.) Es sind nur מכנסים und כתנת genannt, allein es ist die vollständige Priesterkleidung, also auch אבנט und מגבעת erforderlich (Joma 23, b.).

Hinsichtlich der Zeit der תרומת הדשן lehrt der Zusammenhang der VV. 2 und 3, daß sowohl הקטרה als הרמה die ganze Nacht statthaft sei. Nur die neue מערכה hat auf den Morgen zu warten. Gleichwohl gehört die vormitternächtige Hälfte der Nacht vorzugsweise der הקטרה, die nachmitternächtige vorzugsweise der הרמה an, daher der Satz: noch völlig vom Feuer unangegriffene Stücke, איברים שיש בהן ממש, die aus dem Brande herausgefallen, sind selbst nach Mitternacht wieder in den Brand zurückzulegen, völlig verkohlte selbst vor Mitternacht nicht, für halbangebrannte, חצות עושה עיכול ,שרידין, entscheidet die Mitternacht, vor derselben sind sie zurückzulegen, nach derselben jedoch wird ihre Mizwa als vollendet betrachtet; sie brauchen nicht wieder zurückgelegt werden, und daher אין מועלין בהן, wie כל דבר שנעשה מצותו (Sebachim 86. Joma 20, a.).

Gewöhnlich fand תרומת הדשן mit קריאת הגבר, oder etwas vorher oder nachher, statt. קריאת הגבר heißt sonst wohl auch Hahnenruf, hier jedoch ist's der Ruf des Herolds: עמדו כהנים לעבודתכם ולוים לדוכנכם וישראל למעמדכם. Am י״כ geschah es nach Mitternacht, an den רגלים bereits nach der ersten Nachtwache, und war dann zur Zeit der קריאת הגבר bereits die ganze עזרה von der Menge der mit ihren Opfern Kommenden erfüllt. (Joma 20, a.)

V. 4. בגדים אחרים: ebenfalls בגדי כהונה, jedoch פחותים, geringer als die בגדי הרמה, die ebenfalls שחקים, ältere, abgetragenere als die priesterlichen Tagesgewänder sein dürfen, vielleicht sein sollen. (Joma 23, b. 12, b. ל׳מ und מ׳ל׳מ zu הל׳ תמידין ומוספין ב׳ י״.) Die hier vorgeschriebene הוצאת הדשן, Säuberung der Brandstätte von allen Resten des vorigen Tages, somit deren Bereitstellung für den Dienst des neuen — noch nicht vom Feuer verzehrte Opfertheile des vorigen Tages werden der großen Schicht zur Seite gelegt — ist mit großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls eine עבודה, eine opferdienstliche Handlung (Siehe מ׳ל׳מ das.). Wenn תרומת הדשן den Dienst des jungen Tages mit dem Hinblick auf das am vorigen Geleistete einleitet, und diesen vergangenen Leistungen das

בַּד יִלְבַּשׁ עַל־בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת־הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת־הָעֹלָה

Bekleidung an und leinene Beinkleider zieht er an auf seinen Leib und hebt die Asche, zu welcher das Feuer das Emporopfer auf dem Altar verzehrt,

---

den Dienst des neu beginnenden Tages, die vielmehr durch die im folgenden V. angeordnete הוצאת הדשן bewirkt wird. תרומת הדשן ist vielmehr als letzter Abschluß des Dienstes des vorigen Tages zu begreifen. Sie ist selbst eine עבודה, die nur von einem כהן כשר in vollständiger Priesterkleidung vollzogen werden durfte. Wie es V. 8. vom מנחה heißt: והרים ממנו בקומצו, so ist auch hier das והרים את הדשן ein Herausheben eines קומץ von der Asche des Opferbrandes. Nachdem nämlich der Priester seinen Leib mit den Gewändern des Heiligthums bekleidet hatte, hob er einen Handgriff voll Asche aus dem Opferbrande des nun zu Ende gehenden Tages heraus, ושמו אצל המזבח, und legte sie „bedächtig, zum gänzlichen Dortverbleiben, unzerstreut“ — ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר — zur Ostseite neben den Altaraufgang nieder. (Joma 23, b. 24, a. Thamid 63, a. Themura 34, a.) Wie das קומץ des מנחה dem Ganzen zur אזכרה, zum Gedächtniß vor Gott dient, also dürfte dies קומץ der תרומת הדשן als Gedächtniß für die am vergangenen Tage vollzogenen Hingebungen an Gott und sein heiliges Gesetz, und zwar במזרח, zunächst für das bleibende Bewußtsein der Nation, niedergelegt worden sein, und als Ueberleitung zu dem neuen Dienst des Tages den Gedanken festhalten sollen: Keine neue Aufgabe bringt das Heute, es hat nur dieselbe Aufgabe immer auf's Neue zu lösen, die auch gestern zur Lösung gestanden. Der späteste jüdische Enkel steht mit seiner Lebensaufgabe da vor Gott, wo sein Urahn gestanden, und jeder Tag legt zu allen seinen Vorgängern in der ganzen Reihe der Jahrhunderte seinen Beitrag zur Lösung der einen, allen Geschlechtern des Hauses Jakob gegebenen Aufgabe. Das jüdische Heute hat aus der Hand des Gestern seine Bestimmung vor Gott hinzunehmen. Steht somit תרומת הדשן in verwandter Bedeutung mit dem קומץ המנחה, so erklärt sich vielleicht der Ps. 20, 4. ausgesprochene Wunsch: יזכר כל מנחתיך ועולתך ידשנה סלה dahin: er nehme die אזכרה von allen deinen מנחות und die תרומת הדשן (d. h. ja wörtlich ידשן) von deinem עולה, d. h. es möge das Gedächtniß aller deiner Huldigungen und deines Hinaufstrebens zu ihm Gott stets gegenwärtig sein. Ist diese Auffassung der niedergelegten תרומת הדשן, als bleibendes Gedächtniß der Gott geweiht gewesenen vergangenen Tage, nicht irrig, so begreift sich auch die scheinbare Ausnahme, welche תרומת הדשן von dem allgemeinen Kanon macht, daß כל שנעשה מצותו אין בו משום מעילה, daß mit der an einem Objekte vollzogenen Bestimmung die dasselbe aller Profanbenutzung verschließende Heiligkeit aufhört. תרומת הדשן bleibt nämlich, selbst nachdem die dafür vorgeschriebene מצוה des Niederlegens vollzogen ist, noch קדש, und eine Benutzung der dort niedergelegten Asche ist מעילה (Peßachim 26, a. Siehe oben zu Kap. 5, 15. f.). Allein in tieferem Grunde ist die Bestimmung dieser Aschen-Hebe mit dem Niederlegen nicht zu Ende. Ihre Bedeutung als Gedächtniß der Vergangenheit für alle Zukunft erhält sie in nimmer endender קדושה.

מדו בד, Joma 23 b. wird unter מדו zunächst der den ganzen Körper bis zu den Füßen

הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ׃
3 וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי־

wo dann das Feuer des Altars auf ihm wieder angezündet wird.
3. Es zieht der Priester seine leinene

Sollte vielleicht hier die „Brandstätte der Nacht", מוקדה, mit kleinem, den Stättebegriff ausdrückenden 'מ geschrieben sein, um eben diese abhängige Stellung der Nacht vom vorangehenden Tage zu bezeichnen? Was auf der Höhe der מוקדה geschieht, ist nur Pendant und Ergänzung dessen, was an der Basis und den zu ihr aufstrebenden Seiten bereits geschehen —?

Implicite knüpft sich noch an den Satz: היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה die Norm, daß das, was einmal auf den Altar gekommen, dort zu verbleiben hat. Während das auf das in den vorangehenden Kapp. entwickelte normale עולה hinblickende היא diese Norm eben auf normale, der Vorschrift gemäß behandelte Opfer beschränkt, ist diese Bestimmung durch das generalisirende זאת תורת העולה auf Alles erweitert, was unter den Begriff עולה subsumirt werden kann, also, daß hieraus der Kanon resultirt: כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד, d. h. המזבח מקדש הראוי לו, daß, was einmal ראוי לאשים, dem Altarfeuer bestimmt, wenn auch nachher פסול und damit zur Darbringung untauglich geworden, sobald es gleichwohl auf den Altar gekommen, dort zu verbleiben hat, ein Kanon, der nur durch die Bedingung beschränkt ist, daß פסולו בקדש sei. Diejenigen פסולים jedoch, die nicht פסולן בקדש, wie רובע ונרבע מוקצה ונעבד u. s. w. אין הקדש מקבלן, d. h.: אפי' עלו ירדו. (Sebachim 83, 84.) Diese, die umfassende Heiligungsbestimmung des Gesetzesheiligthums sichernden Vorschriften haben wir bereits zu 2. B. M. K. 29, 37. beleuchtet.

So war mit Sonnenuntergang der Altardienst für Aufnahme neuer Opfer geschlossen, und nur das Altarfeuer auf der Höhe des Altars war כל הלילה, die Nacht hindurch thätig, die Tagesopfer als Nahrung des Göttlichen auf Erden zu vollenden, עד הבקר, bis der Morgen graute, ואש המזבח תוקד בו und dann das Altarfeuer auf's Neue für den nun wieder beginnenden Dienst des Tages anzuzünden war. Auf dieses Anzünden und Unterhalten des Feuers auf dem Altar ist schon oben Kap. 1, 7. hingewiesen, und haben wir dort bereits dessen nähere Bestimmungen und die Gedanken, die sich darin aussprechen, darzustellen versucht. (Siehe das.) Es wurden drei Feuer-Schichten, מערכות hergerichtet: מערכה גדולה, die eben hier מוקדה genannte, das eigentliche Altarfeuer zur Aufnahme der Opfer als Nahrung des אשה ריח ניחוח לה' zum. Außerdem wurde noch מערכה שניה של קטרת ,אש המזבח, die, im südwestlichen Winkel hergerichtet, von welcher die Feuerkohlen zur Darbringung des קטרת auf dem innern Altar des היכל genommen wurden (siehe zu V. 6), und endlich מערכה של קיום האש, eine dritte Feuerschicht, die lediglich die Idee des immer zu unterhaltenden, und nimmer erlöschenden Feuers auf dem Altar, das והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה vergegenwärtigen soll. (Joma 45, a.)

V. 3. Dem Ordnen und Anzünden des neuen Tagesfeuers geht aber תרומת הדשן, die in diesem Vers gebotene „Aschen-Hebe" von dem Opfer-Brande des vorigen Tages zuvor. Dieser Akt der תרומת הדשן gehört nicht etwa zur Bereitstellung des Altars für

die ganze Nacht bis gegen Morgen, מֽוֹקְדָ֨הֿ עַל־הַמִּזְבֵּ֤חַ כָּל־הַלַּ֙יְלָה֙ עַד־ ט

---

wußtsein zu bringen hat, — wie הקטר חלבים ואיברים, das Aufdampfen der Emporopferstücke und der Nieren- und Felttheile der חטאת אשם ושלמים, die alle hier unter den Begriff Dessen, was die Brandhöhe des Altars besteigt, עולה על מוקדה, zu fassen sind, — daß es כל הלילה עד הבקר, die ganze Nacht bis es tagt, dem Altarfeuer übergeben werden könne, und ebenso, wenn פקעו, wenn es dem Altarfeuer entfallen ist, demselben wieder zurückzugeben sei. Es sollen ja die Nacht und die Nachtseiten des menschlichen Daseins nicht als ein Gott fernes Gebiet, und etwa nur der Tag und die Tagesseiten in Beziehung zu Gott erscheinen. „Sein ist ja die Nacht wie der Tag", Er ist ja wie „der Bildner des Lichts", so auch „Schöpfer des Dunkels". Es soll ja nur der conträre Gegensatz verneint werden, der gerade die Nachtseiten des Lebens der Gottheit zukehrt, und gerade für die Nachtseiten des Lebens Gott sucht. Es soll ja nur יום, die Zeit des „aufrechten" Menschen, es sollen die Seiten seines in bewußtvoller Selbständigkeit denkenden und wollenden freien Schaffens und Wirkens in dem Vordergrund stehen, in dieser Zeit und mit diesen Seiten die Gottesnähe wieder gesucht, in ihr und mit ihnen, als alles Andere bedingend, die Nähe Gottes wieder betreten werden.

Allein wenn die Menschenpersönlichkeit in ihrer aufrechten Selbständigkeit Gott wieder gefunden, in שחיטה קבלה וזריקה ביום ihr ganzes Wesen in der Vollkraft seiner Weltstellung Gott und dem Heiligthum seines Gesetzes auf- und hingegeben, dann erfaßt die Tagesweihe dieses Menschenwesens auch die Nachtseiten desselben mit in den Bund der Gottesweihe, dann הלילה הולך אחר היום, dann geht für es die irdische Sonne nicht unter, dann bleibt es in der Gottesnähe mitten in den Nächten, und die חלבים ואיברים die „Ziele und Strebungen" und „Vollbringungen", deren נפש sich mit ihrem „Tage" in die Gottesnähe emporgerungen, bleiben auch in den „Nächten" Nahrung des göttlichen Wohlgefallens auf Gottes Altar —

Daher selbst diejenigen Feuerhingebungen, die nicht als Folge bereits vollzogener Gottes-Annäherungen, sondern erst als Vollziehung einer solchen zu begreifen sind, und daher am Tage zu geschehen haben, wie הקומץ והלבונה והקטרת ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים שדרכן ליקרב ביום, doch also nahe vor Sonnenuntergang geschehen durften, daß ihr vollendetes Aufgehen in Feuer erst während der Nacht geschehen konnte, מעלין ומקטירין עם בא השמש ומתעכלין והולכין כל הלילה, wie dies in den generalisirenden einleitenden Worten זאת תורת העולה gegeben ist, die das Verharren auf der Brandstätte in der Nacht auf Alles ausdehnt, das auf die Brandstätte kommt. (Menachoth 26, b.) Dieses beherrschende Hineinziehen der Nacht in das Gebiet des vorangehenden Tages und dessen vollzogener Gottesannäherungen ist allen Vollbringungen im Heiligthume so tief wesentlich, daß Alles, was während der Nacht als Consequenz des vorhergehenden Tages dem Altare zu übergeben war, und bis zum Morgen dem Altare entzogen geblieben, mit Anbruch des neuen Mikdasch-Tages für den Altar untauglich wird, שלן חוץ: פסול לינה למזבח, und ferner nicht mehr dem Altar übergeben werden darf.

Emporopfers: Es ist das Emporopfer auf der Brandstätte auf dem Altar	זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל

schenden Vollbringens, Einen Funken eingehaucht und ihn damit über alle Gebundenheit der blos physischen Welt hoch empor zu sich erhoben und ihn, sein Ebenbild, zur freien, die Welt in Seinem Dienste für Seine Zwecke frei beherrschenden Persönlichkeit aufgerichtet. Und eben in Bethätigung dieses freien persönlichen Tageswirkens erfüllt der Mensch den Willen seines Gottes, vollbringt er, von Ihm gehoben und gefördert, seinen Weltengottesdienst. Der Tag des heidnischen Bewußtseins ist ein Kampf der Sterblichen gegen die Gewalt der Götter. Der Tag des Juden ist ein Vollbringen im Dienste und zum Wohlgefallen seines Gottes. Im jüdischen Gottesheiligthum ist es daher nicht die Nacht, die auch den Tag in das Grab des Ersterbens hinabzieht, sondern es ist der Tag, der auch die Nacht in die Ewigkeit seines gottnahen Lebens mit sich emporhebt. Nicht היום הולך אחר הלילה, sondern הלילה הולך אחר היום. Nicht die physische Natur ist die Mittlerin zwischen dem jüdischen Menschen und seinem Gotte, sondern gehoben über die physische Natur, steht er mit seiner Persönlichkeit unmittelbar zu seinem Gott. במדבר, in der Wüste, wo der Mensch eben nichts Anderes als Sich hat, trat daher Gott Israel nahe, schloß dort mit ihm den Bund seines Gesetzes, und dort, במדבר, wo der Mensch seinem Gott nichts Anderes als Sich, als Alles das, was er in seiner eigenen lebendigen Persönlichkeit trägt, entgegen zu bringen hat, dort ließ Er es zuerst die Opfer seiner Hingebung bringen. Die freie, ihr Denken, Wollen und Vollbringen frei Gott unterordnende Persönlichkeit verpflichtet das Gottesgesetz; die freie, ihr Denken, Wollen und Vollbringen frei Gott unterordnende Persönlichkeit, erwartet das Gottesopfer: זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים אשר צוה ד׳ את משה בהר סיני ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לה׳ במדבר סיני.

„ביום צותו“ — „Das Opfer in der Zeit der Verpflichtung!“ — so lautet die kurze Norm, mit welcher bei jeder Gelegenheit die Halacha alle הקרבות der Opfer auf die Tageszeit beschränkt, eine Norm, deren Geist wir noch in anderen Opferbestimmungen begegnen, und der in tiefem Zusammenhange mit dem Gegensatze aller טומאה zum מקדש steht. —

Hier steht diese Norm nur durch die Einschränkung in Betrachtung, die sie durch die Bestimmung: היא העולה על מוקדה כל הלילה erleidet. Während nämlich für סמיכה, שחיטה, הגשה, תנופה, קמיצה, הקטרה קומץ (קמיצה steht in der Bedeutung von שחיטה, siehe oben K. 2, 2.) — מליקה, קבלה, זריקה והזיה, זריקה von הקטרה קומץ, die Handlung auf die Tageszeit beschränkt ist, wie dies für einzelne derselben noch besondere Andeutungen im Texte des Gesetzes findet, somit alle die Handlungen, die das Opfer und dadurch die Persönlichkeit des Opfernden oder besondere Seiten an ihnen erst in erneute Beziehung zu Gott und seinem Gesetze bringen, also alle unter הקרבות in weiterm Sinne zu fassen sind, ausschließlich am Tage zu geschehen haben: folgt aus dem Satze unseres Textes, היא העולה על מוקדה כל הלילה, für Alles, für welches bereits die כפרה durch die הקרבות vollzogen worden, und das nur deren Consequenzen auf dem Altar zum Be-

2\. Verpflichte Aharon und seine Söhne also: Dies ist die Lehre des

.2 צַ֤ו אֶֽת־אַהֲרֹן֙ וְאֶת־בָּנָ֣יו לֵאמֹ֔ר

V. 2. זאת תורת העולה. Es beginnt diese ergänzende Belehrung der Priester hinsichtlich der Behandlung der ihnen übergebenen Opfer mit Ertheilung der Vorschriften für diejenige Zeit, in welcher das Tempelheiligthum ausschließlich den Priestern überwiesen, und für die Nation geschlossen ist: für die Zeit der Nacht.

Die ganze Opfer-Ordnung schließt Kap. 7. 37, 38. mit den Worten: זאת התורה לעולה למנחה וגו׳ אשר צוה ד׳ את משה בהר סיני ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לד׳ במדבר סיני. Während in diesem Schlußsatze offenbar die Oertlichkeit, במדבר סיני, hervorgehoben wird, wo Jisraels Söhne ihre ersten Opfer Gott nahe zu bringen hatten, hebt die Halacha ganz besonders auch die Bezeichnung der Zeit hervor, in welcher die Verpflichtung zu den Gott nahe zu bringenden Opfern an die Söhne Jsraels gelangte. Es war יום צותו, es war „Tag", als ihnen diese Verpflichtung wurde. Wie Gottes Wort selbst die Prophetie Moses', des Ueberbringers seines Gesetzes, scharf von allen andern jüdischen Prophetien scheidet: פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות, daß nicht in Vermittelung eines dämmernden Traumzustandes, nicht בחלום אדבר בו, sondern an die Intelligenz des hellen, klaren, wachen Menschen das Wort gelangte, das Gott durch ihn gesprochen wissen wollte (4. B. M. 12, 6. 7.): also ist es auch der helle, klare, wache Mensch, an welchen Moses das Gotteswort zu bringen hatte, und also, lehrt die Halacha, ist es auch der helle, klare, wache Mensch, der mit seinem wachen, denkklaren und willensfreien Bewußtsein sich seinem Gotte mit dem Ausdrucke der Weihe an die Erfüllung seines Gesetzes nahen solle. אשר צוה ד׳ את משה בהר סיני ביום צותו למדנו לכל הקרבנות שאין כשרים אלא ביום. (ת״כ zu K. 7, 38. Megilla 20, b. u. f.) Alle הקרבות, alles Hinantreten mit seinem Opfer zu Gott, darf nur am Tage geschehen. (Siehe Raschi Megilla das.)

Die Nacht — לילה, die Zeit des „Jneinander-Verschlungenseins" — die Zeit, die auch den Menschen zurückversinken läßt in den Kreis physischer Gebundenheit, bringt dem heidnischen Bewußtsein seine Götter näher; es fühlt der heidnische Mensch die Macht der Götter, die ihn, wie alle andern Wesen, binden. Und der Tag — יום, die Zeit des „aufgerichteten" Seins (קום) — in welcher der Mensch sich fühlt und in den Kampf eintritt, die physische Welt sich zu unterwerfen, ist dem heidnischen Bewußtsein nichts anderes, als die Zeit des Menschenkampfes mit den Göttern. Jn den geraden Gegensatz dazu stellt das Gotteswort das jüdische Bewußtsein. Nicht erst in dem Erliegen seines Nacht-Daseins fühlt es die Macht seines Gottes; mit dem hellen Gedanken und dem schaffenden, weltbezwingenden Wirken seines aufgerichteten Tageslebens steht es vor Allem in der Nähe seines Gottes. Das Licht seines hellen Geistes, die Energie seines freien Wollens und das Vollbringen seines schaffenden Wirkens, seine ganze mit dem Tagesleben in höchster Potenz sich aufrichtende freie Persönlichkeit selbst ist ihm ein Schöpfergeschenk seines Einen Einzigen Gottes, der ihm von der unendlichen Fülle seines, die Welt mit seinen Gedanken erfüllenden Geistes, seines heiligen, sich selbst bestimmenden freien Wollens, seines, die von ihm frei geschaffene Welt frei beherr-

וְנִסְלַח לוֹ עַל־אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ׃ פ

ziehen, in Beziehung auf Eines von Allem, was er verübt sich dadurch mit Schuld zu belasten.

ו 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

Kap. 6. 1. Gott sprach zu Mosche:

---

einander schwanken lassen, wo die Zweifelfälle des אשם תלוי (Kerithoth 17, a. b.) eine Stätte der Möglichkeit finden sollen!

Es ist die weit überwiegende Ansicht unserer Gesetzeslehrer, daß das Gesetz in dem Ernst seiner verbietenden Aussprüche auch den zweifelhaften Fall mit umfaßt: ספק דאוריתא מדאוריתא להומרא, also, daß nicht nur der ein אשם תלוי herbeiführende ספק חתיכה משתי חתיכות, sondern auch z. B. ספק חתיכה אחת ספק חלב ספק שומן durch das Gesetz an sich verboten wäre. Nach רמב"ם wäre ein ספק, wo nicht, wie beim אשם תלוי, איתחזק איסורא, nicht in dem betreffenden Verbote begriffen und nur מדרבנן להומרא. Allein auch dann liegt ja die Pflicht der Fernhaltung von jeder Möglichkeit einer Gesetzverletzung, somit von jedem Zweifel, in der allgemeinen Verpflichtung, mit welcher das Gesetz seine Bestimmungen unserer eigenen Gewissenhaftigkeit überantwortet und von uns erwartet, daß wir hinsichtlich der Erfüllung seiner Aussprüche uns selbst unter die eigene Controlle der Vorsicht und Umsicht stellen. (Siehe zu 2. B. M. 23, 13.) Und in der That, wenn ein aus unserem Sichgehenlassen in gesetzlichen Dingen erzeugter Zweifel über die Gesetzmäßigkeit einer unserer Handlungen uns, wie das אשם תלוי-Kapitel lehrt, mit „Sünde belastet" und das ganze Gebiet unserer Thätigkeit mit „Verödung" bedroht, dann ist die Gewissenhaftigkeit, die alle ihre Thätigkeiten in deren räumlichen und zeitlichen und begrifflichen Beziehungen also regelt und ordnet, daß sie nicht nur das wirklich Verbotene, sondern auch alles Das meidet, was zu ihm führen kann, durch den Ernst des Gesetzes und durch die Sorge für unser eigenes Heil geboten. Eine Gewissenhaftigkeit, die in dem Ausspruche Eliphas' (Job 5, 24.) ihren Ausdruck finden dürfte: „Willst du wissen, daß Friede deines Hauses Gepräge sei, so regle deine Wohnung daß du nicht sündigst", וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא.

צו

Kap. 6. Während der vorangehende Abschnitt, Kap. 1—5., die verschiedenen Opferkategorien, die freiwilligen, קרבנות נדבה: עולה, מנחה, שלמים, und die, Sühne für Vergehungen anstrebenden, pflichtgebotenen, קרבנות חובה: חטאת und אשם, in ihren besonderen Arten, nach deren, für das Bewußtsein der im Opfer die Gottesnähe suchenden בעלים selbst, bedeutsam wichtigen Bestimmungen dargestellt, folgen in diesem und dem nächsten Kapitel jene Darstellung ergänzende Vorschriften, die größtentheils die die Opfer vollziehenden Priester zunächst angehen, weßhalb diese an אהרן ובניו speciell gerichtet sind. Diese Rücksicht bestimmt auch eine andere Reihefolge, der hier nicht die Veranlassung, חובה oder נדבה, sondern der Grad der Heiligkeit, קדשי קדשים und קדשים קלים, zu Grunde liegt, daher zuerst: עולה, מנחה, חטאת, אשם, und dann שלמים.

26. Der Priester vollzieht Sühne für ihn vor Gott und ihm wird ver=

26. וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי יְהוָה

---

sich das חומש als ein doppeltes Zehntel begreifen, und daraus sich auch das חומש מלבר, das eigentlich ¼ ist, erklären. Der gewöhnliche Ausdruck für die Hörigkeit unserer Habe an die Verwirklichung der durch das Heiligthum vertretenen Ideen besteht in der Hingebung eines Zehntels. Diese Zehntelweihe spricht aus, daß wir keine „Zehn", d. i. kein geschlossenes Ganze für uns zur Verwendung nehmen sollen ohne zuerst der Förderung der Heiligthumszwecke gedacht zu haben. So מעשר ראשון, מעשר שני, מעשר עני, מעשר בהמה. Wir nennen nicht 9 unser eigen ohne daß wir dafür 1 dem Heiligthum gegeben haben. Wird wie hier, wo eine Beeinträchtigung zu sühnen ist, dieser Ausdruck verdoppelt, so nennen wir nicht 8 unser eigen, ohne dafür 2 dem Heiligthum gegeben zu haben, das ist aber eben חומש מלבר. Es wird uns damit gesagt, weit entfernt daß wir das Heiligthum oder unseren Nächsten an seinem Gute zu unserem Nutzen schädigen dürften, sollten wir ja im Gegentheil nie eine solche Summe, um die wir sie beeinträchtigt, selbst als berechtigtes Eigenthum unser eigen nennen, ohne dafür ihnen von dem Unsrigen geopfert zu haben. —

Wir heben aus den oben bemerkten Bestimmungen noch zwei charakteristische zur näheren Betrachtung hervor, die unter einander verwandt und für die Würdigung unserer Beziehungen zum göttlichen Gesetze von wesentlicher Bedeutung erscheinen; wir meinen die gesetzliche Thatsache, daß eine irrthümliche Misverwendung ein Heiligthum profanirt, einer absichtlichen gegenüber jedoch die Heiligkeit des Heiligthums aufrecht bleibt הקדש בשוגג מתחלל במזיד אינו מתחלל — und ferner daß, wie schon im ח"כ z. St. bemerkt wird, die Sühnebedürftigkeit für eine zweifelhafte Gesetzübertretung noch ernster als die für eine gewisse Uebertretung erscheint; für ספק ist der Werth des Opfers normirt, für ודאי reicht ein Minimalwerth hin! (Sebachim 48, a.)

Nicht Frevel, Gleichgültigkeit hat das jüdische Heiligthum von seinen Söhnen zu fürchten! Das dürfte der Gedanke sein, der sich in der Thatsache ausspricht, daß הקדש בשוגג מתחלל במזיד אינו מתחלל. Dem frevelnden Bewußtsein gegenüber bleibt das Heiligthum hoch in unantastbarer Heiligkeit, das dagegen ankämpfende Bewußtsein selbst zeugt ja für seine Heiligkeit. Aber שגגה, Gleichgültigkeit, achtloses Vergessen der Heiligkeit des Heiligthums und seiner Berechtigungen unseren Handlungen gegenüber, das ist das Grab der Heiligkeit des Heiligthums; denn nur das Bewußtsein seiner Bekenner ist sein Thron, von dem aus es das Leben durchdringend zu beherrschen bestimmt ist.

Und ebenso ist die Verwirklichung des Gesetzes in weit höherem Grade da gefährdet, wo über seine geschehene Verletzung ungelöst der Zweifel walten kann, als da, wo, wenn es verletzt geworden, darüber sofort klare Gewißheit zu gewinnen ist. In welchem strafwürdig gleichgültigen Sichgehenlassen muß das Gebiet des menschlichen Thuns Dinge, Personen und Zeiten ohne alle Rücksicht auf den Willen des göttlichen Gesetzes durch=

werden, und auch der Genuß seiner erwerbenden Thätigkeit ein priesterlich Gott dienender heiliger werde, wie ihn dies אכילת בשר איל אשם לכהנים lehrt. Durch מעילה, so wie durch die Möglichkeit, daß im Gebiete seiner Güter, seines Schaffens und Genießens ein solcher Zweifel über die Gesetzmäßigkeit seines Thuns Raum finden konnte, und nun gar durch das Gott höhnende Ansichhalten unrechten Gutes hatte er gezeigt, wie er überhaupt das Gebiet seiner materiellen Interessen in gegensätzlicher Sonderung zu den idealen Gütern des Heiligthums, zu der konkreten Verwirklichung des Gesetzes, zu dem aus der Gleichheit seines Nächsten (עמית. siehe K. 19, 15, 17.) fließenden, von Gott garantirten socialen Rechte gehalten. Statt einer Wahrung seiner materiellen Interessen bringt diese Rücksichtslosigkeit auf die idealen Anforderungen des Gesetzes, diese Sonderung des Materiellen von dem Sittlichen, nur „Verödung" dem Materiellen, dessen Blüthe selbst nur durch unterordnende Hingebung an die Ideale des Sittlichen bedingt ist. Indem er daher als איל שוה שתי כסף sich Gott in seinem Heiligthum nährt, als איל שוה שתי כסף sich בצפון, auf der Seite des Materiellen, aufgiebt (שחיטה) und hinnehmen läßt (קבלה) in den Kreis des Heiligthums, und vom Heiligthum die Weisung hinanstrebenden Fortschreitens als איל שוה שתי כסף erhält und seine חלב וכליות auf dem Altar, und sein בשר in priesterlichem Genuß im Heiligthum sieht, lernt er: daß er auch als איל שוה שתי כסף, auch als Begüterter und Begüterung Anstrebender mitten inne im Gottesheiligthum zu stehen habe, sein materielles Fortschreiten selbst nur ein sittliches Hinanstreben zur Altarhöhe des göttlichen Ideals, seine materiellen Ziele und Strebungen selbst in Förderung des göttlichen Willens aufgehen, und das Genießen seiner materiellen Thätigkeit selbst priesterlich heiliger Gottesdienst werden müsse, wenn von dem Gebiete seiner materiellen Interessen Verödung fern bleiben und dafür gottgesegnetes Gedeihen einziehen solle —

Bei אשם מעילה und אשם גזלות muß vor Darbringung des אשם das dem Heiligthume oder dem Nächsten Entzogene zuerst durch Restitution des vollen Werthes, קרן, erstattet sein. Es gehört aber ferner noch zu seiner כפרה, daß er außerdem dem Heiligthum oder dem beeinträchtigten Nächsten, resp. dessen Erben, noch ein Fünftel zu dem erstatteten Werthe hinzugebe. Diese Mehrzahlung eines חומש finden wir hier und außerdem noch bei זר שאכל תרומה (3. B. M. 22, 14.) und bei Zurücklösung von מעשר שני oder הקדש durch die בעלים (3. B. M. 27, 13. 27. und 31.). Alle fünf Fälle dürften sich in dem Gemeinsamen begegnen, daß sie das Bedürfniß bieten, den eigentlichen Anspruch eines durch uns gefährdeten heiligen Besitzkreises in seinem wahren Lichte zu zeigen. (Auch der Besitzkreis unseres Nächsten war in dem Augenblick unserer Berufung an Gott als ein gottheiliger ausgesprochen worden.) Wir hatten unseren Besitzkreis auf Kosten des Heiligthums bereichert; wir haben es restituirt; wir werden durch חומש erinnert: statt die Interessen des Heiligthums, die Interessen des Nächsten zu gefährden, läge uns eigentlich ob, dieselben durch Aufopferung der unsrigen zu mehren. Auch die Wiederzurücklösung eines von uns geweihten Heiligthums trägt den Schein einer solchen Gefährdung. Unsere Wiederzurücknahme eines von uns geweihten Gutes giebt dem Gedanken Raum, als ob die Heiligthumsidee, welcher ein Gut von uns geweiht worden, dessen nicht würdig wäre. Indem uns die Zurücknahme durch Auslösung gestattet ist, haben wir dieser die Bedeutung des Heiligthums gefährdenden Vorstellung durch חומש zu begegnen. Vielleicht ließe

Es hat der im Gebiete seiner Macht und seiner Interessen sich fortbewegende Mensch nur seiner Interessen gedacht und dagegen die Anforderungen des Gesetzesheiligthums oder des Gesetzes so gleichgültig hintenangesetzt, Heiliges und Ungeheiligtes, Unerlaubtes und Erlaubtes in so ungeschiedener Unklarheit sich zu Händen sein lassen, daß er gedankenlos auf Kosten des Heiligthums sich bereichert, mit völliger Gleichgiltigkeit sich der möglichen Gefährdung des Gesetzes bei seinem Genießen und Schaffen überlassen, — oder er hat mit unrechtem Gute sich bereichert und berechtigte Anforderung an seinen Besitz mit Einstellung seines ganzen Besitzes unter die Strafgerechtigkeit Gottes geradezu höhnend zurückgewiesen. —

והיה כי יחטא ואשם, und wenn er nun so, dem „Feuer des göttlichen Gesetzes entrückt", sich der „Verödung" verfallen fühlt, fühlt, wie mit Einer dem Heiligthum entnommenen, in seinen Besitz aufgenommenen Peruta, mit Einer dem Nächsten genommenen oder vorenthaltenen, in seinen Besitz gotthöhnend aufgenommenen Peruta, mit Einer gleichgiltig dem Ungefähr überlassenen Gefährdung des göttlichen Gesetzes im Schaffen und Genießen, dem reichsten Besitz die Wurzel des Gedeihens entzogen ist — so hat er mit dem Ausdruck dieses Bewußtseins und dem Gelöbniß künftig ernster Bethätigung desselben im אשם Gott zu nahen.

In diesem Opfer erscheint er als איל. Wie bereits (2. B. M. S. 473.) bemerkt, ist איל, der in seiner Kraft den Uebrigen voranschreitende Widder, Ausdruck der begüterten, mit Besitz und Macht ausgestatteten Persönlichkeit. Die durch die Bedeutung dieser drei אשמות gegebene Beziehung zu dem Güterkreise der in ihm ihren Ausdruck bringenden Persönlichkeit wird noch durch die Bestimmung „בערכך" deutlicher hervorgehoben, daß, was bei keinem anderen Opfer außer אשם der Fall ist, das Opfer einen bestimmten Werth haben müsse, und zwar mindestens שתי כסף, gleich dem Minimalmaß der Relevanz einer gerichtlichen Werthklage: הטענה שתי כסף.

אשם gehört wie חטאת und עולה zu den קדשי קדשים und ist ebenso שחיטתו בצפון. Die Opferhandlungen hat אשם theils mit עולה, anderentheils mit חטאת gemein. Es hat die עבודת הדם von עולה: זריקת שתי מתנות שהן ארבע למטה, הקטרת אימורים ואכילת בשר לכהנים wie חטאת. Obgleich Ueberschreitungen sühnend begreift sich's doch, daß אשם nicht die Beharrungs-מתנות des חטאת auf den Höhen des Altars, sondern die fortschreitend hinanstrebende זריקה des עולה hat. Das Wesen der Menschenaufgabe im Gebiete des materiellen Besitzes besteht ja ganz eigentlich im emsigen Fortstreben, wie ja auch dessen Symbol im Heiligthum, der שולחן, wesentlich עץ, den Charakter des fortschreitenden Gedeihens trägt. Der irregegangene איל, die irregegangene Güter- und Interessenthätigkeit hat ihre Sühne nicht in künftigem Stillstand, sondern in einem solchen rüstigen Fortschreiten zu bethätigen, das zugleich ein fortschreitendes Hinanstreben zur Höhe des sittlichen Berufes bildet. Der איל אשם hat daher die זריקה des עולה. Allein eben deshalb wird ihm הקטרת אימורים und אכילת בשר לכהנים des חטאת. Ist ihm doch eben zum Bewußtsein zu bringen, daß, wenn sein materielles Fortstreben selbst nichts anderes als ein sittliches Hinanstreben zur Altarhöhe des göttlichen Gesetzes ist, dann seine חלב und כליות, seine materiellen Ziele und materiellen Strebungen selber לחם אשה ריח ניחוח לד׳, selber Beitrag zur Mehrung des Göttlichen und des göttlichen Wohlgefallens auf Erden

Zustande von den Schaafen in deinem Schätzungswerth als Schuldopfer zu dem Priester.

תָּמִים מִן־הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל־הַכֹּהֵן׃

---

erlaubten gemeinsam. Die אשם גזלות erzeugende Versündigung ist aber eine bewußt- und absichtsvolle Bereicherung mit Unerlaubtem. Diesem Begriffe der Bereicherung entspricht auch die Bestimmung, daß אשם גזלות nur die eidliche Zurückweisung einer solchen Forderung zu sühnen hat, deren Zugeständniß den Geforderten zu einer Zahlung verpflichtet hätte, nicht aber einer קנס-Forderung, deren freies Zugeständniß von Zahlung befreit haben würde. שבועת הפקדון ist daher nicht also als einfache Eidesversündigung — als welche sie unter שבועת בטוי gehörte — sondern als Bereicherung durch Meineid zu fassen. Ebenso ist ja auch מעילה פגם ולא נהנה nicht.

Vergleichen wir die vorangehende עולה ויורד-Gruppe mit dieser אשם-Gruppe, so sind es offenbar dieselben Momente, die dort im Gebiete der ידיעה, des die jüdische Persönlichkeit bildenden Bewußtseins, vor Gefährdung aufrecht gehalten werden, und die hier in dem רשות, in dem Machtgebiete, oder wenn man will dem Interessegebiete dieser Persönlichkeit vor Beeinträchtigung zur Wahrung kommen. Die Parallele: מעילה בקדשי ד' = שמיעת הקול, שבועת הפקדון = טומאת מקדש וקדשיו, ergiebt sich von selbst; allein auch der ספק des אשם תלוי = שבועת בטוי scheint in tieferem Grunde nahe zu liegen. Wie טומאת מקדש וקדשיו das Prinzip des Gottesheiligthums und seiner Heiligthümer dem jüdischen Bewußtsein, als von Gott verbriefte Wahrheit vor Trübung durch den Wahn der טומאה, wahren soll, so hat אשם מעילות das ganze Bewußtsein von der Existenz und der Bedeutung der Gottesheiligthümer als solcher vor gedankenlosen Uebergriffen aus dem Bereiche unseres Machtgebietes zu schützen. שמיעת הקול stellt — interesselos — das Bewußtsein des jüdischen Menschen in den Dienst des Rechtes des Nächsten; שבועת הפקדון stellt das Macht- und Interessengebiet des jüdischen Menschen in bedingende Unterordnung unter das Recht des Nächsten. שבועת בטוי fordert Wahrheit in dem inneren Quell des menschlichen Denkens und Handelns selbst בדבר רשות, selbst in an sich gleichgültigen, kein Interesse berührenden Dingen; אשם תלוי fordert Klarheit im äußeren räumlichen und zeitlichen Bereiche der die Menschenhandlung bedingenden Güter und Mittel. Also daß man sagen kann: was die עולה ויורד-Gruppe der Persönlichkeit des jüdischen Menschen als von Gott verbriefst unantastbar hinstellt: das Recht, die sittliche Freiheit und die Wahrheit, das will die אשם-Gruppe dem Macht- und Interessen-Gebiete des jüdischen Menschen gegenüber in hehrer Unantastbarkeit wahren.

Und dem entsprechen auch die Opfer. Im חטאת erhält die in leichtsinniger Vergessenheit gesunkene Persönlichkeit ihre Stellung wieder auf der Höhe ihres sittlichen Berufes. אשם, wie das Wort lehrt, bringt das durch die Versündigung mit Verödung bedrohte Macht- und Interessen-Gebiet des Menschen zum Bewußtsein, und zeigt, unter welchen Bedingungen der im Gebiete seiner Macht und seiner Interessen voranschreitende Mensch allein sich der Hoffnung eines heiteren Blühens seiner Zukunft hingeben könne.

יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ׃
25. וְאֶת־אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַיהוָה אַיִל

soll er es am Tage, da er seine Schuld gesteht, geben.
25. Sein Schuldopfer aber bringt er Gott, einen Widder im ganzen

---

nicht Sühne suchen, bevor er nicht dafür gesorgt, daß das von ihm mit Unrecht abgeschworne Gut dem Beraubten persönlich wieder zu Handen gekommen.

V. 25. בערכך: ebenfalls 2 Schekel wie die vorhergehenden אשם. — ונסלח לו Siehe das zu V. 6. Bemerkte.

Ebenso wie שמיעת הקול, טומאת מקדש וקדשיו und שבועת בטוי, mit welchen dies Kapitel beginnt, eine aus allen übrigen Gesetzen zu einem besondern Opfer, עולה ויורד, hervorgehobene Gruppe bilden, so schließt das Kap. wieder mit dreien zu einem besonderen Opfer, אשם, aus allen übrigen ausgesonderten Gesetzen, מעילה, ספק, שבועת הפקדון, die, wie sie sich in der Sühne durch אשם begegnen, auch in wesentlich innerer Verwandtschaft stehen müssen.

Fassen wir diese drei Vergehen in's Auge und suchen ein ihnen gemeinsames Moment, so stellen sie sich alle drei unter den Begriff der Gleichgültigkeit gegen die Legalität unseres Besitz- und Thätigkeit-Bereiches dar. מעילה, die irrthümliche profane Veräußerung oder Benutzung eines gottheiligen Gegenstandes, kann nur stattfinden, wenn in dem Bereiche unseres Besitzes und unserer Thätigkeiten heilige und profane Gegenstände nicht mit der gewissenhaften Sonderung kenntlich geschieden gehalten sind, die der Ernst der Heilighaltung der Heiligthümer unserem profanen, eigenen Bereiche gegenüber, erzeugen sollte. מעילה ist eine gedankenlose Bereicherung auf Kosten des Heiligthums (— auch Verschenken und Verleihen eines heiligen Gegenstandes ist eine solche Bereicherung. Wir verwenden das Eigenthum des Heiligthums als unser Eigenthum —). Der Versündigungszweifel, ספק, der das אשם תלוי erzeugt, setzt dieselbe Gleichgültigkeit unseres Güter- und Thätigkeits-Bereiches dem Gesetze in seinen ernstesten, mit כרת verpönten Anforderungen gegenüber voraus, und dies in noch erhöhtem Grade, wenn חתיכה אחת בין שתי חתיכות, איקבע איסורא, das אשם erzeugt. Dieser ungelöste Zweifel kann ja nur entstehen, wenn uns die dem Gesetze schuldige Gewissenhaftigkeit nicht zur ernsten, das Unerlaubte fern haltenden Sonderung des Erlaubten vom Unerlaubten geführt. Wir lassen Erlaubtes und Unerlaubtes bis zum Verwechseln ungeschieden nebeneinander, gestatten uns eine Thätigkeit auf der Zeitgränze wo Erlaubtes und Unerlaubtes sich berührt u. s. w., und es sollte doch die Achtung vor dem Gesetze das ganze räumliche und zeitliche Bereich unserer Thätigkeit also gestalten, daß sich unser Thun an nichts Ungesetzlichem vergreife. Der ספק des אשם תלוי ist eine gedankenlose Bereicherung auf Kosten des Gesetzes. שבועת הפקדון, wodurch אשם גזלה veranlaßt wird, ist eine geradezu Gott höhnende Bereicherung auf Kosten des Nächsten. Er begreift sich dieser Betrachtung nach die Zusammenfassung des אשם מעילה und des אשם תלוי in eine Gottes-Rede und die Einleitung des אשם גזלה durch eine besondere Gottes-Rede. Jenen beiden ist eine strafbare Nachlässigkeit im Sondern des Ungeheiligten vom Heiligen, des Erlaubten vom Un-

אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה׃
23. וְהָיָה כִּי־יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב
אֶת־הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת־הָעֹשֶׁק
אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת־הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר
הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת־הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר
מָצָא׃
מפטיר 24. אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר־יִשָּׁבַע עָלָיו
לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו

irgend Etwas von Allem was der Mensch verübt sich darin zu vergeben:
23. so sei es, wenn er sich des Vergehens schuldig und schuldbelastet weiß, so soll er den Raub, den er geraubt, zurückgeben, oder das, was er vorenthalten, oder das anvertraute Gut, das bei ihm zur Bewahrung gegeben war, oder das Verlorene, das er gefunden,
24. oder irgend Anderes worüber er zur Lüge geschworen, das zahlt er im Kapitalwerth und fügt sein Fünftel hinzu. Demjenigen, dem es zukommt,

---

שגג, nicht aber bei völligem אונס, שגגה גדולה ein, also nicht wenn dem Schwörenden die thatsächliche Unwahrheit oder die Gesetzwidrigkeit seines Eides nicht bewußt war, nach dem allgemeinen Grundsatze האדם בשבועה. (Siehe oben zu V. 4.)

V. 23. והיה כי יחטא ואשם. 4. B. M. 5, 5, f. steht als Ergänzung dieses Gesetzes der Fall, wenn der zur Klage Berechtigte bereits gestorben und als גר keine Erben hat, denen gegenüber der Schuldige seine Schuld lösen könnte, גזל הגר. Dort heißt es V. 7. והתודו את חטאתם, und ist damit die Bestimmung gegeben, daß diese אשם וחמש-Pflicht nur in Folge freien Selbstgeständnisses eintritt. Wird er durch Zeugen des Meineides überführt, so hat er nicht durch אשם und חומש Sühne zu suchen. Er hat nur einfaches קרן, den abgeleugneten Kapitalwerth zu zahlen, bei פקדון als טוען טענת גנב: כפל (siehe zu 2. B. M. 22, 6, 7.) (Schebuoth 49, a.), und liegt hinsichtlich des Meineid-Verbrechens unter der vollen Wucht des mit dem לא ינקה ד' am Sinai verhängten göttlichen Strafgerichtes. In diesem Sinne haben wir das ואשם und אשמתו des 23 und 24. V. übersetzt.

והשיב את הגזלה אשר גזל: Ist das Geraubte noch unverändert vorhanden, so hat er es in natura zurückzugeben, ist es aber bereits wesentlich und bleibend verändert, שינוי שאינו חוזר לברייתו, so hat er es im Geldeswerth zu ersetzen: והשיב את הגזלה מה ת״ל אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי (B. K. 67, a.) Ebenso beschränkt das אשר גזל die Pflicht der חומש-Zahlung nur auf den eigenen Raub, על גזל אביו hat der Sohn kein חומש zu zahlen (das.).

V. 24. וחמשתיו, Plural, es sind eventuell mehrere Fünftel zu zahlen. Wenn er z. B. eine und dieselbe berechtigte Forderung wiederholt abgeschworen, (B. K. 65, b.), oder wenn er in Beziehung auf ein schuldig gewordenes Fünftel selbst wieder sich durch ableugnenden Eid vergangen (das. 103.).

לאשר הוא לו יתננו: הגוזל את חברו שוה פרוטה ונשבע לו יוליכנו אחריו למדי, „wer seinem Nächsten auch nur einen Peutawerth widerrechtlich abgeschworen, muß ihm denselben bis nach Medien hinbringen" (B. K. 103, a.) Er kann mit אשם und חומש

21. נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּיהוָה וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ־בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת־עֲמִיתוֹ׃

22. אוֹ־מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל־שָׁקֶר עַל־אַחַת מִכֹּל

21. Wenn eine Person sich vergeht und begeht eine Untreue gegen Gott: er hat seinem Nächsten ein anvertrautes Gut, oder Darlehen, oder einen Raub abgeleugnet, oder hat seinem Nächsten Etwas vorenthalten;

22. oder hat ein Verlorenes gefunden und es abgeleugnet, und hat die Lüge beschworen, in Beziehung auf

---

aufgerufen wird, dann ist das nicht mehr nur eine gewöhnliche בגידה, der jüdische Mensch hat dann seinen Priester-Charakter, seine Beziehung zu Gott für die Redlichkeit seines Menschenverkehrs eingesetzt, und wenn diese Berufung auf Gott eine hohle Maske gewesen, so ist deren treffendste Bezeichnung: מעילה (Siehe zu V. 14.).

וכחש. כחש verw. mit כעס. Wie כעס die wirkliche und begründete Entrüstung über uns gegenüber gezeigte oder geäußerte Ungebühr bedeutet, so dürfte כחש die erkünstelte Entrüstung bedeuten, durch welche wir eine uns gestellte berechtigte Zumuthung als Ungebühr zurückweisen. Daher כחש ב־: eine berechtigte Forderung abläugnen. Daher denn überhaupt: einer berechtigten Erwartung nicht entsprechen, בשרי כחש משמן (Ps. 109, 24.), כחש מעשה זית (Habakuk 13, 16.) בני נכר יכחשו לי (Ps. 18, 48.) hieße dann: sie weisen den Vorwurf der Feindseligkeit mit erkünstelter Entrüstung zurück. Nur in den beiden Stellen: למען כחש (Secharja 13, 4.) und כחש לו (Kön. I. 13, 18.) scheint כחש einfache Täuschung zu bedeuten.

בפקדון או בתשומת יד וגו'. תשומת יד ist „das in die Hand Gegebene", d. h. das Jemandem zur „Verwendung", d. i. als Darlehen Gegebene, הלואה. Es werden Beispiele der verschiedensten Beziehungen genannt. פקדון und תשומת יד sind vom Kläger mit Bewußtsein und Willen in den Besitzkreis des Beklagten gegebene Güter, גזל das mit seinem Bewußtsein aber wider seinen Willen in den Besitzkreis des Beklagten durch diesen gekommene Gut, עשק ein ungelöster bewußter Anspruch an den Besitzkreis des Beklagten, z. B. zurückgehaltener Lohn, אבדה ein von selbst in den Besitzkreis des Beklagten gekommenes Gut, worüber der Kläger eventuell auch nur Vermuthung hat. Sie sind alle nur exemplificatorisch und umfassen Forderungen, deren freies Zugeständniß den Beklagten zahlungspflichtig gemacht hätte, also ממון mit Ausschluß von קנס, da מודה בקנס פטור (Siehe 2. B. M. 22, 3.), jedoch nur von solchen Objekten, die Gegenstand eines gerichtlichen Eides sein können, also mit Ausschluß von קרקעות ועבדים und שטרות und ebenso הקדש, das schon durch עמיתו beseitigt ist. (Siehe 2. B. M. S. 291.)

Dieser, שבועת הפקדון genannte, Eid findet übrigens sowohl gerichtlich als außergerichtlich statt, sowohl in freiwilliger Selbstleistung des Beklagten, als einer Aufforderung des Klägers gegenüber. Ja, selbst die ableugnende Verneinung einer von dem Anderen ausgesprochenen Beschwörung gegenüber, ist hier Meineid. Die hier statuirten Folgen: אשם וחומש treten sowohl bei völlig bewußt- und absichtsvollem מזיד, als bei theilweisem

Gott geboten, daß sie nicht geübt werden sollen, aber ungewiß ist und von Schuld belastet, und seine Sünde zu tragen hat,

18. so bringt er einen Widder, in seiner Ganzheit, von den Schaafen, in deinem Schätzungswerthe zum Schuldopfer zu dem Priester. Der Priester vollzieht Sühne für ihn wegen seiner Unachtsamkeit, die er begangen und er noch ungewiß ist, und es wird ihm verziehen.

19. Ein Schuldopfer ist es, er hat sich Gott gegenüber sehr verschuldet.

20. Gott sprach zu Moscheh:

תֵעָשֶׂינָה וְלֹא־יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא
עֲוֺנוֹ׃
18. וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן־הַצֹּאן
בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל־הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו
הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר־שָׁגָג וְהוּא
לֹא־יָדַע וְנִסְלַח לוֹ׃
19. אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם
לַיהוָה׃ פ
20. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

---

sich dabei gegen das Gesetz vergangen, sondern: er hat etwas Ungesetzliches begangen' und weiß nicht, (ob es nicht doch vielleicht gesetzlich gewesen). Es lag ihm somit das Ungesetzliche vor, איקבע איסורא, (אתחזק איסורא nach dem gewöhnlichen Ausdruck), und nur durch das gleichzeitige Vorhandensein des Gesetzlichen ist die Ungesetzlichkeit des Geschehenen nicht gewiß. Wir glauben das ולא ידע: „er ist ungewiß" übersetzen zu dürfen das ja auch nichts anders als ein negirtes Wissen ist.

V. 18. בערכך: auch כסף שקלים wie das obenstehende אשם מעילה (Kerithoth 22, b.) — וכפר וגו' אשר שגג והוא לא ידע וגו'. Das אשם תלוי sühnt nur die Ungewißheit den Zweifel. Wird ihm nachher die Gewißheit, daß er ungesetzlich gehandelt, somit eine Handlung geübt hat, die במזיד mit כרת verpönt ist, so hat er das vorgeschriebene חטאת zu bringen. Wird ihm eine Gewißheit vor Vollziehung des אשם תלוי-Opfers, so ist das Opfer nicht zu vollziehen. War aber im Moment der זריקה noch die Ungewißheit vorhanden, so ist das Opfer in Opferpflicht vollzogen und als solches weiter zu behandeln. (Kerithoth 23, b.)

V. 20—26 handelt von אשם גזלה, d. h. vom Opfer Desjenigen, der eine berechtigte Werthforderung abgeschworen und nachher seinen Meineid eingesteht. Er hat in einem solchen Falle den Gegenstand, oder wenn derselbe nicht mehr zur Zurückgabe vorhanden oder es überhaupt sich nur um einen Schuldwerth handelt, den Schuldwerth zurück zu erstatten, ein äußeres Fünftel, d. i. ein Viertel desselben (siehe V. 16.) hinzuzufügen, und sodann ein אשם darzubringen.

כי תחטא ומעלה מעל בד'. Jede Unredlichkeit im Verkehr des Menschen mit Menschen wird als ein Treubruch gegen Gott betrachtet. Gott ist der שליש, wie es in ת"כ z. St. heißt, ist der unsichtbar gegenwärtige Dritte überall, wo ein Mensch mit seinem Nächsten, wenn auch ohne weitere Zeugen, verhandelt. Gott ist der Garant der Verkehrstreue. Und wenn nun gar, wie hier, bei Abläugnung eines Faktums, dieser Garant

אַחַת מִכׇּל־מִצְוֹת יְהֹוָה אֲשֶׁר לֹא

sich vergeht und Eines von allen denjenigen Handlungen übt, von welchen

---

das ihn zum חטאת verpflichtet, oder nicht. So lange er hierüber nicht Gewißheit hat, hat er ein אשם zu bringen, das eben dieses im Zweifel Schwebens wegen: תלוי, ein schwebendes heißt. Dieser Zweifel ist im Texte durch das: ולא ידע im Gegensatze zu dem הודע אליו der חטאת-Pflicht (K. 4, 28.) ausgedrückt. Obgleich er über das Vergehen noch im Zweifel ist, so wird doch dieser zweifelhafte Zustand schon als ein solcher bezeichnet, durch welchen אשם, ihm „Verödung" droht, und als eine Sünde, die auf ihm lastet. Ja, es schließt das Kap. mit der Wiederholung: אשם הוא אשם אשם לד' und legt damit uns wiederholt ans Herz, wie wir eben die Thatsache dieses schwebenden Zweifels über die Gesetzlichkeit oder Ungesetzlichkeit unserer Handlungen als eine ernste, Verödung drohende Verschuldung gegen Gott zu betrachten haben. — Die Art und Weise, wie 4. B. M. 5, 14. ein zweifelhafter Fall ausgedrückt wird, dürfte eine erläuternde Parallele zu unserer Stelle bieten. Dort werden die beiden Möglichkeiten des Zweifels in zwei positiven Sätzen ausgedrückt. Hier wird ebenfalls die Möglichkeit des Zweifels positiv ausgedrückt, und zwar nur die eine Seite. Es genügt zu sagen, daß, wenn er sich gegen das Gesetz vergangen und es nicht weiß, er gleichwohl selbst in dem Zustand dieser Unwissenheit vor Gott eine der Sühne bedürftige Schuld trägt. In der That ist auch Kerithoth 25, a. R. Elieser der — nicht recipirten — Ansicht: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום ובכל עת שירצה: man könne zu jeder Zeit ein אשם תלוי freiwillig bringen, da man ja nicht wissen könne, ob man sich nicht vielleicht, ohne es zu wissen, gegen das Gesetz vergangen habe. Die recipirte Halacha lehrt jedoch, daß kein Sühneopfer ohne äußere Veranlassung, und dann immer als חובה, als Pflichtopfer zu bringen ist. (— Vgl. das oben über ה' חטאות מתות Gesagte.) So fern ist die jüdische Lehre von jener selbstquälerischen Sünden-Schuldbewußtseins-Lehre! — und auch אשם תלוי muß ein bestimmter, den Zweifel veranlassender Vorgang vorangegangen sein, der dann die Darbringung eines אשם als Pflicht, חובה, erzeugt. Er hat z. B. ein Stück Fett gegessen und ist nun im Zweifel, ob dies erlaubtes שומן oder verbotenes חלב gewesen, hat בין השמשות, zur Zeit des Tag- und Nacht-Zweifels, eine מלאכה geübt, und weiß nun nicht, ob der Moment שבת oder חול gewesen, u. a. m. Ja, Keritoth 17, b. wird die — ה' שנות רמב"ב als Halacha recipirte — Erläuterung gegeben, daß חתיכה משתי חתיכות שנינו. daß der zu אשם תלוי verpflichtende Zweifel in einem solchen Momente entstanden sein muß, in welchem mit Gewißheit das איסור wie das היתר vor ihm gelegen, איקבע איסורא, und er hintennach im Zweifel ist, ob er das Eine oder das Andere gegessen, gethan u. s. w. Es ist dabei jedoch nicht nothwendig, daß, wie es eine andere Ansicht daselbst fordert, durch Prüfung des vorhandenen, von ihm nicht genossenen Stückes die Aufklärung des Zweifels, אפשר לברר איסורא, möglich gewesen sei, vielmehr tritt die אשם תלוי-Pflicht selbst dann ein, wenn z. B. ein Nichtjude das eine und er das andere Stück gegessen, in welchem Falle wohl איקבע איסורא aber nicht אפשר לברר איסורא. Nach dieser Erklärung dürfte die Fassung unseres Textes noch präciser erscheinen. Es heißt nicht: er hat Etwas gethan und weiß nicht, ob er nicht vielleicht

16. Und das, wogegen er sich vom Heiligthum verschuldet hat, ersetzt er und fügt sein Fünftel darauf und giebt es dem Priester; der Priester vollzieht Sühne für ihn mit dem Widder der Verschuldung, und es wird ihm verziehen.
17. Und wenn eine Person, da sie

16. וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן־הַקֹּדֶשׁ
יְשַׁלֵּם וְאֶת־חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן
אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל
הָאָשָׁם וְנִסְלַח לוֹ׃ פ
17. וְאִם־נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה

בערכך. Wir glauben, daß in der Form ערכך, das ך nichts als das Suffix der zweiten Person ist: deine Schätzung, d. h. die Schätzung der Nation, also der Werth des Gegenstandes nach nationaler Schätzung, d. i. nach der von den Repräsentanten der Nation, den Priestern, für nationale Zwecke vorgenommenen Schätzung, wie z. B. hier und K. 27, 12.; oder in den meisten übrigen Fällen, nach der allgemein für die Nation feststehenden Schätzung, wie wiederholt K. 27. — כסף שקלים, der Widder des אשם muß wenigstens zwei שקלים Werth haben. —

לאשם. Wie K. 7 erläutert, ist in שחיטה und זריקה das אשם dem עולה, in הקטרת אימורים und אכילת בשר לכהנים dem חטאת gleich. Die drei hier vorgeschriebenen אשמות und auch אשם שפחה חרופה unterscheiden sich von beiden nur darin, daß sie nur aus איל, und zwar im bestimmten Werth von zwei Schekel bestehen können. (אשם מצורע, אשם נזיר ist כבש).

V. 16. ואת אשר חטא מן הקדש. השלומין tritt auch bei פחות משוה פרוטה ein, אשם und חומש aber nur mit פרוטה. ואת חמישיתו: sein Fünftel, d. h. das ihm fehlende Fünftel. Es wird die Summe als $^4/_5$ eines Ganzen betrachtet, und das fehlende $^1/_5$ ist zuzulegen; שיהא הוא וחומשו חמשה. Es wird dies חומש מלבר genannt, nicht das Fünftel der vorhandenen Summe מלגיו, sondern das außerhalb liegende, daran zum Ganzen fehlende Fünftel. Es ist dies nach unserer gewöhnlichen Bezeichnung $^1/_4$. — באיל האשם וגו׳: איל und קרן (wie 4 B.M. 5, 7. 8.)(B.K. 111, a.), nicht aber חומש bedingen die כפרה. Fassen wir die gesetzlichen Bestimmungen über אשם מעילה zusammen, so ergeben sie: Wenn Jemand einen selbstheiligen oder werthheiligen Gegenstand in Vergessenheit des heiligen Charakters desselben entweder durch Verkauf, Schenkung, Verleihen entäußert, oder — je nach der Natur des Gegenstandes — mit oder ohne Abnutzung bis zu einem פרוטה Werth benutzt (eventuell mit gleichzeitiger Abnutzung von einer פרוטה), hat er einen Widder im Werthe von zwei Schekel zum אשם zu bringen, und dem הקדש den Werth des Entäußerten oder Benutzten zu ersetzen und darauf noch ein Fünftel hinzuzufügen. (ויש לעיין אי נהנה בש״פ ופגם במה שנהנה בש״פ אי משלם ב׳ פרוטות?). Werthheilige Gegenstände verlieren durch die irrthümliche Mißverwendung den heiligen Charakter. Muthwillige Mißverwendung hat diese Folge nicht und ist auch nicht חייב קרבן וחומש, sondern ist nur באזהרה. (Siehe מ״לם zu הל׳ מעילה 1, 3.)

V. 17. V. 17—19 spricht vom אשם תלוי, d. h. von dem Opfer, das zu bringen ist, wenn Jemand im Zweifel darüber ist, ob er aus Irrthum ein Vergehen begangen,

Schaafen ausgewählten Widder, in deiner Schätzung Silberschekel werth, in Schekel des Heiligthums, zum Schuldopfer.	בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף־שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל־הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם׃

---

stattfindet. הו״ד במעילה hat diese Folgen nicht, es ist nur לוקח oder משלם (Siehe רמב״ם הל׳ מעילה 1, 3.).

Diese Beschränkung auf שוגג tritt dann noch in Folgendem hervor. Alle Gegenstände, die nur werth-heilig, קדושת דמים, sind, wie קדשי בדק הבית, verlieren durch מעילה ihre קדושה und werden חולין (— nach רמב״ם jedoch nur durch die eine Art der מעילה: הוצאה מרשות הקדש, z. B. Verkaufen, Verschenken, Verleihen, nicht aber durch Benutzung, durch נהנה ונפגם, oder, wo פגם nicht angeht, durch נהנה allein. Siehe מ״ל״מ zu הל׳ מעילה 6, 4. —). Daher der Satz: אין מועל אחר מועל במוקדשין אלא בהמה וכלי שרת בלבד (Meïla 19, b.). Diese nämlich als selbstheilig, קדושת הגוף, verlieren durch מעילה ihren Heiligthums-Charakter nicht, und es kann sich die מעילה an ihnen mehrmals wiederholen, während andere Heiligthümer, die nur werth-heilig, קדושת דמים, sind, mit einmaliger מעילה profanirt sind, und חולין-Charakter erhalten. Nun hat die bemerkte Beschränkung auf שוגג die Folge, daß הקדש בשוגג מתחלל במזיד אין מתחלל (Kidduschin 55, a.). Ein bewußtvoller, muthwilliger, Profangebrauch eines Heiligthums raubt diesem den heiligen Charakter nicht; nur durch einen irrthümlichen Profangebrauch verliert er ihn!

Der Begriff קדשי ד׳, die der מעילה unterliegen, schließt alle Gegenstände des Heiligthums in solchen Momenten aus, in welchen dieselben entweder noch nicht ausschließlich לגבוה stehen, oder bereits den כהנים oder בעלים zum Genuß überwiesen sind. קדשים קלין werden als ממון בעלים betrachtet und treten in das מעילה-Stadium erst mit der זריקה ein, durch welche die אימורים für den מזבח bestimmt werden. Bei ihnen bleibt מעילה nur auf diese אימורים nach der זריקה beschränkt, da das בשר sofort auch den בעלים und כהנים überwiesen ist. קדשי קדשים gehören sogleich nach deren Weihung, משהוקדשו, ganz לגבוה an, sind daher vor der זריקה schon מעילה-fähig, nach der זריקה aber unterliegen z. B. bei חטאת und אשם nur die אימורים, nicht aber das בשר der מעילה, da für dieses mit der זריקה bereits יש היתר לכהנים (Meïla 7, b.).

Ferner: אין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו, hört mit dem Augenblick die מעילה-Fähigkeit auf, sobald mit dem Gegenstande die vorgeschriebene Aufgabe, für welche er bestimmt war, gelöst worden, mit Ausnahme von תרומת הדשן, den einmal gebrauchten בגדי בהונה des כה״ג am י״כ und עגלה ערופה (Meïla 11, b.).

Unter allen Objekten des Heiligthums steht als einzige von מעילה nicht zu erreichende Ausnahme דם, das für die מתנות an den מזבח, — זריקה, נתינה, הזיה — bestimmte Blut da. (Es ist eben kein geweihtes Gut, sondern Ausdruck der weihenden Persönlichkeit selbst.) (Meïla 11, a. Sebachim 46, a.) ת״כ z. St. wird hierauf die Beschränkung des partitiven מ in מקדשי ד׳ bezogen.

איל ist das Männliche der Schaafe nach erreichtem einunddreißigsten Tag des zweiten Jahres. Während der ersten 30 Tage des zweiten Jahres heißt es פלגס, und ist weder als כבש, noch als איל zu bringen.

בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי יְהוָה וְהֵבִיא אֶת־אֲשָׁמוֹ לַיהוָה אַיִל תָּמִים מִן־הַצֹּאן

von Gottes Heiligthümern vergeht, so bringt er Gott als Ausdruck seiner Verschuldung einen ganzen von den

---

nicht mit Stoff und Form, sondern mit ihrem Werthe dem Tempelzwecke heilig sind, קדושת דמים haben, zum Besten der Tempel-Casse veräußert werden. Gottes Heiligthum und seine Heiligthümer sind im Allgemeinen der heilighaltenden Obhut der ganzen Nation anvertraut. Es wird von uns Allen erwartet, daß wir uns ihnen gegenüber hohepriesterlich bewähren, d. h. daß wir sie ausschließlich ihrer Bestimmung erhalten und sie keiner andern Bestimmung zuwenden. Täuschen wir dies Vertrauen, so haben wir uns „unpriesterlich" benommen, haben מעילה begangen. Aus dem Vergleich mit מעילה der ע"ז und סוטה und der Gleichstellung mit תרומה, חטא חטא מתרומה, wird das מעילה-Vergehen näher präcisirt als שנוי רשות ohne direkte הנאה: Entäußerung des Gegenstandes aus der Hörigkeit des Heiligthums ohne unmittelbaren Genuß, z. B. Verschenken, Verkaufen, Verleihen des Gegenstandes (ähnlich dem Uebergehen aus רשות הקב"ה in רשות ע"ז); נהנה ולא פגם, Genuß ohne Abnützung, z. B. Sichschmücken mit einem dem Heiligthume gehörigen Geschmeide (ähnlich der סוטה); נהנה ופגם, abnützendes Genießen (ähnlich der אכילת תרומה, 3. B. M. 22, 14.). Aus des Gleichstellung mit תרומה folgt zugleich die Beschränkung, daß פגם ולא נהנה, daß bloße Zerstörung ohne Genuß nicht unter den Begriff מעילה fällt, übereinstimmend mit der auch für תרומה geltenden Norm: ואיש כי יאכל קדש פרט למזיק (Siehe Meïla 18, 19. תוספ' das.). Wir haben schon 2. B. M. S. 291. die bedeutsame Bestimmung bemerkt, daß die ganze Verantwortlichkeit für Beschädigungen, נזיקין, bei הקדש nicht in das Ressort eines menschlichen Tribunals fällt. Siehe das. Gegenstände, die für das Heiligthum nicht nach ihrem Werthe Bedeutung haben, die also durch eine Abnutzung nichts für ihre heilige Bestimmung verlieren, z. B. Opferthiere, oder doch solche, bei denen eine Abnutzung nur nach sehr langem Zeitraume sich bemerkbar macht, ein goldenes Trinkgefäß, ein goldenes Geschmeide, machen durch bloße Benutzung מעילה-schuldig; wo aber die Benutzung in der Regel mit Abnutzung verbunden ist, tritt מעילה erst mit wirklicher Abnutzung ein: כל דבר שיש בו פגם לא מעל עד שיפגם ושאין בו פגם כיון שנהנה מעל (Meïla 18, a.). Aus derselben Gleichstellung mit תרומה folgt auch, daß ebenso wie Weihung zur תרומה auch durch einen שליח geschehen kann, so auch die Profanirung durch מעילה vermittelst eines dazu beauftragten שליח dem משלח zur Last fällt, wodurch מעילה eine der wenigen Ausnahmen bildet, יש שליח לדבר עבירה, eine Bestimmung, die wir bereits zu 2. B. M. 21, 37. betrachtet haben. Ebenso wie תרומה ist ferner מעילה auch auf תלוש מן הקרקע beschränkt und findet nur bei beweglichen Gütern statt. מעילה geht aber anderseits in vielen Beziehungen und namentlich auch darin über תרומה hinaus, daß, während die Kap. 22, 14 mit קרן וחומש belegte irrthümliche Versündigung gegen תרומה lediglich auf אכילה beschränkt ist, מעילה jede Art der Benutzung umfaßt. —

Charakteristisch ist es, daß, wie es ja auch im Texte וחטא בשגגה heißt, der ganze Begriff מעילה mit den hier gegebenen Consequenzen קרבן ותשלומי קרן וחומש nur בשוגג

14. Gott sprach zu Mosche:
15. Wenn eine Person Untreue be-
geht und sich in Sorglosigkeit an einigen

14. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
15. נֶפֶשׁ כִּי־תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה

---

muth mit jedem nährenden Bissen etwas Gefühl des Reichthums verknüpft und gewährte jedes Körnlein das volle Glück der Zufriedenheit, und nur hier, weil die Sünde vorwaltet, entbehrt der nährende Bissen „alles Oel“, und ist jedes Körnlein der „vollen Zufriedenheit“ beraubt. — (Die Ausdehnung des Oelverbots selbst auf ein Minimum ist jedoch nach einer andern Ueberlieferung das. 60, a. noch in Zweifel gelassen.)

V. 14. וידבר: Mit dem vorhergehenden Verse war die mit K. 4. begonnene Gottesrede über die verschiedenen חטאות geschlossen. Mit dieser Gottes-Rede beginnt eine neue Kategorie Opfer: das אשם, und zwar folgen hier drei אשמות: אשם מעילה, אשם תלוי und אשם גזלה, wovon letzteres wieder mit einer besondern Rede eingeleitet ist. So verschieden anscheinend die Veranlassungen dieser Opfer sind, so ist doch auch hier das Opfer für alle drei völlig gleich. Sie stehen daher gewiß in einem innern wesentlichen Zusammenhang, den zu ermitteln wir aber nur versuchen können, nachdem wir uns die gesetzlichen Bestimmungen derselben in ihren Hauptzügen vergegenwärtigt.

V. 15. אשם מעילה: נפש כי תמעל וגו׳. נפש: לרבות כהן משיח למעילה (ת״כ), stellt in seiner Allgemeinheit auch selbst den Hohenpriester jedem Andern bei diesen Versündigungen gegen das Heiligthum gleich. — כי תמעל מעל: מעל in seiner Verwandtschaft mit מעיל, dem hohenpriesterlichen Mantel, verglichen mit בגד: treulos sein, und בגד: Kleid, ist ein bemerkenswerthes Beispiel von dem harmonischen Gedankengange, der die hebr. Sprachwurzeln gebildet. בגד heißt das menschliche Gewand, und בגד in allgemeinen menschlichen Dingen die Treue rechen. מעיל: das hohepriesterliche Kleid, und מעל: in heiligen, priesterlichen Dingen die Treue brechen. Offenbar heißt בגד: sich als bloßes Kleid bewähren, und מעל: sich als bloßen Priester-Rock bewähren. בגד, das menschliche Kleid läßt auf wahren Menschencharakter schließen. Hat mir Einer als Menschen vertraut, und ich täusche dies Vertrauen, so habe ich mich als bloßes Menschenkleid erwiesen. Ich trage das Aeußere eines Menschen, aber es war nur eine Menschenlarve. Ebenso מעל: man war berechtigt, von mir priesterliche Gesinnungen zu erwarten, und ich habe mich nur als Priesterlarve erwiesen. Meïla 18, a. heißt es: אין מעל אלא שנוי וכן הוא אומר איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל ואומר וימעלו באלקי אבותיהם ויזנו אחרי הבעלים. Es ist damit, in Hinweisung auf denselben Ausdruck für Bezeichnung des Treubruchs der Ehegattin gegen den Mann und Israels gegen Gott, der Begriff von מעילה als שנוי erläutert, somit als: sich anders als die berechtigte Voraussetzung erweisen. Hier in Beziehung auf קדשי ד׳: sich in Beziehung zu Heiligthümern Gottes im Gegensatz zu dem nach deren Bestimmung von uns zu Erwartenden benehmen. קדשי ד׳ sind Gegenstände, die ausschließlich Gottes Beziehungen zu uns angehören. Es sind dies קדשי מזבח: Altar-Heiligthümer, die zum Opfer bestimmten Gegenstände, Thiere, מנחות, also solche, die selbst zum gottheiligen Gebrauche stehen, קדושת הגוף haben, und קדשי בדק הבית: die zunächst zur Unterhaltung des Tempels geweiht sind, dazu gehören alle diejenigen Gegenstände, die

Heiligthums empfangen und geheiligt (קידש בכלי), auch es durch die Hand der Diener seines Heiligthums unter dem Lichtstrahl seines Gesetzes Ihm heiligend zu Füßen gelegt, (והגישה בקרן דרומית מערבית), und damit das Dasein auch des Aermsten für die Erkenntniß und Lösung des Gesetzes gewürdigt und geweiht. Auch der Aermste hat den Anforderungen des göttlichen Gesetzesheiligthums das Seine zum freien „herausgreifenden" Hinnehmen zu öffnen (קומץ), und mit dieser Hingebung seiner „Handvoll" auf Gottes Altar sich und seinem Geschicke das ganz ebenbürtige fürsorgende Gedächtniß neben den reichsten Leistungen für dies auf Erden zu erhaltende Göttliche zu sichern (על — אזכרתה אשי ד', vgl. Kap. 4, 35), und dann inne zu werden, wie durch solche Würdigung und den hingebenden Ernst seines Daseins auch sein einfaches Geschick eines heilig priesterlichen Genusses fähig und theilhaftig werde (והיתה לכהן כמנחה).

Daß das Opfer der Armuth auf dieser äußersten Stufe nur aus סלת, dem Existenzmittel, ohne שמן, ohne Bestandtheil des Wohlstandes, und ohne לבונה, ohne Ausdruck des befriedigenden Wohlbehagens, besteht, dürfte natürlich erscheinen. Es soll ja eben die Gottesnähe selbst auf der Stufe des kahlsten Daseins zum Ausdruck kommen. Allein es wird ausdrücklich verboten, Oel darauf zu thun und Weihrauch darauf zu geben: לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבנה. jedes ist als ein besonderes Verbot zu fassen: חייב על השמן בפני עצמו ועל הלבנה בפני עצמו (Menachoth 59, b.), und es sind diese Verbote nicht motivirt, weil es das Opfer der äußersten Armuth, sondern weil es aus dem Zustand der Sünde hervorgegangen, weil es ein Entsündigungsopfer ist: כי חטאת היא! (ähnlich dem מנחה סוטה, 4. B. M. 5, 16.) und dürfte wohl damit gesagt sein: wenn sich die Armuth nur von der Sünde frei hielt, so brauchte die ärmste Armuth nicht des „Oeles" und nicht des „Weihrauchs" zu vermissen, so dürfte selbst die ärmste Armuth sich reich und in der ärmsten Armuth man sich glücklich fühlen. Nicht der Mangel, die Sünde versagt das Oel und den Weihrauch. Mit der Sünde würde selbst der Reichthum nicht reich und glücklich sein lassen. לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבנה כי חטאת היא!

Von diesem Gesichtspunkte aus dürfte sich auch das Verständniß der Menachoth 59, b. überlieferten Halacha ergeben, derzufolge נתן משהו שמן על גבי כזית מנחה פסל, נתן כזית לבונה על גבי משהו מנחה פסול. Für שמן ist nämlich das Verbot durch שימה „Hinthun" im Allgemeinen, לא ישים עליה שמן, ausgedrückt und würde selbst mit dem geringsten Quantum, משהו, übertreten. Hinsichtlich des Weihrauchs heißt es aber ולא יתן, und „Geben" setzt wenigstens das Minimalmaß einer „Gabe", somit: כזית voraus. Hinsichtlich des מנחה dreht sich jedoch das Verhältniß um. עליה forderte mindestens ein solches Quantum, wodurch das ganze מנחה repräsentirt werden könnte, somit wenigstens ein כזית. Für Weihrauch sagt aber die Wiederholung des עליה, daß hiefür nicht die für Oel bereits statuirte Forderung gelte, somit für לבונה das עליה in allgemeiner Bedeutung: wie immer auch darauf, somit selbst für משהו מנחה, zu verstehen sei. (אין רבוי אחר רבוי אלא למעט). Die beiden Verbote lauteten demnach: auch nicht ein Weniges Oel darf er auf ein nährendes Stück Mincha thun, und kein befriedigendes Quantum Weihrauch auch nur auf ein Körnlein des Mincha geben, weil es ein Entsündigungsopfer ist, und spräche sich darin der Gedanke aus: Nicht wegen des Mangels entbehrt die Armuth das Wohlstandsgefühl und die beglückende Zufriedenheit. Ohne Sünde wäre selbst in ärmster Ar-

weil er dem Lebensstrom seiner Persönlichkeit, דם נפשו, jedes Wiederhinanstreben zur Höhe, הזיה למטה des חטאת, versagt, darum ist er gesunken, darum hat er auch es nicht verstanden sich auf der sittlichen Höhe des Gesetzes zu halten, hat er die מצוי-Energie למעלה d s עולה eingebüßt. Es begreift sich daher, warum an die Stelle des Einen חטאת בהמה für den Armen חטאת ועולת עוף eintritt.

In den Opferhandlungen des עולת העוף spricht sich, wie bereits oben bemerkt, die große Lehre aus, wie auch das Erdulden der härtesten Schicksalsschläge, ohne von der Höhe des sittlichen Berufes hinabzusinken, als große, Gott dienende That לריח ניחוח לד' auf Gottes Altar gewürdigt wird. Daher מליקה בראש המזבח, und zwar מליקה mit völliger הבדלה, מצוי, שיסוע u. s. w. חטאת העוף, das nicht das Dulden, sondern die munter fort- und hinanstrebende Thätigkeit trotz der leidenden Armuth wecken soll, hat daher nicht die gewaltthätig mißhandelnden Handlungen des עולה. מליקה tritt in den Hintergrund und ist nur ולא יבדיל: בסימן א׳; nur הזיה, und zwar an dem der הגשת מנחה bestimmten, „heiteren" „Gottes-Winkel", מערבית-דרומית, לפני ד' עוד פני המזבח, wo unterm Strahl des מנורה-Lichtes der Geist, von dem Gesetze entzündet, der Erkenntniß und der Erfüllung des Gesetzes vor Gott sich zuwendet; מצוי שירים אל יסוד המזבח, Einreihung auch des Lebenspulses des also Gott und seinem Gesetze lebenden Armen in die große Basis des nationalen Gesammtlebens; und durch אכילת הבשר לכהנים auch den Armen lehrend, wie der, dessen Puls zu Gott und der Erfüllung seines Gesetzes schlägt, auch in der unscheinbarsten Gestalt sein Leben priesterlich begreifen und seines Daseins froh vor Gott genießen könne und solle. (Siehe zu K. 2, 10.)

Das חטאת der כשבה oder שעירה des עשיר, sowie auch die stellvertretenden חטאת und עולה von תורים oder בני יונה des עני, werden אשם genannt: sie bringen die Vorsätze zum Ausdruck, mit deren Lösung die der Verödung nahe Persönlichkeit dieser Gefährdung ihrer Zukunft entgehen werde. Das עשירת האפה des Aermsten, das, wie zum Kapitel מנחות (Kap. 2) erläutert, als מנחה nicht die Person, sondern deren Existenz gewährende Güter Gott nahe bringt, wird daher nicht als אשם bezeichnet, sondern: קרבנו, als die Gottes-Annäherung, אשר חטא, die er mit seinem Vergehen verleugnet und verscherzt. Er, der Aermste, in der tiefsten Mittellosigkeit, die dieses קרבן voraussetzt, hatte sich am fernsten aus der segnenden Gottes-Nähe geachtet, und konnte daher so leicht dem Wahne Raum geben, ihn zähle Gott nicht mit unter die Rechts-Garanten der Gesellschaft, unter die Sittlichkeitsträger seines Heiligthums, unter die Pfleger der Wahrheit im Geiste vor seinem Angesichte. Und hat er in solcher Selbstverachtung gegen Eine dieser Gottes-Institutionen sich leichtsinnig vergangen, und hat sich seine Schuld zum Bewußtsein gebracht, so läßt ihn das Gottesgesetz mit עשירת האפה סלת, mit dem Manna-Maaß der Erhaltungsmittel eines einzigen Tages das Bekenntniß in Gottes Gesetzesheiligthum bringen, daß auch das geringste Maaß von irdischem Antheil, daß auch die einfachste, prekärste Existenz eines einzigen Tages kein geringeres Unterpfand der Gottes-Nähe, als das güter- und genußreichste Dasein sei. Auch das unscheinbarste Geschick des Aermsten ist ganz in gleicher Nähe Produkt der göttlichen Fürsorge, und ruft auch den Aermsten zu gleich freudigernstem Dienst in der Gesellschaft, im Heiligthum, und im göttlichen Innern des Geistes. Auch das öl- und weihrauchlose עשירת האיפה Mehl des Aermsten erwartet Gott, in dem Gefäße seines

thums, Wahrheit, die Basis des denkenden und wollenden Menschengeistes, von Gott verbrieft und vertreten: das ist der Ueberzeugungsboden, auf welchem das jüdische Leben erblüht, Keines von ihnen, nicht אחת מאלה, kann der jüdische Mensch entrathen ohne seiner ganzen Bestimmung untreu zu werden. Und hat er, selbst mit einigem העלם, mit einiger Verdunklung des Bewußtseins, sich gegen Eines dieser Grundprinzipien vergangen, so sorgt das Gesetz dafür, daß Jedem, bis zum ärmsten Gliede des jüdischen Volkes, zum Bewußtsein komme, wie אשם לאחת מאלה, wie, indem er sich gegen das Bewußtsein Eines von diesen vergangen, er mit seinem eigenen Wesen die Schwelle der „Verödung" betreten, wie, bis zum Aermsten hinab, Gott in Jedem einen Garanten des Rechts in der Gesellschaft, der Sittlichkeit im Heiligthume und der Wahrheit im Menschengeiste erwarte und ihm nur dann das Betreten der „Oede" erspart werde, wenn er התודה, sich אשר חטא עליה, sich die Momente, gegen die er sich vergangen, in ihrer ganzen heilig-unantastbaren Objektivität zum Bewußtsein bringt und im entsprechenden Opferausdruck mit dem Vorsatz künftig bewußtvollerer Pflichttreue die verlorene Gottesnähe auf der Altarhöhe seines Gesetzesheiligthums wieder findet.

Dieser Opferausdruck ist für normale Zustände כשבה oder שעירה im חטאת. Siehe zu K. 4, 27, f. Im Zustande des Unvermögens tritt an die Stelle des חטאת בהמה: חטאת עוף und עולת עוף, und bei noch größerem Unvermögen: מנחת חוטא.

Wir haben schon zu עולת עוף נדבה (K. 1, 14, f.) die Bedeutung der Vogel-Opfer, der Opferhandlungen des עולת עוף und auch im allgemeinen die Eigenthümlichkeit des חטאת עוף entwickelt, und verweisen hierauf. Hier wäre nur noch das Speciellere über die Opferhandlungen des חטאת עוף und die Thatsache zu betrachten, daß für חטאת בהמה: חטאת und עולה von עוף eintreten.

Daß in תור und יונה das Opfer vom Standpunkt einer die fürsorgende Gottesführung, wie sie in כשבה und שעירה zum Ausdruck kommt, vermissenden, leidenden Persönlichkeit zum Altare gelangt, haben wir dort bereits gezeigt, und entspricht dieser Auffassung hier das Armuth-Opfer in Vögeln. Wir haben ebenso dort die eigenthümliche Umkehrung der Modalitäten der עבודת הדם im Vogelopfer, daß nämlich, im Gegensatz zu den entsprechenden Normen für עולת בהמה und חטאת בהמה, עולת עוף במצוי למעלה und חטאת עוף בהזיה למטה, eben aus dem Standpunkt des Leidenden zu erklären gewagt. Wir meinten, die Versündigung des Leidenden entspringe vorzugsweise aus verzweifelnder, Gleichgültigkeit erzeugender Hoffnungslosigkeit, der gegenüber in הזיה למטה das neugeweckte Hinanstreben zur Höhe zum Ausdruck kommt. Meinten ebenso, daß die vom Leidenden zu bethätigende Energie vorzugsweise in festem, sich anklammerndem Verharren auf der Höhe seiner sittlichen Bestimmung bestehe, die daher für עולת עוף ihren Ausdruck in מצוי למעלה findet. Aus dieser Betrachtung dürfte sich aber sofort ergeben, daß thätige Versündigungen des Armen und Leidenden gegen das göttliche Gesetz in der Regel aus beiden Momenten zusammen entspringen. Weil er, vermeintlich von Gottes Führung verlassen, von Gott aufgegeben, sich selber aufgiebt, verliert er auch die Energie sich auf der Höhe seiner sittlichen Stufe zu halten; weil er an sich verzweifelnd die Selbstachtung verliert, läßt er auch, gleichgültig, in positiven Versündigungen sich sinken; er fällt weil er an keinen Fortschritt mehr denkt, oder, um die Sprache unserer Opferhandlungen zu sprechen:

sterbens des physischen Lebens das Bewußtsein der Freiheit deines sittlichen Lebens, der Freiheit deines gottnahen, dem tödtenden Zwange nicht erliegenden sittlichen Wesens nicht rauben und nicht trüben. Das von Gott dir gestiftete Gesetzesheiligthum, dessen von Gott dir gereichte Heiligthümer verbürgen dir von Gott aus die Wahrheit deines sittlichen Bewußtseins, mit welcher sie, mitten in der engen und engsten physischen Umgebung, dein freies sittliches Wesen in den freien Pflichtdienst deines Gottes laden. Beide Gebiete, die טומאה der physischen Gebundenheit und die טהרה der sittlichen Freiheit, sind wahr und von Gott, dem Einen Schöpfer der physischen Natur und des sittlichen Lebens. Sie werden nur Lüge durch Mengung. Beiden Gebieten gehörst du an, aber hüthe dich mit dem Hauche des einen das andere zu betreten. Physisch bist du gebunden, aber sittlich bist du frei, und so lange du lebst hat Gott selbst deine physisch gebundenen Kräfte der freien Herrschaft deiner göttlich freien sittlichen Energie für den Dienst seines Gesetzesheiligthums vermählt. Physische Wahrheit gilt nur für physisches Dasein. Aber dein Menschendasein reicht hinüber über den Kreis rein physischen Seins, ist von dem freien Gott mit dem Hauche göttlich freier Natur geadelt, in deren Kreise die physischen Stoff- und Kraft-Gesetze zur Lüge werden. Lasse dir ידיעת בית רבך, die Lehre von der טהרה, mit welcher allein das מקדש zu betreten und seine קדשים zu genießen sind, die Lehre von der טומאה und טהרה, zwischen welchen der Mensch zu wählen habe, und von denen die טומאה ihm den Weg zum מקדש und zum Genusse der קדשים verschließt, lasse dir diese Lehre, mit welcher jeder jungen jüdischen Seele das Bewußtsein unserer Geburt für Gottes Heiligthum und für den Genuß seiner Segnungen erschlossen wird, lasse dir diese Lehre deiner Jugend nicht zum Kindermährchen gestalten, lasse dich diese ידיעת בית רבך durch den Ernst des Lebens geleiten, und verleugne die Heiligthumswahrheit der sittlichen Freiheit nicht, indem du mit durch abgestorbenes Leben geweckten Gedanken der טומאה Gottes Heiligthum betreten, Gottes Heiligthümer genießen wolltest. Wahre dir das Bewußtsein von den geschiedenen Wegen der קדושה und der טומאה. Die Wahrheit der sittlichen Freiheit im Bewußtsein der Menschen ist Gottes.

שבועת בטוי stellt des jüdischen Menschen eigenstes Innere vor Gott und spricht: siehe, dein ganzes geistiges Innere mit allem seinen Denken und Wollen ist Gottes, die leiseste deiner Gedankenbildungen ist Ihm gegenwärtig, die leiseste deiner Willensregungen ist Ihm gegenwärtig, und Er fordert Wahrheit von dir in deinem Denken und Wollen. Er vernimmt jeden Gedanken, den du aussprichst, jeden Willensvorsatz, den du äußerst. Er will nicht daß du spielest mit gesprochenen Gedanken, mit geäußerten Vorsätzen; selbst im Gebiete sonst völlig gleichgültiger Dinge, דבר רשות, kannst du Ihn als Garanten deines Wortes, als Garanten deines Vorsatzes aufrufen; und hast du Ihn in gleichgültigen Dingen, selbst wo das Interesse keines deiner Mitmenschen betheiligt ist, als Garanten deines Wortes oder deines Vorsatzes aufgerufen, und dein Wort ist nicht wahr, dein Vorsatz wird von dir nicht wahr gemacht, siehe, dann sind Himmel und Erde die Boten seines Gerichts an dich für das gleichgültigste Wort, das du Ihm unwahr gesprochen, für den gleichgültigsten Vorsatz, den du Ihm gelobt und nicht wahr gemacht. Die Wahrheit des Geistes im Denken und Wollen ist Gottes.

Recht, die Basis der Gesellschaft, sittliche Freiheit, die Basis des Gesetzesheilig-

אֲשֶׁר־חָטָא מֵאַחַת מֵאֵלֶּה וְנִסְלַח לוֹ וְהָיְתָה לַכֹּהֵן כַּמִּנְחָה׃ ס

von Einem von diesen begangen, und ihm wird verziehen. Es aber werde dem Priester wie die Huldigungsgabe.

Menschen sein und als solches unter Siegel Gottes vor jeder Trübung und Beeinträchtigung gewahrt bleiben soll. Sind doch nach Einer Ueberlieferung (Horioth 8, b.), deren Reception als solche jedoch zweifelhaft ist, (siehe Maim. שגגות 10, 1.) ב"ד משיח ונשיא als solche vom קרבן עולה ויורד unberührt, wodurch die in ihm zum Ausdrucke kommenden Wahrheiten noch mehr als geistiger Volksschatz, und zwar als solche gezeichnet waren, deren auch nur irrthümliche Verleugnung bei den Häuptern des Volkes durch kein Opfer eine Sühne finden könnte.

Sehen wir die Gebiete, in denen sich קרבן עולה ויורד-Verirrungen bewegen, so ist dies für שמיעת הקול die Gesellschaft und deren Prinzip: das Recht; für טומאת מקדש וקדשיו das Gesetzesheiligthum und dessen Prinzip: die sittliche Freiheit; für שבועת בטוי der Geist und dessen Prinzip: die Wahrheit des Gedankens und Willens. Alle drei lassen sich unter den Begriff der „Wahrheit" fassen: die Wahrheit des Rechts, die Wahrheit der Sittlichkeit, die Wahrheit des Geistes, und diese Wahrheiten nicht als irgendwelches Postulat socialer und individueller Zweckmäßigkeitsrücksichten, sondern als Gottes Postulate von Gott an jede נפש in Israel in ihren Beziehungen zur Gesellschaft, zum Gesetzesheiligthum, zu sich und Gott, gestellt, und in ewiger Unverbrüchlichkeit vertreten. Es sind dies ידיעות, die die נפש zum jüdischen Menschen machen, und für deren Trübung Gott zur Rechenschaft zieht.

שמיעת הקול stellt den jüdischen Menschen in die Gesellschaft hin, zeigt ihm Gott als Garanten der Gesellschaft und ihrer Rechtsbeziehungen, von Gott jedes Glied derselben mit seiner Erkenntniß und seinem Worte, diesem geistigen Bande alles socialen Zusammenhanges, in den Dienst des sich auf der Basis des Rechts erbauenden Heiles aller Mitglieder gestellt, und greift zur Vergegenwärtigung dieses von Gott gestifteten Gesellschaftsbandes aus allen Verhältnissen den Beruf und die Pflicht als Zeuge als dasjenige heraus, in welchem die Rechtsbedeutung des Menschen für den Menschen in seinen höchsten Consequenzen gipfelt. Im Namen Gottes kann Einer den Andern auch außergerichtlich zur Erfüllung der ihm obliegenden Pflicht gerichtlicher Zeugenaussage in seinem Interesse auffordern. Und wenn er darauf vor Gericht wider besseres Wissen dieses Wissen verneint, so hat er, ohne selbst geschworen, oder die eidliche Aufforderung durch Amen zu seinem Eide gemacht zu haben, nicht nur gegen seinen Mitmenschen, sondern gegen Gott, den Vertreter des Rechts seiner Mitmenschen und der dieses Recht bedingenden Wahrheit seines eigenen Bewußtseins, das Verbrechen des Meineides begangen. Die Wahrheit des Rechts im Bewußtsein der Menschen ist Gottes.

טומאת מקדש וקדשיו stellt den jüdischen Menschen in Gegenwart des nur auf der Wahrheit der sittlichen Freiheit stehenden Gesetzesheiligthums und dessen Heiligthümer, und in Gegenwart der durch gestorbenes Leben gepredigten טומאה, der durch gestorbenes Leben gepredigten sittlichen Unfreiheit, und spricht: lasse dir durch die Thatsache des Ab-

12. וֶהֱבִיאָהּ אֶל־הַכֹּהֵן וְקָמַץ
הַכֹּהֵן ׀ מִמֶּנָּה מְלוֹא קֻמְצוֹ אֶת־
אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עַל
אִשֵּׁי יְהוָה חַטָּאת הִוא׃
13. וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל־חַטָּאתוֹ

12. Er bringt es zum Priester, und der Priester greift davon seinen Griff voll dessen Gedenktheil heraus und giebt es zum Verdampfen dem Altar hin zu den Feuergaben Gottes; es ist ein Entsündigungsopfer.

13. Der Priester vollzieht für ihn Sühnung über sein Vergehen, das er

---

das Verbum חטא nicht nur das Vergehen, das חטא, sondern auch den Gegenstand als Objekt nach sich haben kann, gegen welchen man sich vergangen, den man durch sein Vergehen verletzt. את קרבנו אשר חטא heißt daher: den Ausdruck der Gottesnähe, die er durch sein Vergehen verscherzt hat.

V. 12. והביאה אל הכהן siehe oben K. 2. Auch מנחה חוטא, wie alle מנחות, bei denen קמיצה stattfindet, erfordert הגשה an den südwestlichen Winkel vor der קמיצה. (Menachoth 60, a. b.)

V. 13. והיתה לכהן כמנחה. Die שירים werden dem כהן zum Genusse wie מנחת נדבה (K. 2, 3.) Ist aber ein כהן selbst der מנחה=Pflichtige, so kann er wie מנחת נדבה es auch selbst מקריב sein, allein es ist ebenso כליל wie מנחת נדבה eines כהן, und wird ganz ohne קמיצה dem Altarfeuer übergeben (Menachoth 73, b. Siehe K. 6, 16.)

שמיעת קול, שבועת בטוי, טומאת מקדש וקדשיו, anscheinend völlig disparaten Gesetzeskategorien angehörend, müssen doch wohl eine sehr wesentliche innere Verwandtschaft aufweisen und zugleich einen geschlossenen Kreis gesetzlicher Begriffe darstellen, wenn das Gesetz eben sie aus dem großen Gebiete seiner Institutionen zu einer unter einander gemeinsamen und von allen anderen für die Uebertretung aus Leichtsinn eingesetzten Anordnungen gesonderten Beachtung in Mitte der den Ernst des Lebens vermittelnden Handlungen des Gesetzesheiligthums hervorhebt.

Suchen wir zuerst das Gemeinsame dieser drei קרבן עולה ויורד=pflichtigen Kategorien auf, so dürfte sich sofort das gemeinsame Moment der Betrachtung darbieten, daß sie alle drei ידיעה, ein Bewußtsein, zum Objekt haben: es wird ein Bewußtsein verläugnet oder außer Acht gelassen. שמיעת הקול versagt das Bewußtsein, das man durch ראיה oder ידיעה von den Angelegenheiten eines Andern gewonnen; טומאת מקדש וקדשיו läßt eine ידיעת טומאה oder ידיעת מקדש וקדשיו, die man gehabt, sich wieder entschwinden.; שבועת בטוי לשעבר lügt wider die Wahrheit des eigenen Bewußtseins. Zu dieser Einen Seite des inneren Menschen, dem erkennenden Bewußtsein, fügt שבועת בטוי להבא noch die andere Seite, den Willensvorsatz, so daß wir damit die Hauptsumme der inneren Menschenthätigkeit: Erkenntniß und Wille, vor uns haben. Das חטאת=Kapitel (K. 4.) beginnt mit שגגת הוראה, mit Lehrirrthümern der höchsten geistigen Spitzen der Nation, des כהן המשיח und ב"ד הגדול. Von dem Volke selbst kamen nur praktische Verirrungen zur Sühne. קרבן עולה ויורד, mit welchem die חטאת=Bestimmungen schließen, dürfte uns in das geistige Bereich desjenigen Bewußtseins einführen, das ewiges Gemeingut aller jüdischen

הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל־יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא׃

10. וְאֶת־הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר־חָטָא וְנִסְלַח לוֹ׃ ס

שביעי 11. וְאִם־לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי־יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת־קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת לְחַטָּאת לֹא־יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא־יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי חַטָּאת הִוא׃

Entsündigungsopfers an die Wand des Altars; was aber von dem Blute übrig ist, wird in den Grund des Altars ausgedrückt: es ist ein Entsündigungsopfer.

10. Das Zweite vollzieht er als Emporopfer nach der Vorschrift; es vollzieht der Priester für ihn Sühnung von seinem Vergehen, das er begangen, und es wird ihm verziehen.

11. Reicht aber sein Vermögen nicht hin für zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, so bringt er als Ausdruck seiner Wiederannäherung die er verfehlt, ein Zehntel Epha Feinmehl zu einem Entsündigungsopfer, thut kein Oel darauf und giebt darauf keinen Weihrauch; denn es ist ein Entsündigungsopfer.

---

und מצוי הדם ebenfalls למעלה vorzunehmen ist, geschieht beim חטאת die מליקה unten im südwestlichen Winkel, durfte jedoch an jeder Seite geschehen, und statt מצוי war die eigentliche עבודת הדם: הזיה, Sprengen, (die schwächere זריקה), und zwar למטה מחוט הסקרא; es ist dies in dem והנשאר וגו׳ יִמָּצֵה (nicht יִמָּצֵה וגו׳) ausgedrückt, wodurch das Gelangen des Blutes in den יסוד als Selbstfolge von der הזיה bezeichnet ist, so daß die הזיה an einer solchen Stelle geschehen soll, daß auch Blut von der הזיה in den יסוד gelangt; dies ist nur למטה מן החוט der Fall, da למעלה מן החוט, oberhalb des סובב, das etwa herabfließende Blut auf den סובב und nicht auf den יסוד gelangt: קיר שהשירין שלו מתמצים ליסוד. Gleichwohl ist מצוי eine der הזיה folgende Handlung, hinsichtlich deren nicht ganz entschieden ist ob sie מעכב, oder wie alle anderen שירים nur מצוה ist. Wahrscheinlich ist das Letztere (Sebachim 63, 64.) Die הזיה muß aber vorschriftsmäßig wie das eventuell בדלי דלות stellvertretende מנחה im südwestlichen Winkel, בקרן דרומית מערבית, geschehen (Sebachim das.). — Von dem חטאת העוף gelangt nichts weiter als das Blut an den Altar. Der übrige Leib wird wie das בשר חטאת בהמה von den כהנים gegessen.

V. 10. כמשפט dürfte sich zunächst auf die bereits für עולת עוף (K. 1, 14, f.) gegebenen Vorschriften beziehen. Chulin 21, a. wird es jedoch auf vorangehende allgemeine חטאת-Bestimmungen bezogen — es vertritt ja mit die Stelle eines חטאת בהמה — und meint ק״א z. St. in ה״כ, daß die Beziehung auf die עולת נדבה-Vorschriften: כמשפטו heißen würde.

V. 11. את קרבנו אשר חטא. Vergleichen wir Stellen wie ואת אשר חטא מן הקדש (K. 5, 16.) חוטא נפשו (Prov. 20, 2.) וחוטא נפשך (Habak. 20, 10.), so erkennen wir, daß

7. Reicht aber sein Vermögen nicht hinlänglich hin für ein Lamm, so bringt er als Ausdruck seiner Verschuldung, die er begangen, Gott zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, Eine zu einem Entsündigungsopfer und eine zu einem Emporopfer.

8. Er bringt sie zum Priester und dieser bringt das zum Entsündigungsopfer zu Bestimmende zuerst nahe, drückt dessen Kopf von der Nackengegend ab, ohne daß er ihn völlig trennt,

9. und sprengt von dem Blute des

7. וְאִם־לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת־אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ־שְׁנֵי בְנֵי־יוֹנָה לַיהוָה אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה׃
8. וְהֵבִיא אֹתָם אֶל־הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת־אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת־רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל׃
9. וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל־קִיר

---

für welche dieses קרבן עולה ויורד vorgeschrieben ist, nahezu an מזיד streifen. שמיעת קול und שבועת בטוי schließen durch die Forderung שגגה גרידה האדם בשבועה eine geradezu aus, und טומאת מקדש וקדשיו setzt doch jedenfalls ידיעה בתחלה voraus, deren העלמה eine durchaus größere Versündigung als eine gewöhnliche שגגה ist. Ohnehin dürfte, wie wir dies noch zu betrachten haben werden, die Thatsache, daß hier die Sühne bis zur niedrigsten Stufe des Unvermögens für Jeden ermöglicht wird, somit als ein größeres Bedürfniß zu fassen sein dürfte, da überhaupt ein größerer Ernst und eine bedeutsamere Schwere diesen Verirrungen beigemessen sein, so daß durch dieses אשמו dem in solche Verirrungen Gerathenen damit die ganze Folgenschwere derselben für seine eigene Zukunft zum Bewußtsein gebracht werde. Wenn er sein Opfer bringt, soll es ihm klar sein, daß er mit Außerachtlassen der in diesen Gesetzinstitutionen gewahrten Grundsätze das irdische Gedeihen seiner eigenen Persönlichkeit verödet: „א שם". Siehe zu V. 15, f. — (In Beziehung auf שמיעת קול und שבועת בטוי, überhaupt auf Eidessünde hebt aber כפרת קרבן und selbst die richterliche מלקות-Strafe das am Sinai ausgesprochene כי לא ינקה ד' nicht völlig auf. Das damit begangene חלול השם במזיד wird voll nur durch göttliches Strafgericht gesühnt. Siehe Rambam שבועות 12, 1. כ"מ und ל"מ das.)

V. 8. 9. והקריב את אשר לחטאת ראשונה: (Peßachim 59, a.) זה בנה אב לכל חטאות שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן. Es ist hiermit der allgemeine Kanon gegeben, daß, wo immer חטאת und עולה zusammen geopfert werden, das חטאת zuerst zur Darbringung kommt. Wenn חטאה Uebertretungen, עולה Unterlassungen entgegentritt, so dürfte mit dieser Anordnung der Grundsatz zum Bewußtsein gebracht sein, daß in erster Linie סור מרע und dann erst עשה טוב anzustreben sei. — ומלק את ראשו וגו'. Siehe zu עולה העוף K. 1, 15. חטאת העוף unterscheidet sich von עולת העוף darin, daß während beim עולה beide סימנים, Luft- und Speiseröhre, ja, der ganze Kopf abgetrennt wird, es hier ausdrücklich ולא יבדיל heißt, und nur Ein סימן durch מליקה zu trennen ist (— nach רמב"ם bezieht sich der Unterschied der Trennung und Nichttrennung nur auf die Trennung des Kopfes vom Rumpf —). Während ferner beim עולה die מליקה schon בראש המזבח

וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ׃
6 וְהֵבִיא אֶת־אֲשָׁמוֹ לַיהוָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נְקֵבָה מִן־הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ־שְׂעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ׃

so soll er sich das, in Beziehung auf welches er sich vergangen, gestehen,

6. und bringt Gott als Ausdruck seiner Verschuldung in Beziehung auf sein Vergehen, das er begangen, ein Weibliches vom Kleinvieh, ein weibliches Schaaf oder eine Gais vom Ziegengeschlechte zum Entsündigungsopfer, und es vollzieht für ihn der Priester Sühnung von seinem Vergehen.

---

auf unser Bekenntniß zu warten hat —, „sich" hat der Sünder die begangene Schuld zu bekennen, sich zu gestehen, daß er gesündigt habe. Dieses Selbstgeständniß ist allerdings der allererste unerläßliche Schritt zur ernstlichen Besserung, deren ernste Gelobung überhaupt die Darbringung des Opfers bedingt. Das Opfer setzt ja diesen ernsten תשובה-Vorsatz voraus, hat nur ihn zum äußeren Ausdruck zu bringen und ist ohne ihn völlig nichtig (siehe K. 1, 2. u. 4, 3.). Der erste Schritt zu diesem תשובה-Vorsatz ist aber die täuschungslose Selbsterkenntniß in Beziehung auf das worin man sich vergangen. So lange hierüber das Gemüth in bemäntelnder Selbsttäuschung befangen ist, ist an künftige lautere Gewissenhaftigkeit nicht zu denken. Es genügt dabei nicht התודה אשר חטא das Sichbekennen, daß man gesündigt habe im Allgemeinen, sondern אשר חטא עליה, es ist das Moment in seiner Specialität in's Auge zu fassen, in Beziehung auf welches das Vergehen stattgehabt; nur dann kann es in Zukunft vermieden werden. Diese וידוי findet bei allen חטאות אשמות ועולות statt und ward im Moment der סמיכה ausgesprochen, (Joma 33.). So fern ist dieses התודה von Dem, was man unter dem Begriff „Beichte" versteht, und so sehr ist dabei das Sich-Gestehen das einzig Maßgebende, daß die jüdische Lehre Bekennen der Sünde an Menschen viel mehr tadelt als billigt. Sie erblickt in solchem Offenbaren von Sünden, שבין אדם למקום, die nur unsere Beziehungen zu Gott berühren, und nur Gott bewußt zu sein brauchen, ein wenig geziemendes zur Schau Stellen von Momenten, deren sich die wahrhaft büßende Reue nur in stillem Innern schämt. (Berachoth 34, Joma 56). ידה offenbar verwandt mit ידע, erscheint zugleich als Wurzel von יד, Hand, die in der Bedeutung ידו (Jirm. 50, 14.) וידו אבן בי (Klagel. 3, 53.) ein starkes Hinanwerfen eines Gegenstandes an einen Anderen bezeichnet. וידוי ist somit ein völliges Hinauslegen des bis jetzt im Bewußtsein an sich Gehaltenen.

V. 6. והביא את אשמו לד׳ וגו׳ לחטאת, und ebenso V. 7. Es kann hier mit אשמו nicht der Charakter des Opfers als אשם bezeichnet sein, da in der That dieses nicht ein אשם, sondern in jeder Beziehung ein חטאת ist. Es kann damit vielmehr nur der ungesühnte Zustand des Opfernden bezeichnet sein, dessen Sühne ihren Ausdruck im חטאת finden soll; אשם begreift diesen Zustand mehr von der Seite der äußeren, die Existenz gefährdenden Folgen der Verirrung, während חטאת diesen Zustand mehr von der Seite der inneren Gesunkenheit begreift. Daß hier aber das חטאת vom Standpunkt אשם bezeichnet wird, dürfte vielleicht darin seine Erklärung finden, daß alle drei Verirrungen,

מִמֶּנּוּ וְהוּא־יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה׃

5. וְהָיָה כִי־יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה

erfahren, und es lastet in Beziehung zu Einem von diesen Verschuldung auf ihm:

5. so sei es, wenn er sich in Beziehung zu Einem von diesen verschuldet,

---

Bewußtlosigkeit des verbotenen Charakters der Handlung geübt, ist אונס und macht nicht קרבן=pflichtig. Diese das Gesetz vom Eide charakterisirende Eigenthümlichkeit dürfte aber aus dem Begriff des Eides, wie wir ihn fassen zu dürfen geglaubt, unmittelbar folgen. Ist nämlich unsere Auffassung keine irrige, daß הִשָּׁבַע nichts, als: sich der Macht des göttlichen Strafgerichts unterstellen, für den Fall, daß das Eideswort eine Unwahrheit enthalte oder nicht wahrgemacht werde, (Siehe zu 2. B. M. 20, 7.), so ergiebt sich's von selbst, daß der Akt der שבועה in allererster Linie das Bewußtsein voraussetzen muß, daß ein falscher Eid eine Versündigung gegen den göttlichen Willen sei. Ohne dies Bewußtsein ist das הִשָּׁבַע ein völlig nichtiges, indem ihm der ganze Inhalt fehlt. Wenn nun gleichwohl der Beisatz ונעלם ממנו ergiebt, daß פרט למזיד, daß das קרבן עולה ויורד nicht bei völligem מזיד eintritt, indem dabei eine העלמה, ein Vergessen vorausgesetzt ist, so ist diese העלמה beim promissorischen Eide, שבועת בטוי להבא, einfach. Er hat mit vollem Bewußtsein geschworen, er war אדם בשבועה, hat aber nachher vergessen daß er geschworen, נעלמה ממנו שבועה, und in Folge dieses Vergessens Das, was er im Schwur gelobt hatte, gebrochen. Und zwar ist es hier wieder charakteristisch: על העלם שבועה חייב ואינו חייב על העלם חפץ. קרבן עולה ויורד tritt nur ein, wenn er gegen den Eid durch Vergessen des Eides, nicht aber durch Irrthum im Objekt gesündigt. Nicht also wenn er z. B. geschworen, kein Weizenbrod zu essen, und hätte nachher Weizenbrod in der Meinung, es sei Gerstenbrod, gegessen. Bei andern שגגות ist ein Irrthum im Objekt dem Irrthum über die Gesetzesvorschrift gleich. Hat Einer חלב in der Voraussetzung, es sei שומן, gegessen, so ist er eben so חטאת=pflichtig, wie wenn er חלב aus Vergessenheit des חלב=Verbotes gegessen. Bei קרבן עולה ויורד muß eben eine direkte Gleichgültigkeit gegen den Eid vorgewaltet haben, נעלמה ממנו שבועה. Schwieriger ist die העלמה bei assertorischen Eiden, שבועת בטוי לשעבר, zu finden, da dort die העלמה im Momente des Schwörens stattfinden muß, für welchen andrerseits האדם בשבועה, das volle Bewußtsein sowohl hinsichtlich des objektiven, als des gesetzlichen Charakters der Handlung gefordert wird. Schebuoth 26, b. wird dies daher dahin erläutert, daß ihm im Momente des Schwörens wohl das Verbot des unwahren Eides, nicht aber die daraus resultirende קרבן=Pflicht gegenwärtig war: באומר יודע אני ששבועה זו אסורה אבל אינו יודע אם חייבין עליה קרבן או לאו. Es ist nämlich חטאת=Pflicht bei שבועת בטוי ein durchaus charakteristisches Moment, da sonst חטאת nur bei חייבי כריתות stattfindet. (Wir folgen in allem diesen Raschi's Erläuterungen. רמב״ם hat einige abweichende Auffassungen, die aber nicht ohne Schwierigkeiten sind).

V. 5. והתודה. Es ist im hohen Grade bezeichnend, daß Bekenntniß der Schuld, „Sündenbekenntniß," fast nur in reflexiver Form, התודה, ausgedrückt wird. Keinem Menschen, — in erster Linie nicht einmal Gott, dessen Kenntniß von unserer Schuld nicht

אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם

äußern mag, und es hat sich seinem Bewußtsein entzogen; er hat es nun

---

יודע לך עדות, da dessen Verneinung unter שבועת עדות fiele. So nach der als Halacha recipirten Lehre רב'ס. Nach שמואל bliebe der Kreis der hier in Betracht kommenden Thätigkeiten sogar nur auf solche beschränkt, die in der Willensentschließung des Schwörenden liegen, die also ebensowohl promissorisch als assertorisch, אי'תה בלהבא, ausgesprochen werden könnten, also nicht: זרק פלוני צרור לים, weil er nicht schwören könnte: יזרוק פלוני צרור לים, und wäre nach שמואל selbst von assertorischen Eiden דבר מצוה ausgeschlossen, weil sie nicht promissorisch gefaßt werden können, z. B. לא הנחתי תפלין, da לא אניח תפלין eine שבועת שוא wäre (das. 25, 26, a.) (Diese von רב und שמואל gegebenen Antinomien von לאו והן und אי'תה בלהבא dürften rein als Erkennungsmerkmale des Begriffs רשות zu fassen sein, somit in Wirklichkeit mit diesem zusammenfallen, und sich damit die Frage תוספו' das. ד"ה מיעט erledigen).

לכל אשר יבטא האדם בשבועה ונעלם ממנו: Schebuoth 26, a.: תנו רבנן האדם בשבועה פרט לאנוס ונעלם ממנו פרט למזיד ממנו שנתעלמה ממנו שבועה יכול שנתעלמה ממנו חפץ תלמוד לומר בשבועה ונעלם על העלם שבועה הוא חייב ואינו חייב על העלם חפץ. Indem hier das Subjekt, von welchem שבועה prädicirt wird, besonders und zwar האדם genannt ist, wird damit die schwörende Persönlichkeit in dem Momente des Schwörens in vollem, den Menschen charakterisirendem, intelligentem Bewußtsein vorausgesetzt. Es muß ihm bei promissorischen Eiden das Verbot des Meineides und bei assertorischen Eiden dieses und der thatsächliche Gegensatz der Aussage seines Eides der Wirklichkeit gegenüber gegenwärtig sein, wenn sein nicht in Erfüllung gebrachter oder der Wirklichkeit widersprechender Eid die hier in Besprechung stehende meineidliche Versündigung sein soll. Daß ein assertorischer Eid, bei welchem dem Schwörenden im Momente des Eides die volle Ueberzeugung von der Wahrheit seines Schwures inne ist, selbst wenn sich später diese Ueberzeugung als Irrthum erweisen sollte, von aller meineidlichen Versündigung fern und nur als אונס begriffen wird, ist wohl an sich selber klar. Der Schwörende hat ja im Schwur nur das i n s e i n e m B e w u ß t s e i n G e g e n w ä r t i g e zu äußern. Selbst wenn dies auf einem Irrthum beruht, so k o n n t e er im Momente des Eides gar nichts Anderes schwören, sein Bewußtsein lag unter dem Z w a n g e eines Irrthums, der ihn als אונס der Verantwortung enthebt. Allein, daß auch das Bewußtsein von dem verbotenen Charakter der Handlung also zum Wesen der Eidessünde gehört, daß ein Vergessen desselben im Momente des Schwörens dieses nicht als immerhin der Sühne bedürftige שגגה, sondern als selbst von dem Bedürfniß der Sühne fernes אונס zu betrachten sein läßt, ist eine nur] der Eidessünde charakteristische Eigenthümlichkeit, die שגגת שבועה von allen anderen שגגות specifisch unterscheidet (Sabbath 69, b. Raschi ד"ה הא מני מונבז). Hatte z. B. Jemand חלב gegessen oder am Sabbath eine מלאכה geübt indem er gänzlich den verbotenen und strafbaren Charakter dieser Handlungen vergessen hatte שגג בלאו וכרת שבו: so blieb doch diese Handlung ein der Sühne bedürftiges Vergehen, ist eben שגגה die חטאת קבועה erfordert, von welcher das Kap. 4. handelte. Ein Eid jedoch in gleicher

sagen oder zu gewähren, in Beziehung auf Alles, was der Mensch im Schwur | בִשְׂפָתַ֗יִם לְהָרַ֣ע ׀ א֣וֹ לְהֵיטִ֗יב לְ֠כֹל

welt nicht behindern läßt. Daher auch das nahe verwandte בטח: die Zuversicht, jener Zustand des Geistes und des Gemüthes, der sich der Außenwelt gegenüber keines Schutzes bedürftig fühlt, nichts von Außen fürchtet. Vergleichen wir die schon (1. B. M. 8, 1.) hervorgehobene Verwandtschaft שגג und שכך, sowie של und שלו, wo eine unüberlegte, sich verirrende Thätigkeit nach dem Merkmal unbekümmerter, sorgloser Ruhe bezeichnet wird, so dürfte auch die Verwandtschaft mit בטח, בטא sich als eine um ihren objektiven Werth, oder ihre Folgen unbekümmerte Aeußerung auffassen lassen. כי תשבע לבטא בשפתים setzt somit den Fall, daß eine solche Aeußerung unter der Form eines Eides gethan wird. Schebuoth 26, b. wird in der Beifügung בשפתים für promissorische Eide, von denen der Wortlaut des Textes zunächst handelt, die Bestimmung gelehrt, daß גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, daß ein unausgesprochener gelobender Vorsatz nicht bindend sei, von welchem Kanon nur תרומה und קדשים, von denen es כל נדיב לבו (2. B. M. 35, 5.) und כל נדיב לב עולות (Chron. II 29, 31.) heißt, eine Ausnahme bilden. (Siehe zu 2. B. M. 35, 5.).

להרע ולהטיב ist nicht in gesetzlichem Sinne zu verstehen; ein Eid, der etwas dem Gesetze widersprechendes gelobt, ist an sich ungültig und gehört unter die Kategorie שבועת שוא. (Siehe zu 2. B. M. 20, 7.) Ein Eid des moralisch Unmöglichen und des physisch Unmöglichen ist in gleicher Weise nichtig. להרע ולהטיב hat vielmehr nur individuelle, persönliche Bedeutung, etwas einem Individuum zu versagen, oder zu gewähren. Schebuoth 25 und 26, a. wird die Satzfügung: או נפש כי תשבע לבטא בשפתים, להרע או להטיב לכל אשר יבטא האדם בשבועה, nach dem hermeneutischen Kanon: ריבה מיעט וריבה erläutert. Der erste Satztheil או נפש וגו׳ würde in seiner Allgemeinheit jede Art assertorischer und promissorischer Eide umfassen, und ebenso ist der letzte Satztheil, לכל אשר יבטא וגו׳ von allgemeinstem Umfang. Dadurch wird das mittlere Satzglied, להרע ולהטיב, aus seiner sonst völlig auf versagende oder gewährende Gelobung beschränkenden Specialisirung gehoben, und ihm nur eine exemplificatorisch beschränkende Bedeutung ertheilt. Durch die Allgemeinheit des vorangehenden und schließenden Satztheils bleibt die קרבן-Pflicht für שבועת בטוי auf assertorische (לשעבר z. B. לא אכלתי, נתתי לא נתתי und אכלתי) wie promissorische (להבא z. B. לא אתן und אתן, לא אוכל und אוכל) Eide in Anwendung, und zwar nicht nur wirklich versagenden und gewährenden Inhaltes שיש בו הרעה והטבה, sondern auch völlig gleichgültigen Inhaltes, wie אזרוק צרור לים, לא אזרוק צרור לים, זרקתי, לא זרקתי. Durch das exemplificatorische Mittelglied להרע ולהטיב wird jedoch דבר מצוה, alles gesetzlich Gebotene oder Verbotene, und wie diese moralisch unmöglichen, so auch die physisch unmöglichen, überhaupt alle unter שבועת שוא zu begreifenden, von den Gegenständen der hier besprochenen שבועות בטוי ausgeschlossen, und dieselben lediglich auf רשות, auf Thätigkeiten beschränkt, deren Ueben oder Unterlassen ganz der freien Willensentschließung anheim gestellt ist, איתיה בלאו והן, deren Bejahung wie Verneinung gleichmäßig unter den Begriff von שבועת בטוי fiele, also z. B. schon nicht שבועה שאני

טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם׃

4 אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא

kommt, in Beziehung auf jeglichen unreinen Zustand desselben, durch welchen er unrein wird, und es entzieht sich seinem Bewußtsein, er hat es aber erfahren, und es lastet also Verschuldung auf ihm:

4. oder wenn eine Person schwörend mit den Lippen äußert etwas zu ver=

Schebuoth 7, b.) Zu K. 11. werden wir zur bemerken haben, wie die טומאה der מאכלות אסורות in der Regel durch טמא ב־, טומאה מגע jedoch durch טמא ל־ ausgedrückt wird. Entsprechend ist daher hier eine טומאה, die nur durch אכילה bewirkt wird, durch טמא בה angedeutet. —

Der Beisatz: אשר יטמא בה ist aber zur Erläuterung nothwendig, da אדם וכלים nur durch אב הטומאה טמאים werden. Beide Sätze, sowohl V. 2. als 3., sprechen daher nur von den Fällen, in welchen Jemand in Berührung mit einer solchen טומאה gekommen, durch welche die טומאה auf ihn übergeht, אשר יטמא בה, also nur von den Fällen, wenn er eine אב הטומאה berührt hat, somit טמא geworden und durch Vergessen der טומאה oder Vergessen des מקדש=Charakters eines Ortes oder des קדש=Charakters eines Gegenstandes, den ersteren betreten oder den letzteren gegessen hat. Es werden diese Fälle in der Mischna Schebuoth 2, a. und 14, a. ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע genannt. Sie werden ידיעות genannt, weil bei ihnen die ידיעות בתחלה das Charakteristische bilden, somit zwei ידיעות, von denen der Wortlaut des Textes spricht: ידיעת הטומאה, die in Beziehung auf מקדש oder in Beziehung auf קדשים dem Bewußtsein entgangen. Die als Halacha recipirte Ansicht des ר' ישמעאל stellt diesen die anderen beiden Fälle zur Seite, wo nicht der טומאה=Zustand, sondern der מקדש= oder קדשים=Charakter eines Ortes oder Gegenstandes dem Bewußtsein entfallen: העלם טומאה וזכור את המקדש או את הקדש und העלם מקדש או קדש וזכור את הטומאה.

והוא ידע ist nach (Schebuoth 4, b.) die ידיעה בסוף, das Bewußtwerden der geschehenen Verirrung.

V. 4. לבטא. בטא kommt nur hier und 4. B. M. 30, 8. 9. von Gelobungen und Eiden und sonst noch Prov.: (12, 18.) יש בוטה כמדקרות חרב und Ps. (106, 33.) ויבטא בשפתיו vor. Erwägen wir, daß in den beiden letzten Stellen ganz entschieden von Aeußerungen die Rede ist, die besser unterblieben wären, daß auch Gelobungen zu den in der Regel nicht zu billigenden Aussprüchen gehören, so dürfte schon dieser Ausdruck auch hier anzeigen, daß wir es hier ebenfalls mit an sich nicht zu billigenden Aeußerungen zu thun haben, wie dies auch der nähere Inhalt dieses Gesetzes bestätigt, das sich ja auf, wie bereits bemerkt, in der Regel nicht gebilligte promissorische oder geradezu unwahre assertorische Eide bezieht. Lautverwandt erscheint בטא mit בדה, פתה, פתא, פתע, פתח, deren letzte vier ein nach Außen ungeschützes, wehrloses Offenstehen bedeuten, das auch in בדה den Begriff des Erdichtens als eine solche Denk= und Sprechthätigkeit auffassen lassen dürfte, die sich durch die entgegenstehende objektive Wahrheit der Außen=

בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם׃
3. אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל

oder das Aas eines unreinen Viehes, oder das Aas eines unreinen Kleinthiers, es entzieht sich seinem Bewußtsein, er ist aber unrein und verschuldet sich;

3. oder wenn er mit dem unreinen Zustand eines Menschen in Berührung

---

קרבן עולה ויורד-Pflicht bei טומאת מקדש וקדשיו bedingende vorgängige ידיעה in dem Ausdruck ונעלם selbst gefunden, ונעלם מכלל שידע. Es wird jedoch die Forderung hinsichtlich des Bewußtseins von dem gesetzlichen Charakter der טומאה (das.) dahin beschränkt, daß schon ידיעת בית רבו, die bei jedem Juden von der Schule her vorauszusetzende Gesetzeskunde, in dieser Beziehung die Anforderung der ידיעה בתחלה als erfüllt zu begreifen sein läßt, also daß, wenn ihm dieses jedenfalls in der Jugend vorhanden gewesene Gesetzes-Bewußtsein schon vor dem Eintritt seines jetzigen טומאה-Zustandes verschwunden war, dennoch die קרבן-Pflicht eintritt. (In Parenthese glauben wir bemerken zu dürfen, wie denn doch eine solche Gesetzeskunde selbst durch Jugendbelehrung auch bei dem weiblichen Geschlechte vorauszusetzen gewesen sein müsse, da für dieses nicht minder als für das männliche dieses Opfergesetz und seine Bestimmungen gilt, und dort die Frage: מי איכא דלית ביה ידיעת בית רבו nur in dem höchst seltenen Ausnahmsfalle: בתינוק שנשבה לבין הנכרים, eines in Gefangenschaft unter Heiden gerathenen und dort ohne alle Kenntniß des Judenthums aufgewachsenen Kindes, ihre Lösung findet.) Es wird übrigens diese ידיעת בית רבו von תוספ׳ dort also gefaßt, als ob sie das einzige erforderliche vorgängige Bewußtsein zu sein brauche, um die ידיעה בתחלה zu construiren, und nicht einmal die Thatsache der stattgehabten Berührung eines טומאה bringenden Gegenstandes zum Bewußtsein gekommen sein müsse, eine Auffassung, der uns insbesondere das entgegenzustehen scheint, daß dann ja der charakteristische Unterschied von allen anderen שגגות weg fiele, da ja auch bei שגגת הלב und allen übrigen ידיעת בית רבו vorhanden ist, die Differenz sich dann nur auf den Ausnahmsfall eines תינוק שנשבה beschränken würde und auch die wegfallen würde, wenn nach einer Ansicht (Sabbath 68, b.) תינוק שנשבה unter die Kategorie אונס fiele. Wir sind daher in Obigem der Auffassung Raschi's gefolgt. Siehe Schebuoth 5, a. 14, b. ד״ה או דלמא und תוספ׳ das. und 19, b. Vgl. תוספ׳ י״ט zur Mischna II 1. ל״מ zu שגגות K. 11, 1.

והוא טמא ואשם, er ist טמא und hat sich als solcher verschuldet, indem er entweder das מקדש betreten, oder קדשים gegessen, welches Beides mit כרת verpönt ist.

V. 3. טמאת אדם: Die durch eine Menschenleiche vorhandene טומאה, also entweder das מת selbst oder טמא מת, ein Mensch der eine Leiche berührt hat, der ebenfalls den Charakter אב הטומאה hat, weshalb die Leiche selbst אבי אבות הטומאה genannt wird. לכל טומאתו וגו׳: solche טומאות, die durch Zustände des lebenden Menschen vorhanden sind, wie זבים זבות נדות ויולדות. בה: לרבות נבלת עוף טהור, das nicht durch Berührung, sondern nur בבית הבליעה in dem Momente des Verschluckens טמא macht. (ה״כ) und

2. oder eine Person, die irgend einen unreinen Gegenstand berührt, sei es das Aas eines unreinen Thieres,

2. אֹ֣ו נֶ֗פֶשׁ אֲשֶׁ֣ר תִּגַּע֮ בְּכָל־דָּבָ֣ר טָמֵא֒ אֹו֩ בְנִבְלַ֨ת חַיָּ֜ה טְמֵאָ֗ה אֹ֚ו

---

die Versagung des Zeugnisses dem zur Forderung desselben Berechtigten eine Vermögens-Einbuße direkt gebracht, also nur in dem Falle, wenn das Zeugniß denjenigen, gegen den es zu leisten war, zu einer Zahlungsverurtheilung gebracht hätte (das. 34, a); daher denn auch wie bereits erwähnt, ein Einzelzeuge, der nach solcher Aufforderung sein Zeugniß versagt, nicht dieser Opferpflicht unterliegt, obgleich auf sein Zeugniß der Gegner zum gerichtlichen Eide verurtheilt und dadurch vielleicht zum Geständniß der Schuld gebracht worden wäre, die Versagung des Zeugnisses somit mittelbar eine Geldeinbuße veranlaßt hätte; denn nach einem allgemeinen Grundsatze: דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, d. h. ein einen Geldeswerth vermittelndes Objekt, hier der gerichtliche Eid des Verklagten, um welchen der zum Zeugniß Aufgeforderte den Kläger gebracht, ist in solchen und ähnlichen Beziehungen nicht als Selbstwerth zu betrachten. (Schebuoth 32, a.) Ueberhaupt muß das hier eidlich geforderte Zeugniß sich auf solche Objekte beziehen, auf welche überhaupt gerichtliche Eide statthaben, also nicht auf משביע עדי קרקע פטור: עבדים שטרות וקרקעות (das. 37, b.) (Siehe zu 2. B. M. 22, 8.)

V. 2. בנבלת חיה טמאה וגו'. Aus dem folgenden: בנבלת שרץ טמא ist ersichtlich, daß hier der Beisatz טמאה zu חיה und בהמה diese nicht hinsichtlich deren Beziehung zu den Speisegesetzen charakterisirt, da es ja kein שרץ טהור im Sinne des Speisegesetzes giebt. Vielmehr ist hier der Begriff טומאה von טומאת מגע, von der Fähigkeit durch Berührung טמא zu machen, zu verstehen. In solcher Beziehung sind allerdings nur die (K. 11, 29.) genannten שמנה שרצים, החלד והעכבר u. s. w. טמאים. Insofern wäre allerdings der Beisatz zu נבלת חיה ובהמה überflüssig, da die נבלה einer jeden חיה und בהמה für die Berührung טמא ist. Diese Beifügung, so wie überhaupt das Satzglied בהמה טמאה, das ohnehin schon unter חיה mitverstanden wäre, da בהמה בכלל חיה, ist aber speciell hervorgehoben, um eben mit Hinblick auf K. 7, 21. zu lehren, daß es hier von טומאה in Beziehung zu מקדש וקדשיו, zu dem Betreten des Heiligthums und dem Genusse der Heiligthümer desselben (mit Ausschluß der קדשי גבול, wie תרומה) handle. (Siehe Schebuoth 7, a. Chulin 71, a. לרבנן דפליגי אדרבי יוסי הגלילי und Raschi das.)

ונעלם ממנו Schebuoth 14, b. wird es als charakteristische Eigenthümlichkeit dieser Gesetzesbestimmung hervorgehoben," — ידיעות קמייתא דליתנהי בכל התורה כולה —, daß hier die חטאת-Pflicht nur eintritt wenn der Verirrung ein Bewußtsein vorangegangen ist, ידיעה בתחלה: es muß ihm bewußt gewesen sein, daß er טמא geworden und daß dies מקדש, oder dies קדשים seien; והעלם בינתים: indem er jedoch in's מקדש ging oder קדשים aß, war ihm sein טומאה-Zustand, oder die קדושה des Ortes oder der Gegenstände entgangen. Bei allen übrigen שגגות, die zum חטאת קבועה (Kap. 4.) verpflichten, z. B. bei חטאת חלב, genügt jedoch, daß ihm nach geschehener Verirrung der Thatbestand zum Bewußtsein kommt, ידיעה בסוף, er ist jedoch חטאת-pflichtig auch wenn er nie zuvor gewußt, daß dies חלב sei, und so bei allen übrigen שגגות. Schebuoth 5, a. wird diese die

stens die Gegenpartei zum Eide bringen könnte, heißt es (das. 55, b.): היודע עדות לחברו ואינו מעיד לו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, wer für seinen Nächsten ein Zeugniß weiß und es für ihn nicht ablegt, kann freilich für diese Unterlassung nicht vom menschlichen Gericht zur Bestrafung herangezogen werden, unterliegt jedoch der göttlichen Strafe. (Siehe תוספ׳ das. 56, a.) So auch (Peßachim 113, b.): שלשה הב״ה שונאן המדבר אחד בפה ואחד בלב והיודע עדות לחברו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה בחברו ומעיד בו יחידי drei werden von Gott gehaßt: wer anders mit dem Munde spricht, als er es im Herzen meint, wer für seinen Nächsten ein Zeugniß weiß und es für ihn nicht ablegt, und wer in criminalrechtlichen Fällen als Einzelzeuge auftritt, da, wie dort erläutert wird, in letzterm Falle das Zeugniß völlig erfolglos ist, und unter den Begriff des מוציא שם רע, des Verlästerers fällt. — Daraus fließt aber auch ferner: daß die Verpflichtung zur Zeugenaussage nur dann eintritt, und deren Unterlassung nur dann als begangenes Unrecht auf ihm lastet, wenn der Aufgeforderte sowohl vermöge seiner Persönlichkeit, als vermöge seiner Wahrnehmung ein gültiger Zeuge ist. אם לוא יגיד ונשא עונו בראויין להגדה הכתוב מדבר, die Schrift spricht nur von Solchen, deren Aussage eine rechtliche Folge haben kann, also nicht קרוב או פסול, nicht von solchen, die durch Verwandtschaft oder sonstige persönliche Eigenschaften zum Zeugniß untauglich sind, ebenso nicht, wenn sie das Zeugniß nur als עד מפי עד, nicht auf Grund eigener Wahrnehmung, sondern nur auf Hörensagen von Andern aussagen könnten (Schebuoth 35, a.). — Es ergibt sich ferner daraus, daß die Versagung einer Zeugnißablage nur da zum Vergehen oder Verbrechen wird, wo die Aussage Folge haben würde, und die Erklärung: אין אנו יודעין לך עדות nicht wieder rückgängig gemacht werden kann, wo somit אם לא יגיד ונשא עונו, mit der Nichtaussage ein Unrecht vollzogen ist, also vor Gericht, wo כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד (תוספ׳ B. K. 56, a. und so auch שו״ת הרא״ש. Nach ר״ן und ב״י zum Tur. Ch. M. 29. wäre jedoch חזרה keine יודעין אנו zu אין אנו יודעין, und nur hier weil שבועה vorangegangen, eine חזרה nicht möglich. Siehe כ״מ zu הל׳ עדות 3, 5.)

In dem hier vom Gesetze besprochenen Falle tritt nun zu der allgemeinen Zeugenpflicht noch das Besondere hinzu, daß die Aufforderung zur Zeugenaussage in Form einer Beschwörung ergangen war: משביע אני עליכם אם לא תבאו ותעידוני וגו׳. Selbst wenn eine solche eidliche Aufforderung nicht mit אמן beantwortet worden, sondern die, wenn auch außergerichtlich zum Zeugniß Aufgeforderten, מושבע מפי אחרים, nach der an sie ergangenen Aufforderung, vor Gericht erklären אין אנו יודעין לך עדות, so haben sie damit einen Zeugen-Meineid begangen. (Nach רמב״ם הל׳ שבועות 9, 1. jedoch nur, wenn die eidliche Aufforderung vor Gericht geschehen, außergerichtlich hätte dieselbe mit אמן beantwortet sein müssen. Siehe כ״מ und ל״מ das.) Geschweige denn wenn die Aufgeforderten selbst geschworen, שבועה שאין אנו יודעין לך עדות, oder sie das משביע אני עליכם mit אמן beantwortet haben, in welchem Falle es völlig so betrachtet wird, als hätten sie selbst den Eid ausgesprochen, denn כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה בפיו דמי (Schebuoth 29, b.)

Die hier statuirte Opferpflicht tritt aber nur ein, wenn die Aufforderung zum Zeugniß von demjenigen persönlich ergangen, in dessen Interesse das Zeugniß gefordert wird, weshalb nach Schebuoth 35, a. das לא in אם לוא יגיד: לוא geschrieben ist, anzudeuten, אם לו לא יגיד. Sie tritt ferner nur ein, wenn, ähnlich wie bei שבועת פקדון V. 21. 22.

אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם־לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ׃

sich vergeht und hört die Aufforderung eines Eides, und er ist ein Zeuge — hat entweder gesehen oder erfahren — so daß wenn er nicht aussagt er seine Sünde trägt;

ושמעה קול אלה: ושמעה אלה würde heißen: sie hört einen Eid; ושמעה קול אלה: sie hört die Aufforderung eines Eides, deren Genügeleistung ושמעה לקול אלה heißen würde. So: וישמע ד׳ את קול דבריכם (5. B. M. 1, 34.), שמע ד׳ קול יהודה (das. 33, 7.), שמע ד׳ קול בכי״ (Ps. 6. 9.) u. s. w. In diesem קול אלה liegt der Umstand ausgedrückt, daß der Eid an ihn gerichtet ist und eine Aufforderung enthält. Ueber אלה als Eid siehe zu 2. B. M. 20, 7.

והוא עד. עד von עוד, Gbd.: dauern, daher עוד noch, עוֵּד, Dauer verleihen, הָעִיד: machen, daß etwas sonst für das Bewußtsein der Menschen Verschwindendes Dauer erhalte. Es ist dies die Wirksamkeit des עֵד, des Zeugen. עֵד, Zeuge, ist derjenige, der einen in der Zeit vorübergehenden Vorgang mit seinen gesunden Sinnen in sein Bewußtsein aufnimmt, ihm dort עוד Dauer schafft, um ihn, nachdem er äußerlich längst vergangen, durch הגדה, durch „Vergegenwärtigung" in Worten מעיד zu sein, dauernd zu machen.

או ראה או ידע ist Parenthese und gibt die Art und Weise an, in welcher Jemand Zeuge werden kann. Er hat entweder mit eigenen Augen einen Vorgang gesehen, ראה, z. B. daß A dem B eine Summe Geldes gegeben, ohne jedoch den Titel zu kennen, unter welchem diese Geldübergabe geschehen, ob als Darlehen, Zahlung, Huthübergabe u. s. w. Es ist dies eine ראיה ohne ידיעה, deren Bezeugung relevant sein kann, wenn z. B. B überhaupt leugnet, Geld von A erhalten zu haben. Oder er hat ein Schuldeingeständniß von B an A mit eigenen Ohren gehört, somit authentische Kunde von dem Vorhandensein eines Rechtsverhältnisses, ohne bei dessen Entstehung gegenwärtig gewesen zu sein, es ist dies ידיעה ohne ראיה. Schebuoth 33, b. 34, a. wird hierin die Beschränkung dieses Gesetzes auf civilrechtliche Zeugnisse דיני ממונות, nachgewiesen, da criminalrechtliche Fälle, דיני נפשות, nicht auf Indicien-Beweis, das ist ja ידיעה בלא ראיה, gegründet werden dürfen, ja, selbst ראיה ohne ידיעה nicht ausreicht, da criminalrechtliche Zeugen auch die die Strafbarkeit der Handlung bedingenden Umstände zu constatiren im Stande sein müssen.

אם לוא יגיד ונשא עונו ist nicht ein Folgesatz zu שמעה קול אלה, daß etwa die Unterlassung einer Zeugenaussage nur dann ein Vergehen oder ein Verbrechen wäre, wenn dazu eine eidliche Aufforderung ergangen, sondern es ist ein weiterer Erläuterungssatz zu והוא עד: er ist ein solcher Zeuge eines Vorganges gewesen, daß die Verweigerung der Zeugenaussage ihn mit einer Sünde belasten würde, die Begehung eines עון, eines Unrechts wäre. Daraus fließt einmal, daß auch ohne שמיעת קול אלה, ohne eidliche Aufforderung Zeugenaussage positive Pflicht ist. Selbst wo die zur Herstellung eines vollen Zeugnisses erforderlichen zwei Zeugen — und nur von einem solchen Falle spricht unsere Stelle (Baba Kama 56, a.) — nicht vorhanden, sondern nur Ein Zeuge da ist, der höch-

בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת־הָעֹלָה׃
34 וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת
בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל־קַרְנֹת מִזְבַּח
הָעֹלָה וְאֶת־כָּל־דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל־
יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ׃
35 וְאֶת־כָּל־חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר
יוּסַר חֵלֶב־הַכֶּשֶׂב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים
וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֹתָם הַמִּזְבֵּחָה עַל
אִשֵּׁי יְהוָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל־
חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר־חָטָא וְנִסְלַח לוֹ׃ פ
ה 1 וְנֶפֶשׁ כִּי־תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל

opfer an dem Orte, wo man das Emporopfer schlachtet.

34. Der Priester nimmt von dem Blute des Entsündigungsopfers mit seinem Finger und giebt an die Höhenwinkel des Emporopferaltars, all ihr Blut aber gießt er dann in den Grund des Altares.

35. All ihr Fett sondert er aus wie das Fett des Schaafes vom Friedenmahlopfer auszusondern ist, und der Priester giebt sie zum Verdampfen an den Altar hin zu den Feuergaben Gottes; der Priester vollzieht Sühne für ihn in Beziehung auf sein Vergehen, das er begangen, und ihm wird verziehen.

Kap. 5. 1. Und wenn eine Person

Kap. 5, 1. Die im vorigen Kapitel besprochenen חטאות hatten alle solche Vergehen zum Gegenstande, deren bewußte Begehung, מזיד, mit כרת verpönt ist, und gilt ja als Norm im Allgemeinen, daß nur כל שחייבין על זדונו כרת חייבין על שגגתו חטאת. Es waren auch alle diese חטאות feststehend, חטאת קביעה, richteten sich nicht nach den Vermögenskräften des חטאת-Pflichtigen. Kann ein solcher aus Unvermögen keine שעירה oder כבשה bringen, so muß die Erfüllung dieser Pflicht bis zu bessern Vermögensverhältnissen anstehen.

In diesem Kapitel V. 1—13. werden nun aus allen Gesetzen drei herausgehoben, deren zwei nicht zu den mit כרת verpönten gehören, und wird für sie eine besondere Kategorie: קרבן עולה ויורד statuirt, ein steigendes und fallendes Opfer, d. h. ein solches, das sich nach den höhern oder geringern Vermögensverhältnissen des opferpflichtig Gewordenen richtet. Diese drei eine eigenthümliche Opferkategorie bildenden Uebertretungen betreffen: שבועת עדות, auch שמיעת קול genannt (V. 1); טומאת מקדש וקדשיו (V. 2. 3.); שבועת בטוי, auch בטוי שפתים genannt (V. 4.). Für alle drei wird בעשירות, bei ausreichendem Vermögen, שעירה או כבשה לחטאת gebracht; בדלות, bei Unvermögen, שתי תורים או בני יונה אחד לחטאת ואחד לעולה, und בדלי דלות, bei noch größerm Unvermögen, עשירית האפה סולת למנחת חטאת. Unter diesen dreien hat שבועת העדות die Eigenthümlichkeit, daß מביא על הזדון כשגגה, daß das Opfer selbst dann zu bringen ist, wenn die Uebertretung als völliges מזיד geschehen, während alle übrigen חטאות nur שגגה voraussetzen.

Machen wir uns zuerst mit dem Wortlaut des Gesetzes und den wesentlichsten Bestimmungen vertraut, und versuchen dann einen Einblick in die Motive zu gewinnen, die diesen Bestimmungen zu Grunde liegen dürften.

30. Es nimmt der Priester von ihrem Blute mit seinem Finger und giebt an die Höhewinkel des Emporopferaltares; all ihr Blut aber gießt er dann in den Grund des Altars.

31. All ihr Fett sondert er aus wie das Fett vom Friedenmahlopfer ausgesondert worden, und der Priester giebt es zum Verdampfen an den Altar hin zum Willfahrungsausdruck an Gott; der Priester vollzieht für ihn Sühne, und ihm wird verziehen.

32. Bringt er ein Schaaf als sein Opfer zum Entsündigungsopfer, so soll er weiblich, ganz, es bringen.

33. Er stützt seine Hand auf den Kopf des Entsündigungsopfers, und man schlachtet sie zum Entsündigungs=

30. וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ
וְנָתַן עַל־קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת־
כָּל־דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל־יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ׃
31. וְאֶת־כָּל־חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר
הוּסַר חֵלֶב מֵעַל־זֶבַח הַשְּׁלָמִים
וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לְרֵיחַ
נִיחֹחַ לַיהוָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן
וְנִסְלַח לוֹ׃ פ
32. וְאִם־כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ
לְחַטָּאת נְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה׃
33. וְסָמַךְ אֶת־יָדוֹ עַל רֹאשׁ
הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֹתָהּ לְחַטָּאת

---

im Allgemeinen: מומר לכל התורה כולה, dazu gehört auch מומר לע"ז und מומר לחלל שבת בפרהס'א; ferner מומר לדבר אחד ;מומר לאותו דבר und מומר להכעיס. מומר לתיאבן sowie den Mittelfall: מומר להכעיס לדבר אחד .שלא לתיאבן ושלא להכעיס, der prinzipielle Verächter auch nur Eines Gesetzes, wird dem vom ganzen Gesetze Abgefallenen gleichgeachtet. (Chulin 5, b. J. D. 2, 4—7.) Hinsichtlich der Gestattung der Darbringung eines Opfers ist der Charakter im Momente des Vergehens entscheidend. Wer im Momente der שגגה ein מומר לכל התורה oder מומר לאותו דבר gewesen, würde selbst, nachdem er חוזר בתשובה gewesen, in Beziehung auf dies Vergehen kein חטאת bringen können. Obgleich in שגגה, war es doch nicht aus שגגה geübt. (Siehe תוספ' Chulin 5, b. אילו שב und מ'ל'מ zu הל' שגגות 3, 7.) Daß im Moment der Darbringung der Darbringende kein מומר sein dürfe, ihn auch speciell hinsichtlich des verübten Vergehens aufrichtige Reue und der Entschluß erfüllen müsse, durch künftigen gewissenhafteren Ernst jeder Wiederkehr eines solchen Vergehens vorzubeugen, das fließt schon aus dem allgemeinen Grundsatze: זבח רשעים תועבה. Hier kommt noch die Bestimmung hinzu, daß auch im Augenblicke des Vergehens keine allgemeine, oder auch nur auf das übertretene Verbot speciell gerichtete מומר=Gesinnung vorhanden gewesen sein dürfe, wenn ein darauf bezügliches חטאת dem Altare Gottes sich soll nähern dürfen (das.).

V. 31. ואת כל חלבה יסיר וגו', ebenso V. 35. Bei פר כהן המשיח V. 8. und פר העלם דבר V. 19. heißt es ירים. Vielleicht weil bei den פרים הנשרפין nur die חלבים ihre Bestimmung wie חלבי שלמים in אכילת מזבח erreichen, das Uebrige aber נשרף חוץ למחנה, und heißt diesem Letzteren gegenüber das Herausnehmen der חלבים: הרמה, sie ihrer Bestimmung erhalten.

28. Oder, ist ihm sein Vergehen, das er begangen, zum Bewußtsein gebracht, so bringt er als sein Opfer eine Gais, vom Ziegengeschlechte, ganz, weiblich, in Beziehung auf das Vergehen, das er begangen.

29. Er stützt seine Hand auf den Kopf des Entsündigungopfers, und man schlachtet das Entsündigungsopfer an dem Ort des Emporopfers.

28. אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל־חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא׃

29. וְסָמַךְ אֶת־יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֶת־הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הָעֹלָה׃

---

sittlich gehalten — auf Gottes Altar seine völlig gleich gewürdigte Stelle neben allen andern Gott zugewandten Vollbringungen!

In die Fassung des V. 27. sind noch einige das חטאת-Gesetz vervollständigende Bestimmungen niedergelegt. Durch die wiederholte Hervorhebung der Einzelpersönlichkeit als Trägerin des zur Sühne kommenden Vergehens: נפש ,אחת ,בעשתה, wird nach Sabbath 93, b. die Bestimmung gegeben, daß die der Sühne durch חטאת bedürftige Handlung ganz von der Einen Persönlichkeit vollbracht sein müsse. Die מלאכה הוצאה am Sabbath besteht z. B. aus zwei Momenten: עקירה, das Aufnehmen des Objekts aus einem רשות, und הנחה, das Niederlegen in den andern. Hätte nun der Eine die עקירה, der Andere die הנחה vollzogen, זה עוקר וזה מניח, so wären sie beide nicht חטאת-pflichtig. Ebenso wenn zwei zusammen eine Handlung vollbringen, die Jeder allein hätte vollbringen können, זה יכול וזה יכול, z. B. sie hätten zusammen die Feder gefaßt und geschrieben. Allein wenn sie zusammen eine Handlung vollziehen, die jedem allein nicht möglich gewesen wäre: זה אינו יכול וזה אינו יכול, sie tragen z. B. einen schweren Balken zusammen nach רשות הרבים hinaus, sind sie beide חטאת-pflichtig. Reichte die Kraft des Einen für sich allein völlig aus, der Andere hätte es aber nicht allein vollbringen können: זה יכול וזה אינו יכול, so ist der Starke pflichtig, die überflüssige Leistung des Schwachen verschwindet ihm gegenüber unter dem Begriff מס״ע אין בו ממש. Dieser auch sonst noch zur Anwendung kommende Grundsatz מס״ע אין בו ממש bedarf jedoch der genaueren Präcisirung. (Siehe ט״ז zu א״ח 328, 1. י״ד 198, 21. und נקה״כ das.)

Wie ferner oben K. 1. V. 2. bei עולה durch den beschränkenden Ausdruck: מכם der dem jüdischen Gesetze entfremdet gewordene Jude, מומר, von Darbringung eines Opfers ausgeschlossen ist, so wird dieser Ausschluß hinsichtlich חטאת hier durch מעם הארץ wiederholt: פרט למומר (Chulin 9, b.). Selbst mit חטאת, dessen Darbringung doch ein Pflichtgebot, חובה, ist, darf Keiner sich Gott nahen, der entweder überhaupt, oder doch hinsichtlich des zu sühnenden Vorganges nicht auf dem Boden des jüdischen Gesetzes steht. Er muß, wie ein etwas nüancirter Ausspruch dieses Prinzipes lautet, שב מידיעתו, oder wie es in ת״כ lautet: יושב מידיעתו sein, d. h. das Bewußtsein der Ungesetzlichkeit der Handlung würde ihn von dem Begehen derselben zurückgehalten haben. Es genügt nicht, daß er es בשגגה gethan, er muß es auch nur aus שגגה gethan haben. Das Gesetz unterscheidet

הַמִּזְבֵּחָה כְּחֵלֶב זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ וְנִסְלַח לוֹ׃ פ

ששי 27. וְאִם־נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֺת יְהוָה אֲשֶׁר לֹא־תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם׃

Altare hin zum Aufdampfen wie das Fett des Friedenmahlopfers; es erwirkt über ihn der Priester Sühne wegen seines Vergehens, und es wird ihm verziehen.

27. Und wenn eine Person sich in Unachtsamkeit vergeht von dem Volke des Landes, indem sie eines von den Dingen übt, von denen Gott geboten daß sie nicht geschehen sollen, so lastet eine Schuld auf ihr.

V. 27—35 enthält das חטאת יחיד für jeden Mann aus dem Volke נפש אחת מעם הארץ, das in jeder Beziehung dem חטאת נשיא völlig gleicht. Es ist in hohem Grade charakteristisch, daß hiemit hinsichtlich der Verantwortlichkeit für die Erfüllung des Sittengesetzes der Fürst mit dem letzten Manne seines Volkes vor Gott auf ganz gleichem Boden steht. Nur in dem Thiere, das die im Opfer Gott nahende Persönlichkeit ausdrückt, ist eine Verschiedenheit. Der Fürst erscheint, wie wir gesehen haben, nur als שעיר, als Männliches des Ziegengeschlechtes, und haben wir hieraus den Charakter seiner Stellung im Volke erkannt. Die Persönlichkeit aus dem Volke erscheint als weibliches Thier, nach ihrer Wahl entweder aus dem Ziegen- oder dem Schaaf-Geschlechte, als שעירה oder כבשה. Die Weiblichkeit drückt, der Stellung der männlichen Erscheinung des נשיא gegenüber, das Untergeordnete seiner bürgerlichen Stellung aus. Dagegen ist die Wahl zwischen שעירה oder כבשה frei gelassen, je nachdem der Opferbringende seiner Selbständigkeit innerhalb des Volkskreises einen Ausdruck verleihen will, oder sich rein nur als כבשה, als das führungsbedürftige Wesen der göttlichen Heerde begreift. Jedenfalls lehren diese drei פרשיות des חטאת יחיד, daß die Verschiedenheit des bürgerlichen Standes auf die sittlichen Anforderungen und die sittliche Würde des Menschen und die von ihm zu gewinnende und zu wahrende Gottesnähe keinen Einfluß zu üben habe. Der שעיר des Fürsten wie die שעירה des ersten Bürgers und die כבשה des letzten Volksmannes hat sich in שחיטה dem scharfen Messer des Sittendiktates zu beugen; der Fürst wie der Bettler, der Bettler wie der Fürst in סמיכה sich als Vertreter des Sittengesetzes zu begreifen, das er in allererster Linie gegen sich selbst zur Geltung zu bringen hat; das דם השעיר des Fürsten, wie das דם השעירה des stolzen Bürgers oder das דם הכבשה des schlichten Volksmannes, erhält von dem Finger des Priesters die gleiche Weisung, sich auf der Höhe des Sittengesetzes im Ernste der Pflicht zu erhalten; ihrer Aller Blut findet in Einer und derselben Basis des vom Geiste des Gesetzes (יסוד דרומי) aus aufzuführenden jüdischen Lebensbaues seine Wurzel; ihrer Aller חלב וכליות, ihrer Aller Ziele und Streben kommen nach „gesühnter Persönlichkeit“ in den heitern Kreis des das Gottes-Wohlgefallen auf Erden nährenden Sein's und Wollen's, und bedeutsam schließt das חטאת כבשה mit der Beifügung על אשי ד׳: das Wollen und Streben des letzten Mannes im Volke findet — wenn

winkel des Emporopferaltares; sein Blut gießt er dann in den Grund des Emporopferaltares.

26. All sein Fett giebt er dem

הָעֹלָ֑ה וְאֶת־דָּמ֣וֹ יִשְׁפֹּ֔ךְ אֶל־יְס֖וֹד מִזְבַּ֥ח הָעֹלָֽה׃

26. וְאֶת־כָּל־חֶלְבּוֹ֙ יַקְטִ֣יר

---

findet. Jeder Fortschritt wird aber illusorisch, wenn der Ernst der Lebensanschauung nicht den Leichtsinn scheucht, der sich jede errungene Stufe nicht zu wahren weiß. חטאת selbst ruht auf der Basis des עולה. Daher: ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנת מזבח העולה ואת דמו ישפך אל יסוד מזבח העולה.

Wir haben schon oben K. 1, 5. die Bluthingebungen des חטאת und שפיכת שירים im Zusammenhange mit der זריקת הדם des עולה beleuchtet, und verweisen darauf. Wir bemerken hier nur, daß, während עולה die vier Seiten des Altars in zwei diagonale Winkelwürfe zusammenfaßt, — שתים שהם ארבע —, die מתנות des חטאת an jedem der vier Höhenwinkel zu vollziehen waren: ארבע מתנות על ארבע קרנות (Sebachim 52, b.) Dem durch שגגה, durch Sorglosigkeit, zum Falle Gekommenen, zeigt der Priesterfinger jede der vier Seiten, aus denen zusammen sich das jüdische Leben erbaut, den in das Gesetzesvolk dringenden Thorageist (S. O.), das vom Gesetzesvolk zu entwickelnde Sinnlich-Materielle (O. N.), das durch das Sinnlich-Materielle zu verwirklichende Gesetz (N. W.), den an dem Gesetze und aus dem Gesetze zu nährenden und zu erleuchtenden Geist (W. S.), und weist auf jede als auf eine sittliche Höhe hin, deren ernste Würdigung vor Fehltritten schützt. Ist unsere Auffassung der vier Altarseiten keine irrige, so erscheinen sie in überraschender Weise als identisch mit den Grundbegriffen der vier פרשיות, die auch in den תפלין als die Basis des jüdischen Gedanken- und Thatenlebens gegeben sind, und auch dort zweifach, zusammengefaßt in של יד und auf Einer Basis gesondert in של ראש, zur Beherzigung kommen. קדש = das Gesetzesvolk: O., והיה כי יביאך = der materielle Wohlstand: N., שמע = das Gesetz: W., והיה אם שמע = Gesetzeslehre, ת"ת: S. und zwar, von Süden, dem Aufgang, den Altar rechts umschreitend, geben die Seiten O. N. W. S. ganz die Reihefolge der allgemein üblichen תפלין של רש"י.

Es sind übrigens die שתי מתנות des עולה und die ארבע מתנות des חטאת nur למצוה, die כפרה ist mit Einer מתנה vollzogen: כל הניתנין על מזבח החיצון שנתן במתנה אחת כיפר. (Sebachim 36, b.) (Siehe zu V. 18.)

V. 26. ואת כל חלבו וגו'. Siehe zu V. 9.

וכפר עליו הכהן וגו', wörtlich: es deckt ihn der Priester vor seiner Sünde, und es wird ihm verziehen. D. h. ohne diese ihm durch die מתנות על קרנת המזבח zum Bewußtsein gebrachte Pflicht künftig ernsteren Sichselbsthaltens auf den Höhen des Gesetzes würde der begangene Fehl sein inneres Leben in immer größern Leichtsinn bringen und zu seiner Umkehr zum Ernst der Pflicht der züchtigend erziehenden Vaterhand der göttlichen Waltung bedürfen. Durch die vom Priester vollzogene כפרה ist beides abgewendet; seine Zukunft ist durch die Vergangenheit nicht gefährdet, und ihm daher verziehen. סלח, verwandt mit שלח und צלח: es wird ihm ein ungehindertes Fortleben gewährt.

25. Der Priester nimmt von dem Blute des Entsündigungsopfers mit seinem Finger und giebt an die Höhen=

25. וְלָקַ֨ח הַכֹּהֵ֜ן מִדַּ֤ם הַֽחַטָּאת֙ בְּאֶצְבָּע֔וֹ וְנָתַ֕ן עַל־קַ֖רְנֹ֣ת מִזְבַּ֣ח

חטאת von seinem Altare fernhält, und ihm selbst nicht in umwandelnder Vermittelung den Zutritt gestattet, für welches die veranlassende Beziehung nicht, oder nicht mehr vorhanden ist. חטאת ohne solche Veranlassung ließe entweder, wie bemerkt, den חטא=Zustand, „die Sündhaftigkeit", als normalen Zustand des Menschenwesens begreifen, oder, wie ebenfalls bereits bemerkt, das ebenso verderbliche Extrem eines Höhendünkels auf erreichter idealer Stufe zum Ausdruck kommen. Dieser „geistliche Hochmuth" ist ebenso ein Grab aller sittlichen Vollendung, wie jene „Sündhaftigkeitsgefühlsseligkeit". Beide führen zu sittlichem Tode. Der Eine, weil er an kein Fortschritts bedürfniß, die Andere, weil sie an keine Fortschritts fähigkeit glaubt; für ולד חטאת תמורת חטאת חטאת שמתו בעליה ושכפרו בעליה באחרת, überhaupt für חטאת ohne חטא hat der jüdische Altar keine Verwendung, er überweist es der מיתה. —

Eine ihrer begrifflichen Lösung noch harrende Eigenthümlichkeit ist es jedoch, daß dieses Gesetz der חטאות מתות bei חטאות צבור keine Anwendung findet. ולד חטאת תמורת חטאת ושמתו בעליה können ohnehin bei צבור nicht eintreten, weil חטאת צבור immer זכר ist, תמורה bei צבור keine Folge hat, und eine Gesammtheit nicht stirbt, אין צבור מת. Allein שכפרו בעליה באחרת, z. B. פר ושעיר של יום הכפורים שאבדו והפרישו אחרים תחתיהן, würden selbst als עולה zu קיץ המזבח kommen, und nur משום גזרה לאחר כפרה אטו לפני כפרה wird רעיה statuirt (Themura 15, 16. Schebuoth 12, a.). Darf man vielleicht annehmen, daß die durch חטאת ohne חטא zu befürchtende irrige Auffassung der menschlichen Beziehung zu unserer sittlichen Aufgabe nur da Vorschub finde, wo sich das חטאת auf eine bestimmte Persönlichkeit bezieht, diese Befürchtung bei צבור jedoch wegfalle? Beide Extreme: geistlicher Hochmuth und sich selbst aufgebendes Sündhaftigkeitsgefühl sind vorzugsweise individuell. Die Gesammtheit als solche umfaßt alle Nuancen und läßt für jedes חטאת צבור immer ein zu sühnendes Objekt, ein חטא voraussetzen. Es dürfte wenigstens ein חטאת צבור nie in dem Grade objektlos erscheinen, daß der Altar es nicht mindestens als עולה zulassen dürfte und es der מיתה überweisen müßte.

במקום אשר ישחט את העולה, d. i. בצפון. Siehe zu K. 1, 5 und 11.

(ת״כ) חטאת שיהו כל מעשיו לשם חטאת, הוא פרט לשחטו שלא לשמו: חטאת הוא Hier ist eben der bereits erwähnte Grundsatz niederlegt, daß חטאת שנזבח שלא לשמה פסול.

V. 25. ולקח הכהן מדם החטאת וגו׳. Entsprechend dem zum vorigen V. Entwickelten erhält beim חטאת nicht wie bei עולה זריקת das ganze Blut die חטאת=Weisung על הקרנות. Ist es ja nur eine partielle und nur eine relative sittliche Höhenstufe, auf welcher künftig zu verharren das חטאת hinweisen soll. Verharren, auf einer errungenen sittlichen Stufe zu verharren, gehört auch mit zum Wesen des Menschen; allein es ist an sich nur negativer Bedeutung, ist eigentlich nur eine Consequenz aus der im positiven Fortschritt zu bethätigenden Energie der sittlichen Natur des Menschenwesens, das mit jeder Faser in dem sittlichen Empor= und Hinanstreben, im Fortschreiten seine Basis

bedürftigkeit und Fortschrittsfähigkeit, und die ewige Fortschritts=Energie, wie sie im Emporopfer ihren Ausdruck findet, kann und darf, ja soll uns unabläßig erfüllen; Fortschreiten heißt im geistig=sittlichen Gebiete: Leben!

חטאת aber geht aus dem Bewußtsein eines Gesunkenseins hervor und bringt demgegenüber die Aufgabe des Beharrens, des Festbleibens auf der einmal errungenen sittlichen Höhestufe zur Geltung; beide bilden nicht die geistig=sittliche Athmosphäre, in welcher das jüdische Leben aufblüht; ja, das Letztere, das Stehenbleiben auf sittlicher Höhe, wie es eben נתינה על קרנות המזבח dem durch Sorglosigkeit Gefallenen als künftige Aufgabe entgegenbringt, bedeutete ohne solche Beziehung zu begangenem Fehltritt geradezu den Tod alles sittlichen Lebens. Denn wenn im sittlichen Gebiete Fortschreiten Leben heißt, so bedeutet dort Stillestehen den Tod. Die Beziehung zu einem speciellen Vergehen oder zu einer speciellen Gesunkenheit gibt dem Fingerzeig auf die Altarhöhen nur die Bedeutung einer relativen Höhenstufe im Verhältniß zu dem in dem Vorgange oder der Veranlassung sich kundthuenden oder vorausgesetzten Gesunkensein. Ohne solche Beziehung ist aber die Altarhöhe die absolute Höhe des sittlichen Ideals. Von ihr nicht hinabsinken sollen, setzt sie als erreicht voraus. Aber auch nur der leiseste Anhauch des Gedankens, bereits auf der absoluten Höhe des sittlichen Ideals zu stehen, wäre ein Grab für alle sittliche Vollendung.

Wir begreifen, warum עולה und nicht חטאת den Grundton unserer Opfergedanken bildet, unser תמיד nicht חטאת, sondern עולה ist, dem עולה und nicht dem חטאת alle andern Opfer mit ihren wesentlichsten Handlungen der עבודות הדם also sich anschließen, daß sie eigentlich nur als modificirte עולות begriffen werden können, indem אכילת כהנים אכילת מזבח nur in weiterer Consequenzentwickelung ergänzt und כהנים משלחן גבוה קזכו ובעלים, warum endlich alle Opfer durch Umwandlung עולות werden können, und nur עולות bedingungslos als נדבה בין ביחיד בין בצבור auf den Altar des jüdischen Gottesheiligthums gelangen. Nicht permanentes חטאת=Bewußtsein, nicht ein permanentes Schuldbewußtsein, nicht eine permanente büßende Zerknirschung ist die Stimmung, in welcher das jüdische Herz schlagen, die jüdische Brust aufathmen soll zu Gott, und der jüdische Geist seinen begeisterten Aufschwung zu Gott in Gott dienender, Weltbauender That finden soll. עולה, עולה, עולה, empor! hinan! hinauf! zur lichten Gottesnähe hinauf und ewig weiter hinan! lautet der Ruf, der unabläßig aus Gottes Gesetzesheiligthum an alle seine Söhne und Töchter dringt, und dieser Leben weckende, und nicht Ertödtung und Zerknirschung athmende Ruf des lebendigen Gottes des jüdischen Heiligthums ist der lauteste, entschiedenste Protest gegen alle heidnische Bußtheorie und alle pietistische Sündhaftigkeitsselbstverachtungslehre, mit welcher man in gedankenloser Blasphemie das Opferheiligthum des lebendigen Gottes des ewigen Lebens grablegend verwechselt — Nicht umsonst, wie wir dies bereits zu V. 10 angemerkt und V. 26. 31. 35 wiederholt begegnen, wird beim חטאת immer bei הקטרת אימורים auf den gleichen Akt bei זבח השלמים ausdrücklich hingewiesen. Nur ein vorübergehender, anomaler Krankheitszustand ist das חטאת=Moment. Nach vollzogener עבודת הדם gehören חלב וכליות in heiterer שלמים=Stimmung dem Hinstreben zum ריח ניחוח לד׳ in ungetrübter Geltung an.

Wir glauben ferner den Ernst zu begreifen, mit welchem das göttliche Gesetz jedes

Thieres an sich noch ganz ungeschmälert ist, und ihm nur durch äußere Umstände die Beziehung verloren gegangen, oder es eine solche nie gehabt, es dann nicht einmal in Vermittelung zum Altare gelangen darf. Alle andern Opferthiere nämlich in einem solchen Falle und auch חטאת, wenn es z. B. den חטאת-Charakter durch מום eingebüßt oder von vorn herein nicht entschieden erhalten, — wenn nämlich von vorn herein zwei Thiere für das Eine חטאת zur Fürsorge für etwaiges Inverlustgerathen oder Untauglichwerden des Einen geweiht worden, מותרות חטאת, weiden bis sie ein מום erhalten, werden dann verkauft und für den Erlös kommen עולות נדבת צבור (קיץ המזבח) auf den Altar. Allein das volle und taugliche חטאת, dem die Beziehung entgangen, wird der מיתה überwiesen und kommt nicht einmal in solcher Umwandlung als עולה auf den Altar, und zwar selbst dann nicht, wenn zur אבודה noch פסול מום hinzugetreten. (Siehe תוספ׳ Themura 21, b.). — Es dürfte aber die leichtere Umwandlung aller andern Opfer in עולות noch durch den Umstand getragen sein, daß sie hinsichtlich derjenigen Handlungen, in welchen das Wesen des Opfers in bedingender Weise beruht, in den עבודת הדם, alle mit עולה zu einer Kategorie gehören, sie sind alle בזריקה למטה, und חטאת allein steht durch נתינה למעלה in charakteristischer Isolirtheit da.

Erwägen wir nun, daß עולה diejenige Opfer-Form ist, in welche alle anderen Opfer, mit Ausnahme des ausgeprägten חטאת, durch Umwandlung überzugehen vermögen, daß es zugleich diejenige Opferform ist, die unter Allen am meisten der נדבה zugänglich ist, da sie die einzige ist, die selbst vom צבור als נדבה gebracht werden kann: so erscheint als die normale Grundform aller Opfer das עולה, und dem gegenüber als rein exceptionelle das חטאת. יחיד und צבור können in jedem Augenblick עולות darbringen, alle sonst nicht zur Verwendung kommenden Opfer werden durch Umwandlung עולות, der Opfer-Altar heißt auch allgemein: מזבח העולה, sowie das stete ununterbrochene Opfer, תמיד, ja עולה ist; der Gedanke, der in עולה seinen Ausdruck findet, muß somit derjenige sein, der bei jedem Athemzug die jüdische Brust des Einzelnen wie die Gesammtheit erfüllen kann, erfüllen soll, in ihm muß diejenige Gesinnung sich ausprägen, die die reinste, natürlichste Consequenz unserer Beziehung zu Gott bildet, auf welcher die ganze Bethätigung dieser Beziehung ruht; während der durch חטאת zum Ausdruck gelangende Gedanke und die in ihm sich ausprägende Gesinnung unsere Brust nur ausnahmsweise wird erfüllen sollen, erfüllen dürfen, und ihre Berechtigung in besonderen Veranlassungen zu finden haben wird.

Erwägen wir, daß, wie bereits zu (Kap. 1, 3 f.) bemerkt, עולה מכפר על עשה ועל הרהור הלב, daß עולה der Ausdruck des positiven Fortschritts zu einer größern sittlichen Vollendung, sowie des positiven Sicherfüllens mit reinen guten, sittlichen Gedanken ist, wodurch allein, da der Gedanke nimmer ruht, dem Aufkommen unnützer, schlechter Gedanken der Raum benommen wird: so haben wir hier als den aus unserer Beziehung zu Gott unmittelbar resultirenden Grundgedanken, wir möchten sagen, als den nur mit dem Tode endenden Athemzug und Pulsschlag unseres sittlichen Lebens: den ewigen geistigen und thätigen Fortschritt zum Guten bis hinan zu dem Ideale geistig-sittlicher Vollendung. Das Bewußtsein unserer Unvollkommenheit dem nimmer voll erreichten geistig-sittlichen Lebensideale gegenüber, das Bewußtsein ewiger Fortschritts-

אֶת־הָעֹלָה לִפְנֵי יְהוָה חַטָּאת הוּא׃

schlachtet, vor Gott: ein Entsündigungsopfer ist er.

---

in der Bedeutung des Tages — hervorgegangene Pflicht, חובה, dargebracht wird, und nie auch nur entfernt als נדבה erscheint. (Siehe auch V. 23, אשר חטא בה). Alle anderen Opfer-Formen: עולה, שלמים, תודה, מנחה, können auch freiwillig, ohne bestimmte verpflichtende Veranlassung gebracht werden. Selbst אשם tritt doch in אשם תלוי jedenfalls in zweifelhafter Veranlassung auf, ja, nach der Chulin 41, b. in der Mischna recipirten Lehre des ר׳ אליעזר, welcher auch Tur O. Ch. 1. und J. D. 5. im Gegensatz zu רמב״ם פ״ק 14, 8. und ה׳ שחיטה 2, 18. folgt: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום, gehört somit auch die Opfer-Form אשם zu דבר הנידר והנידב.

Es dürfte demnach die Annahme sehr nahe liegen, daß eben weil חטאת nicht als נדבה kommen kann, auch der Mittelzustand, daß es כשר und doch nicht עולה לחובה sein solle, bei ihm nicht stattfinden könne. In der That ist auch dieser Mittelzustand für חטאת, so weit wir sehen, nur für den Einen Fall: חטאת ששחטה לשם חולין (Sebachim 46, b.) ausgesprochen, und dürfte dafür die Erklärung zu suchen sein, (siehe zu K. 22, 15.). רמב״ם (פ״מ 15, 8, 9.) statuirt ihn jedoch auch noch für שחטה על מי שמחוייב עולה und für שחטה על מת, für beide Fälle ist jedoch (Sebachim 7, a. 9, b.) einfach כשרה ausgesprochen, und ist nach dem ganzen Gange der dort gegebenen Entwickelung schwer anzunehmen, daß dies als כשר ואינה מרצה zu verstehen sein solle. Ausdrücklich wird nämlich dort (das. 5, a.) die Frage hinsichtlich dieses Mittelzustandes: אם אין מרצין למה באין durch Hinweisung auf 5. B. M. 23, 24. מוצא שפתיך וגו׳ dahin gelöst, daß die nicht לחובה gereichenden Opfer als נדבה zu betrachten seien, und andererseits ja auch עולות לאחר מיתה zur Darbringung kommen, die somit כשרין ואין מרצין sind. Beide Momente finden aber nicht bei חטאת statt, das weder בנדבה noch אחר מיתת בעליה gebracht werden kann, worauf schon צאן קדשים zu Sebachim 5, a. hinweist.

Ebenso dürften aber auch die חמש חטאות המתות in tiefem Zusammenhange mit dieser Grundeigenthümlichkeit des חטאת stehen und sich als Consequenz der Thatsache begreifen lassen, daß חטאת nur im Zusammenhange mit einer bestimmten Veranlassung und als Folge derselben erscheinen darf. Alle diese Fälle lassen sich nämlich in den einen Satz zusammenfassen, daß ein Thier, das den חטאת-Charakter trägt, ohne zugleich in einer solchen Beziehung zu einer bestimmten Veranlassung zu stehen, nicht nur nicht selbst, sondern auch nicht einmal durch Vermittelung zum Opfer gelangen darf. ולד חטאת und תמורת חטאת haben den חטאת-Charakter durch Geburt oder Tausch erhalten; es war aber nie für sie ein specielles Moment vorhanden, das durch ihre Darbringung zur Sühne gelangen sollte. Für חטאת שמתו בעליה und שכפרו בעליה באחרת ist dieses Moment durch den Tod der zu sühnenden Personen, oder durch Vollzug der Sühne durch ein anderes Thier bereits verloren gegangen. Sie sind alle חטאות, für welche kein speciell zu sühnendes חטא vorhanden ist.

Es muß aber die durch diese Grund-Eigenthümlichkeit des חטאת zur Anschauung zu bringende Wahrheit eine so bedeutsame sein, daß wenn der חטאת-Charakter des

an der Stelle, wo man das Emporopfer וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר־יִשְׁחַט

מתות die Rede ist. Nach Themura 22, a. ist dieses Merkmal jedoch mit אבודה zu combiniren: אבודה שנמצאת בעלת מום ,אבודה שעברה שנתה, und ebenso. Nach Raschi zur Mischna das. bilden diese in der That eine fünfte Kategorie, da sie selbst קודם שכפרו בעלים באחרת der מיתה verfallen. Nach תוספו׳ das. fällt jedoch einfach diese Kategorie mit חטאת שכפרו בעליה zusammen, und dürfte es dann schwer sein die fünfte Kategorie der חמש חטאות מתות zu finden. — Diese Halacha ist für חטאת wesentlich charakteristisch. Bei anderen Opfern, עולה, שלמים, תודה, geht deren Charakter auf die durch Geburt oder Tausch von ihnen stammenden Thiere vollkommen über, וולדותיהן ותמורותיהן כיוצא בהן, sie werden als עולה, שלמים, תודה, wie die Opferthiere von denen sie herrühren dargebracht (Themura 17, b. 18, b.) Ebenso werden עולה ושלמים שמתו בעליהן noch nach dem Tode von den Erben dargebracht (Sebachim 5, a. Menachoth 92, a.). Selbst bei אשם, das doch in seiner Veranlassung dem חטאת ähnlich ist, würde in allen diesen Fällen das Thier zwar nicht selbst dargebracht werden, jedoch indirekt dadurch zum Opfer gelangen, daß es weidet bis es durch מום untauglich, und dann ausgelöst wird, und der Erlös in die Tempelcassen (שופרות) fällt, aus denen עולות נדבת צבור bestritten werden, כל שבחטאת מתה באשם ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה (Themura 20, b.) — Ja, nach der Auffassung des ר״ח (Sebachim 5, b. Menachoth 4, a.) ist der Gegensatz zu אשם noch schärfer, indem seiner Auffassung zufolge die ganze Bestimmung der רעייה nur תקנת חכמים ist, und ein אשם שכפרו בעליו וגו׳ nach Bestimmung דאורייתא selbst als עולת נדבה של צבור (קיץ מזבח) dargebracht werden kann, und die Halacha ursprünglich lautet: כל שבחטאת מתה באשם קרב עולה.

Diese für חטאת so bedeutsame Halacha, dürfte mit der anderen, ebenfalls für חטאת charakteristischen Bestimmung im Zusammenhange stehen, die Sebachim 7, b. 8, a. an den Sätzen: ולקח הכהן מדם החטאת, ושחט אותה לחטאת (V. 33, 34.) u. a. erläutert wird, daß, während כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, d. h. alle anderen Opfer, die, sei es in Beziehung ihres Charakters (שנוי קדש) oder in Beziehung ihrer Eigenthümer (שנוי בעלים) bei den עבודות הדם: שחיטה, קבלה, הולכה, וזריקה, eine andere als die ihnen zukommende Bestimmung erhalten haben, z. B. עולה ראובן לשם עולה שמעון, עולה לשם שלמים, an sich כשר sind, und nur, in so fern den Eigenthümern eine Verpflichtung zu einem solchen Opfer obliegt, diese Verpflichtung nicht als gelöst zu betrachten ist: חטאת שלא לשמה z. B. חטאת לשם עולה, חטאת ראובן לשם חטאת שמעון, (ja vielleicht sogar חטאת חלב לשם חטאת דם Sebachim 7, a. 9, b, siehe כ״מ zu הל׳ פ״מ 15, 6.) völlig פסול ist. In dieser Beziehung steht nur noch פסח dem חטאת zur Seite, das auch שלא לשמו פסול ist. (Sebachim 2, a. תוספו׳ das.). Und wiederum steht auch in dieser Beziehung אשם nicht zu חטאת sondern zu עולה und den anderen קרבנו׳ (das.).

Es dürften aber alle diese חטאת charakterisirenden Bestimmungen endlich ihr Motiv in der Eigenthümlichkeit finden, die, wie uns scheint, das ganze Wesen dieses Opfers kennzeichnet, wir meinen die Thatsache, daß unter allen Opfern חטאת das einzige ist, das nur als eine aus bestimmter Veranlassung — bei חטאת המוספי׳ liegt die Veranlassung

24\. וְסָמַךְ יָדוֹ עַל־רֹאשׁ הַשָּׂעִיר

24\. Und er stützt seine Hand auf den Kopf des Bockes und schlachtet ihn

---

samkeit auf seinen Wandel nicht sowohl aus dem ihm übertragenen Amte, als aus der ihm von Gott eingeräumten Stellung in der Nation abgeleitet: er ist zur höchsten Machtstellung erhoben damit er שעיר, „abwehrend", „vertheidigend," „die Nation und die Gottessache in der Nation schützend" sein solle. In der That erscheint die dem Könige nach 5. B. M. 17, 14. nach Außen gegebene Aufgabe nicht als Eroberung und Gebietvergrößerung. ירושה und ישיבה geht voran, und kann die Concentrirung der nationalen Macht in seiner Hand nach Außen höchstens nur die Abwehr, die Vertheidigung des nationalen Bodens zum Ziele haben. Er soll שעיר sein. Ebenso aber dürfte auch nach Innen die Aufgabe seiner Machtstellung in erster Linie: „שעיר" sein. Er soll die Gottessache, die ja die Summe der nationalen Aufgabe bildet, gegen Verletzung und Verkümmerung in der Nation durch seine Machtstellung vertheidigend und schützend vertreten, die nationale Macht soll durch ihn שעיר werden gegen jeden Angriff auf die Gottessache der Nation. So begreift auch רש"י (Sanhedrin 20, b.) das „לשפטנו" als die berechtigte Forderung der זקנים שבדור bei der Königswahl Sam. I, 8., die שאלו כהגון: לשפטם ולרדות המרבנים שבהם. Wer aber die Gottessache gegen Andere schützend zu vertreten hat, der hat sie zu allererst gegen sich selbst zu vertreten, und hat sich zu hüthen nicht durch sittliche „Sorglosigkeit" — das ist ja buchstäblich שגגה — von den קרנת מזבח העולה, von einer der „sittlichen Höhen" hinabzugleiten, die die Ziele der jüdischen Emporarbeit bilden.

שעיר עזים. ת"כ zu V. 28. lehrt, daß alle שעירי חטאות, auch der des נשיא, nur בני שנה, nur Thiere sein dürfen, die das erste Jahr nicht überschritten haben. Es soll auch der König nie „alt" in seiner Machtstellung werden. Er soll sich immer die „Frische" des Bewußtseins und der Begeisterung für seine Aufgabe bewahren. Es ist dort jedoch ersichtlich, daß dieses nicht in dem Ausdruck שעיר עזים liege, sondern durch andere Sätze festgestellt sei, und dürfte demnach hinsichtlich des Alters kein Unterschied zwischen שעיר und שעיר עזים sein. (Es ist dies im מ"לם zu מ"ק 1, 14. zweifelhaft gelassen.)

V. 24. ושחט אותו. ת"כ z. St. wird an diese das Objekt der Darbringung umschränkende Präcisirung, so wie an das ähnliche ושחט אותה des V. 33. die (Themura 15, a. u. 21, b. ff. überlieferte) Halacha geknüpft, daß nur dieses, solchergestalt von dem חוטא zur Sühne seines חטא geweihte, und zur Sühne seines der Sühne bedürftigen חטא zu opfernde Thier dargebracht werden dürfe, daß aber ולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה ושכפרו בעליה, das von einem חטאת geborne Thier (– חטאת יחיד ist שעירה oder כשבה V. 28. 32. —), das Tausch-Thier eines חטאת, das חטאת, dessen Eigenthümer gestorben und dasjenige, dessen Eigenthümer während es in Verlust gerathen war ein anderes zu seiner Sühne dargebracht hat, daß alle diese weder direkt noch indirekt zum Opfer gelangen dürfen, sondern מתות, dem Sterben zu überlassen sind. Themura 15, a. in der Mischna und so auch ת"כ z. St. wird noch eine fünfte Kategorie חטאות המתות, nämlich: שעברה שנתה genannt, wie denn auch überhaupt gewöhnlich von חמש חטאות

חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת־קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים׃

worin er sich vergangen, zum Bewußtsein gebracht, so bringt er als sein Opfer einen Bock vom Ziegengeschlechte, männlich, ganz.

---

liegt: דנין אותו ומעידין אותו, und wenn es Sanhedrin 18, a. heißt: המלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו, daß ein König weder ein Richteramt ausüben noch vor Gericht gezogen werden kann, weder Zeugniß abzulegen hat, noch Zeugen gegen ihn auftreten, so wird dies daselbst 19, a. dahin erläutert: לא שנו אלא מלכי בית ישראל אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותן דכתיב בית דוד כה אמר ד׳ דינו לבקר משפט (Jirmija 21, 12.) ואי לא דיינין ליה אינהו היכי דייני והכתיב התקוששו וקושו ואמר ר״ש לקיש קשט עצמך ואחר כך קשוט אחרים, diese aktive und passive Exemtion des Königs von Gericht und Zeugniß sei nur eine spätere, durch die Ungefügigkeit des Königs Jannäus hervorgerufene Maaßregel, nach dem ursprünglichen Gesetze sei dies jedoch keineswegs der Fall, das ergebe sich schon aus dem Aufruf der Propheten an das davidische Königshaus, das Richteramt gerecht zu verwalten, wer aber selber nicht dem Gerichte unterliegt könne auch Andere nicht richten. (Siehe לחם משנה: ה׳ מלכים 3, 7.)

אשר חטא בה: die חטאת-Pflicht setzt voraus, daß nicht nur allgemein zum Bewußtsein gekommen, es sei eine mit כרת verpönte Handlung aus Unachtsamkeit begangen worden, sondern es muß das Vergehen, אשר חטא בה, in seiner Specialität erkannt sein, nicht z. B. entweder חלב oder נותר, es wäre etwa חלב ונותר לפניו ואכל אחד מהן ואינו יודע איזה מהן אכל, sondern es muß ihm speciell bewußt geworden sein, daß er חלב, oder daß er נותר gegessen habe (Kerithoth 19, a.). — Wir werden zu V. 24. zu bemerken Gelegenheit haben, in wie beschränkter Weise das Gesetz überhaupt die Zulässigkeit eines חטאת statuirt. Diese Forderung des specialisirten Bewußtseins dürfte mit dem dort Gesagten zusammenhängen und bestätigen, daß entschieden nicht Sündhaftigkeit im allgemeinen, sondern ein ganz bestimmter Vorgang das חטאת יחיד veranlaßt, um künftig gewissenhafte Vorsicht hinsichtlich ganz bestimmter Objekte zu erzeugen.

והביא את קרבנו שעיר עזים זכר תמים, „so hat er die Gottesnähe wieder zu suchen indem er sich in das Gesetzesheiligthum als שעיר עזים זכר תמים hinstellt.“ Wir haben bereits zu א. 1, 10. bemerkt, wie die Gattung צאן im Gegensatz zu der Gattung בקר die Persönlichkeit weniger nach ihrer Wirksamkeit als nach der ihr von Gott, dem „Hirten Israels,“ gewährten Schicksalsstellung und Leitung begreift, und wie unter dieser Gattung die עזים-Art durch den Charakter des Widerstands, der Ungefügigkeit gegen jeden Anderen und der gefügigen Folgsamkeit für ihren Eigner nuancirt erscheint. Dieser Charakter des ungefügigen Widerstandes gegen Fremde gipfelt in dem männlichen Individuum dieser Art, im שעיר, und ist hier das Bedingende der Männlichkeit für חטאת נשיא, daß es nicht nur למצוה, sondern מעכב ist, durch die ausdrückliche Beifügung זכר ausgesprochen. (Siehe ק״א zum ת״כ d. St.). Wenn demnach das קרבן נשיא nicht wie dasjenige des כהן המשיח und des ב״ד הגדול in פר, sondern in שעיר besteht, so wird hier die Aufgabe des Königs und die aus derselben fließende Pflicht der Acht-

אַחַת מִכָּל־מִצְוֺת יְהוָה אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא־תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם׃
23. אוֹ־הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר

den Dingen übt, in Beziehung auf welche Gott, sein Gott, geboten, daß sie nicht geübt werden sollen: so lastet auf ihm eine Schuld.
23. Oder ist ihm sein Vergehen,

---

kenntniß anweist. Der Erste im Gehorsam des Gesetzes, spricht diese Ordnung, sei der König. Indem aber in seinem חטאת nicht שגגת הוראה hervortritt, so ist mit seiner Stellung als König keine Gesetzesinterpretation verbunden. Hinsichtlich Dessen, was nach dem Gesetze „rechtens" ist, ist er wie jeder andere יחיד an das ב"ד gewiesen. Er ist der erste יחיד unter den יחידים. Im Gegensatz zu den Vergehungen des Hohenpriesters und dem durch das höchste Gericht veranlaßten Vergehen der Nation, die als אשמת העם (V. 3.) ואשמו (V. 13.) und חטאת הקהל (V. 21.) bezeichnet sind, heißt es von seinem Vergehen daß אשר נשיא יחטא וגו' גו' ואשם, daß das, was ein König verschuldet, nur als seine Zukunft bedrohende Schuld zu bezeichnen ist. So hoch er durch die ihm eingeräumte Machtstellung über die Nation gehoben ist, so hat er doch für sein Vergehen ganz so wie der letzte Bürger allein vor Gott einzustehen, und wohl begreift sich das an den Ausdruck: אשר נשיא יחטא anknüpfende Wort des ר' יוחנן בן זכאי: אשרי הדור שהנשיא שלו מביא קרבן על שגגתו אם נשיא שלו מביא קרבן צריך אתה לומר מהו הדיוט ואם על שגגתו מביא קרבן צריך אתה לומר מהו זדונו (Horioth 20, b.) „Glücklich das Geschlecht, dessen Fürst für sein aus Irrthum begangenes Unrecht Sühne im Opfer sucht! Wie wird an dieser Gewissenhaftigkeit des Fürsten sich die Gewissenhaftigkeit des Bürgers angeregt fühlen, und wenn ihn also ein irrthümliches Vergehen drückt, wie wird er sich durch ein mit Bewußtsein geübtes Unrecht gedrückt fühlen!" —

V. 23. או הודע אליו וגו'. Das או im Gegensatz zu dem vorhergehenden ואשם: ungesühnt lastet auf ihm eine Schuld, oder, wenn ihm das Vergehen zum Bewußtsein kommt, hat er es durch חטאת zu sühnen. הודע אליו, das Vergehen muß ihm zum Bewußtsein gekommen, oder gebracht worden sein, er muß wenigstens einer ihm gewordenen Anzeige darüber nicht widersprochen haben. Hätten ihm aber selbst zwei Zeugen bezeugt, er habe z. B. חלב gegessen, und er setzt ihnen den Widerspruch entgegen: לא אכלתי, so ist er nicht חייב קרבן. Da nämlich ein mit Bewußtsein geübtes Vergehen, מזיד, nicht durch קרבן gesühnt werden kann, über die Abwesenheit des Bewußtseins bei einer Handlung jedoch nur der Mensch selbst urtheilen kann, so kann überhaupt die חטאת-Pflichtigkeit eines Menschen durch keine Zeugenaussage constatirt werden. Sie können wohl bezeugen: אכלת חלב, sie können aber nicht behaupten: חייב אתה קרבן. Hinsichtlich der קרבן-Pflicht ist daher selbst zwei Zeugen gegenüber sein Widerspruch aufrecht zu halten: מה אם ירצה לומר מזיד הייתי (Kerithoth 11, b. תוספו' Jebamoth 88, a.)

Indem hier das Gesetz selbst im Betreff des Königs ganz so wie beim הדיוט V. 28. die Cautele hervorhebt, daß bei der Opferpflicht die bloße Aussage von Zeugen nicht genügt, so setzt dies die auch anderweit feststehende Norm voraus, daß der jüdische König hinsichtlich seiner Handlungsweise ganz wie jeder andere Bürger der Gerichtsbarkeit unter-

אֶת הַפָּר הָרִאשׁוֹן חַטַּאת הַקָּהָל הוּא׃ פ

22. אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה

brennt ihn wie man den ersten Stier verbrannte: ein Entsündigungsopfer der Gemeinde ist er.

22. Wenn aber ein Fürst sich vergeht und in Unachtsamkeit Eines von

---

הנשרפין חוץ לג׳ מחנות, wie Motiv und Zweck dieser שרפה noch durch das Schlußwort: חטאת הקהל הוא hervorgehoben ist: בנין אב לכל חטאות הקהל שישרפו (ת״כ), alle חטאות, durch welche das Unzulängliche der nationalen Wirklichkeit gegenüber dem nationalen Ideale zum Bewußtsein gebracht wird, also auch die שעירי ע״ז (4. B. M. 15, 24.), überhaupt alle חטאות פנימיות, werden außerhalb des nationalen Umkreises des Heiligthums verbrannt.

V. 22. Die beiden vorangehenden Fälle, פר העלם דבר של צבור und פר כהן משיח kommen als nationale Verirrung — auch חטא כהן משיח ist לאשמת העם — zur Sühne und haben das charakteristische Merkmal, daß sie beide nicht bloße praktische Verirrungen, sondern zunächst in Praxis übergegangene theoretische Irrthümer der beiden in Gesetzeskunde competenten höchsten Intelligenzen: ב״ד הגדול und כהן משיח מופלא, darstellen.

Es folgen hier nun zwei andere Fälle, חטאת נשיא und חטאת יחיד, die beide rein praktische Verirrungen, שגגת מעשה ohne הוראה, darstellen, beide rein als Privatverirrungen zur Sühne kommen und im Gegensatz zu den vorigen חטאות פנימיות zur Kategorie der חטאות חיצוניות gehören.

Der נשיא, von dessen Verirrung hier die Rede ist, ist nach Horioth 11, a. durch Beifügung מצות ד׳ אלקיו als derjenige bezeichnet: מי שאין על גביו אלא ד׳ אלקיו, über dem im Kreise der Nation nur Gott steht, d. h. nicht נשיא שבט, nicht einer der Stammesfürsten, sondern der an der Spitze der Gesammtnation stehende Fürst: der König, von dem es auch 5. B. M. 17, 19. heißt: למען ילמד ליראה את ד׳ אלקיו וגו׳; und auch zur Zeit der Spaltung des Reiches wäre der König des Reiches Juda und der König des Reiches Israel jeder seinerseits unter den Begriff eines solchen höchsten נשיא zu fassen (das. b.) Die Bezeichnung ד׳ als אלקים eines speciellen Individuum's, ד׳ אלקיו, kommt überhaupt vorzugsweise zur Bezeichnung der besonderen Beziehung vor, in welchem dieses Individuum zu Gott, als dessen Bote, Werkzeug, Verkünder 2c. steht. So vom Hohenpriester 3. B. M. 21, 12; vom Priester überhaupt: das. 21, 17, 21, 22. 5. B. M. 18, 7. Vom Könige: 5. B. M. 17, 19. Sam. I 30, 6. Könige I 5, 3. u. s. w. Vom Propheten: Kön. II 5, 11. u. s. w. Es bezeichnet somit auch hier den Fürsten als besonderes Werkzeug im Dienste Gottes, den König, dem für den Dienst der Gottessache eine Disposition über die Gesammtkraft der Nation in Händen gelegt ist, der für gewisse Zwecke unter Gott über die Nation gestellt ist: שום תשים עליך מלך: שתהא אימתו עליך (Sebachim 20, b.). (Siehe zu 5. B. M. K. 17, 14, f.) Das Königsamt wird auch Kön. I 11, 34. Jechesk. 34, 24. 37, 25. K. 45 u. 46. wiederholt נשיא genannt.

Die Gruppirung dieser פרשת החטאות weist dem Könige so die erste Stelle in der Erfüllung des Gesetzes an, wie es dem כהן המשיח die erste Stelle in der Gesetzes-

16. Der gesalbte Priester bringt von dem Blute des Stieres hinein in das Zusammenkunftbestimmungszelt,

17. und es betunkt der Priester seinen Finger von dem Blute und sprengt siebenmal vor Gott hin gegen den Scheidevorhang.

18. Und von dem Blute giebt er an die Höhenwinkel des Altares, der vor Gott, der in dem Zusammenkunftbestimmungszelte steht; alles Blut aber gießt er hin in den Grund des Empor-opfer-Altares, welcher dem Eingange zu dem Zusammenkunftbestimmungszelt zunächst sich befindet.

19. All sein Fett hebt er von ihm aus und giebt es auf den Altar zum Aufdampfen hin,

20. und verfährt mit diesem Stier wie er mit dem Stier des Entsündigungs-Opfers verfahren, ganz so hat er mit ihm zu verfahren. Es erwirkt der Priester Sühne für sie und ihnen wird verziehen.

21. Man bringt den Stier hinaus außerhalb des Lagers, und man ver-

16. וְהֵבִיא הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם
הַפָּר אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד׃
17. וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן־הַדָּם
וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי יְהוָה אֶת־
פְּנֵי הַפָּרֹכֶת׃
18. וּמִן־הַדָּם יִתֵּן ׀ עַל־קַרְנֹת
הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה אֲשֶׁר
בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל־הַדָּם יִשְׁפֹּךְ
אֶל־יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר־פֶּתַח
אֹהֶל מוֹעֵד׃
19. וְאֵת כָּל־חֶלְבּוֹ יָרִים מִמֶּנּוּ
וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה׃
20. וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר
הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה־לּוֹ וְכִפֶּר עֲלֵהֶם
הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם׃
21. וְהוֹצִיא אֶת־הַפָּר אֶל־מִחוּץ
לַמַּחֲנֶה וְשָׂרַף אֹתוֹ כַּאֲשֶׁר שָׂרַף

V. 16—21. Die hier vorgeschriebenen Handlungen sind ganz dieselben, wie beim פר כהן המשיח, und haben wir bei diesem bereits ihre Beziehungen zum פר העלם דבר של צבור angemerkt. Beide, der כהן המשיח und das ב"ד הגדול sind die beiden höchsten geistigen Spitzen der Nation, jener als die durch Gesetzeskunde und daraus fließende mustergiltige Gesetzesverwirklichung voranzuleuchten bestimmte, gleichsam symbolisch verkörperte Idee der Nation, dieses als die mit der Gesetzeslehre an die Nation betraute höchste Intelligenz derselben. Wie dem כהן המשיח für sein eigenes Leben, so hat dem ב"ד הגדול für das durch seine Intelligenz zu leitende Leben der Nation stets das unter Cherubimsittigen ruhende Gesetzesideal in allen seinen Consequenzen, der Gesetzeswahrung (פרכת), der idealen sinnlich-geistigen Lebensvollendung (מזבח הזהב), der zu diesem Ideale hinanstrebenden sittlichen Lebensarbeit (מזבח העולה), gegenwärtig zu sein, und wie beim פר כהן המשיח bietet auch bei פר העלם דבר für das durch denselben zur Anschauung gebrachte Ideal der nationalen Aufgabe die Wirklichkeit keine für den symbolischen Opfergenuß würdige Persönlichkeit. פר העלם דבר gehört wie פר כהן המשיח zu den פרים

עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן־בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד׃

15. וְסָמְכוּ זִקְנֵי הָעֵדָה אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הַפָּר לִפְנֵי יְהוָה וְשָׁחַט אֶת־הַפָּר לִפְנֵי יְהוָה׃

worden, in Beziehung auf welches sie sich vergangen: so bringt die Gemeinde einen jungen Stier zum Sündopfer nahe, und sie bringen ihn vor das Zusammenkunftbestimmungszelt.

15. Die Aeltesten des Collegiums stützen ihre Hände auf den Kopf des Stieres vor Gott, und man schlachtet den Stier vor Gott.

---

bringt nach der als Halacha recipirten Lehre des ר"י (Horioth 4, b.), das den Irrthum des ב"ד sühnende Opfer. Es erscheint da die Nation in wahrhaft organischer Einheit. Das ב"ד הגדול ist die intelligente Seele des nationalen Körpers, die עיני הקהל, die Nation stellt daher für ihr ב"ד den פר hin und mahnt sich und es, wie es sich als פר im Dienste Gottes zu bewähren haben sollte. Und zwar tritt höchst bedeutsam die Nation hierbei in ihrer zwölfgliedrigen Einheit auf. Wir haben bereits wiederholt zu bemerken Gelegenheit gehabt, wie für die Lösung des der Nation bestimmten Ideals der Lebensentfaltung sie nicht als schlechthinnige Einheit, sondern als קהל עמים (1. B. M. 28, 3. 48, 4.), als קהל גוים (35, 11.) begriffen wird, und diesem gemäß tritt in diesem Gesammtheitsopfer zur Sühne der durch den Irrthum der Gesammtheitintelligenz veranlaßten Verirrungen die Nation nicht als ein פר, sondern als 12 פרים hin. Jeder Stamm, auch die von der Verirrung freigebliebene Minorität, stellt für das ב"ד הגדול einen פר, und zwar wie in Jakobs Segen und auf dem אפוד und חשן des Hohenpriesters Ephrajim und Menasche als Stammes-Einheit, als שבט יוסף, also im Ganzen zwölf Stiere (Horioth 5. 6.). Jeder Stamm in der Eigenthümlichkeit seiner Stammesaufgabe hat die פר-Erfüllung vom ב"ד הגדול zu erwarten. Und zwar werden diese פרים nicht aus der Gesammt-Tempel-Casse, תרומת הלשכה, wie die anderen קרבנות צבור, bestritten, sondern die Kosten ihrer Anschaffung von jedem Einzelnen besonders erhoben (das. 3, b.). Es kam somit der Irrthum des ב"ד הגדול jedem einzelnen jüdischen Bürger besonders zum Bewußtsein.

V. 15. וזקני העדה, nicht das ganze Collegium, sondern drei (nach ר' יהודה fünf, siehe ל"מ zu ה"מ"ק 3, 10.) seiner hervorragendsten Glieder als Repräsentanten des ganzen. Oben zu K. 1, 4. haben wir bereits vorgemerkt, wie dieses פר העלם דבר של צבור, die eine der beiden Ausnahmen ist, wo סמיכה bei einem קרבן צבור vorgeschrieben ist. Diese Handlung dürfte bei diesem Opfer um so mehr erforderlich sein, um das ב"ד als die eigentlich zu sühnenden בעלים zu kennzeichnen, obgleich die פרים von den mitbetheiligten Nationalstämmen hergestellt werden. Dadurch aber, daß die סמיכה durch eine Repräsentanz des Collegiums und nicht durch alle einundsiebzig Mitglieder desselben wie bei sonstigen קרבנות שותפין zum Vollzug kommt, dürfte gewahrt sein, daß es nicht etwa als ein Opfer von einundsiebzig Individuen, sondern eben als ein Opfer des Collegiums als solchen deutlich sein soll.

אַחַת מִכָּל־מִצְוֺת יְהֹוָה אֲשֶׁר לֹא־
תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ׃
14. וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ

den Augen der Gemeinde, und diese üben Eines von allen Dingen, von denen Gott geboten, daß sie nicht geschehen sollen, und haben so sich verschuldet;
14. und es ist das Vergehen erkannt

Horioth 36 und 4, a. wird dies näher präcisirt: הורו ב"ד לעקור את כל הגוף אמרו אין נדה בתורה אין שבת בתורה אין ע"ז בתורה הרי אלו פטורין הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת הרי אלו חייבין, „wenn ihr Irrthum einen ganzen Gesetzes-„Körper", einen ganzen Gesetzestitel, negirt, so kommt derselbe nicht zur Sühne, sie tritt nur ein, wenn ihr Irrthum sich auf einen partiellen Theil eines Gesetzestitels bezieht." Sie hätten z. B. gelehrt, nur das Tragen מרשות לרשות sei am Sabbath verboten, nicht aber das Werfen u. dgl. Es heiße nämlich: ונעלם דבר ולא שיתעלם מצוה כולה (das.). Es wird ferner dort gelehrt, daß: אין ב"ד חייבין עד שיורו בדבר שאין הצדוקין מודין בו, der Synhedralirrthum kommt als solcher nur zur Sühne, wenn sein Gegenstand nicht ein solcher ist, den die nur das in der Schrift ausgesprochene Wort beachtenden Sadducäer anerkennen, d. h. der in dem ausgesprochenen Wortsinne der Schrift seine Widerlegung findet. Dasjenige, was ausdrücklich in der Schrift ausgesprochen ist, זיל קרי בי רב הוא, soll jeder Schüler wissen, weiß jedes jüdische Kind, bildet somit nicht Das, in welchem sich die Synedrallehre, הוראה, zu bethätigen hätte.

ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו וגו', der theoretische Irrthum des ב"ד הגדול kommt als solcher nur dann zur Sühne, wenn er in Praxis übergegangen, und zwar nur dann, wenn das, was den עיני הקהל entgangen, das קהל zu einem praktischen Vergehen gebracht hat, מעשה תלוי בקהל והוראה תלוי' בב"ד (Horioth 3, a.). Ob auch das ב"ד in Folge seiner הוראה sich praktisch vergangen, ist hier ganz gleichgiltig. Es fällt aber das praktische Gesammtheitsvergehen nur dann dem theoretischen Irrthum des ב"ד zur Last, wenn dieses seinen Ausspruch ausdrücklich als Norm für die Praxis hinausgegeben hat, es nicht blos: מותרין אתם, sondern: מותרין אתם לעשות ausgesprochen hat (Horioth 2, a.). War dies nicht der Fall, oder hat Jemand dem Ausspruch eines ב"ד הגדול mit dem Bewußtsein, daß er ein irriger sei, Folge geleistet, ידע שטעו, etwa in dem Glauben, מצוה לשמוע דברי חכמים, oder pflegte er sonst nicht die Autorität des ב"ד zu beachten, מבעט בהוראה (Horioth 2, b. פ' רש"י das.): so fällt das Vergehen ihm zur Last, und nicht dem ב"ד (das.). — Unter קהל wird, nach der vom רמב"ם als הלכה recipirten Lehre des רשב"א (Horioth 3, a.) die Majorität der Nation verstanden, und zwar entweder die Majorität der im jüdischen Lande (Horioth 5, a.) anwesenden jüdischen Bevölkerung, wenn diese auch nur eine Minorität der zwölf Stämme bildet, oder die Majorität der Stämme, wenn diese auch nur eine Minderzahl der Bevölkerung umfaßt. — ואשמו: Durch dieses aus dem Irrthum der Nationalintelligenz hervorgegangene Nationalvergehen ruht eine Schuld auf der Totalität der Nation. Auch dieses חטאת הקהל kommt nur על דבר שחייבין על זדונו כרת wie alle anderen חטאות.

V. 14. והקריבו הקהל פר וגו': die nationale Gesammtheit, nicht das ב"ד הגדול

legium irrt, und es entzieht sich Etwas וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ

M. K. 12. bei der ersten Constituirung des Volkes heißt die Gesammtheit wiederholt: עדת ישראל, d. h. die durch die gemeinsame Bestimmung, welche im Namen ישראל liegt, geeinigte Menge. Und noch zweimal, wo, der Anmaßung Korachs gegenüber, der den Leviten über die durch die gemeinsame Bestimmung ja ursprünglich gleichberechtigte Gesammtheit bereits eingeräumte Vorzug hervorgehoben werden soll, oder, wo von den Stämmen Reuben und Gad einem von ihnen zu beanspruchenden Vorzug die Anerkennung der völligen Rechtsgleichheit der ganzen Nation auf die eroberten Gebiete vorausgeschickt wird, wird diese nationale Gesammtheit עדת ישראל genannt. (4. B. M. 16, 9. 32, 4.) Sonst heißt die konkrete Volksgesammtheit immer: עדת בני ישראל. Hier wird unter עדת ישראל das mit Wahrung der Jisrael-Aufgaben betraute Collegium, der oberste Gerichtshof, סנהדרין ,ב"ד הגדול verstanden, sowie 4. B. M. 35, 24. 25. der hohe, über Leben und Tod richtende Criminalsenat ohne Weiteres: העדה heißt. Daß hier aber nur der höchste, an der Spitze der ganzen Nation stehende Senat gemeint sei, ist durch die Beifügung: ישראל, עדת ישראל, d. i. der aus ein und siebzig Mitgliedern bestehende Senat der Nation, bezeichnet. So ת"כ: (4. B. M. 35, 25.) יכול בכל העדה הכתוב מדבר ת"ל כאן עדה ולהלן נאמר עדה מה עדה אמורה להלן ב"ד אף כאן ב"ד או מה עדה אמורה להלן בעשרים ושלשה אף כאן בכ"ג ת"ל עדת ישראל העדה המיוחדת שבישראל ואיזו זו סנהדרי גדולה היושבת בלשכת הגזית.

Durch כל עדת וגו' ist die Bestimmung gegeben, die ohnehin schon in dem Begriff עדת ישראל liegt, daß der hier zur Sühne kommende Irrthum nur von dem ganzen qualitativ und quantitativ vollständig versammelten Plenum des ב"ד הגדול begangen sein muß. War ein zur Mitgliedschaft in diesem höchsten Collegium gesetzlich Unbefähigter in der Versammlung, oder war der מופלא של ב"ד, der wegen seiner vorzüglichsten Gesetzeskunde Präsidirende abwesend, und etwa durch einen Andern ersetzt, oder war der Irrthum nicht von Allen getheilt, so daß auch nur Einer des Collegiums die Andern als im Irrthum befangen erklärte, oder mit der Erklärung „איני יודע“ sich der Betheiligung am Ausspruch entzog, so ist der Irrthum nicht als ein Synedralirrthum zu sühnen. (ת"כ das. Horioth 4, b.) Der Fall: „איני יודע“ fehlt dort. Allein er ist in dem (3, b. das.) ישגו ישראל עדת כל אם שנא' כולן שיורו עד חייבין אין להורות שישבו מאה implicite gegeben.)

ישגו ונעלם וגו'. Wir haben schon (1. B. M. 8, 1.) auf den Unterschied zwischen שגג und שגה hingewiesen und bemerkt, wie שגה den theoretischen Irrthum, die Eingenommenheit, das Befangensein des Geistes von einer Gedankenrichtung oder einem Gegenstande bezeichnet, der dadurch von allem Andern abgezogen wird. Daher verstärkt ישגו: die fixirte irrige Idee. Dieser theoretische Irrthum wird sofort näher erläutert: ונעלם דבר מעיני הקהל וגו'. Das ב"ד הגדול ist: עיני הקהל, die Augen der Nation, in seinen Händen beruht die Nationalintelligenz, es hat die Erkenntniß aus dem Gesetze für die Praxis der Nation zu schöpfen. Der Erkenntniß dieser Nationalintelligenz hat sich דבר „Etwas“, entzogen. Sie waren in einer falschen Auffassung des Gesetzes befangen (ישגו), und dadurch haben sie eine Beziehung desselben außer Acht gelassen (ונעלם מהם דבר).

עֵצִ֖ים בָּאֵ֑שׁ עַל־שֶׁ֥פֶךְ הַדֶּ֖שֶׁן יִשָּׂרֵֽף׃ פ

verbrennt ihn auf Hölzern mit Feuer; auf dem Aschen-Schutt soll er verbrannt werden.

13. וְאִ֨ם כָּל־עֲדַ֤ת יִשְׂרָאֵל֙ יִשְׁגּ֔וּ

13. Und wenn Jisrael's ganzes Col=

---

des ganzen Gesetzes, die Wahrheit der sittlichen Freiheit des Menschen, untergräbt, und der durch die Gesetze der טומאה, namentlich durch die das Reich des Todes und des Lebens scheidende טבילה במקוה vor dem Wiedereintritt in den Kreis des Gesetzesheiligthums, das dem über jeden physischen Zwang sich erhebenden sittlich freien Menschenleben geweiht ist, entgegengewirkt wird.

Einer solchen Vorstellung von sittlicher Unfreiheit des Menschen dürfte aber durch nichts mehr als durch פרים ושעירים הנשרפין במצותן Vorschub geleistet werden. Es beruht ja deren שריפה auf der Thatsache, daß das Gesetz in dem ganzen Umkreis der Gesammtheit keinen Menschen voraussetzt, der dem Ideale seiner Anforderungen vollkommen entspricht, und wie nahe gränzt an dieser, aus dem nur kämpfend zu erringenden Siege des Göttlichen über das Sinnliche hervorgehenden Wahrheit der Menschennatur, die eben die unabweisliche Bedingung der sittlichen Freiheit bildet (Siehe 1. B. M. 2, 7. 9. 4, 7.), die Vorstellung von dem Wahne angeborner sittlicher Unfreiheit der Menschennatur überhaupt! Wie macht man nicht die Thatsache, daß אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא (Pred. 7, 9.) zum Ausgangspunkt für die Behauptung einer angebornen Sündhaftigkeit, einer angebornen Unfähigkeit für das Gute überhaupt! Diesem in שריפת חטאות פנימיות lauernden, die ganze sittliche Aufgabe des Gesetzesheiligthums gefährdenden Wahne wird durch die Bestimmung begegnet, daß nicht unter dem Eindruck dieser deprimirenden Thatsache מחנה שכינה zu betreten sei, vielmehr: השורף אותם יכבס בגדיו ורחץ בשרו במים ואחרי כן יבוא אל המחנה (3. B. M. K. 16, 28.), wie denn ja auch die פרים ושעירים הנשרפין nicht an sich מטמא sind, sondern nur die מתעסקין ביציאתן ובשריפתן sich als טמאים zu halten haben, und daher auch dem Orte, wo sie verbrannt werden, der טהרה-Charakter gesichert sein muß. Winkt ja als Ziel der ganzen Menschenentwicklung jene, das jetzige Stadium des Kampfes mit der Sinnlichkeit überragende Stufe, in welcher das Menschenideal so verwirklicht sein wird, daß nicht nur der Tod von der Erde geschwunden sein, בלע המות לנצח, sondern die von Gottes Gesetzesheiligthum ausgehende Heiligung also das ganze Leben durchdrungen haben wird, daß die Scheidung zwischen חול und קדש fällt, daß מחנה שכינה weit über den Tempel hinaus sich überallhin erstrecken wird, wo Menschen leben und streben, und dann ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לד' והיה הסירות בבית ד' כמזרקים לפני המזבח והיה כל סיר בירושלים וביהודה קדש לד' צבאות ובאו כל הזבחים ולקחו מהם ובשלו בהם, „auf den Schellen der Rosse das hohepriesterliche קדש לד' leuchtet, die Tempeltöpfe wie die Altarbecken, und jedes Kochgeräth in Jerusalem und Juda so Gott heilig ist, daß sich ihrer die Opferer zu ihrem Opfer bedienen können!“ (Secharja 14, 20. 21.).

V. 13. כל עדת ישראל. Die Gesammtheit der jüdischen Männer heißt in der Regel: עדת בני ישראל, die von allen Söhnen Jisraels gebildete Gemeinde. Nur 2. B.

Ort zu dem Aschen-Schutt hinaus und אֶל־שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל־

מחנה לויה, nicht in מחנה ישראל gibt es eine dieser idealen Stufe entsprechende Persönlichkeit, Ihr Hinausbringen und Verbrennen חוץ לג׳ מחנות bringt somit die Unzulänglichkeit der ganzen nationalen Gesammtheit durch die Thatsache zum Bewußtsein, daß diese חטאות innerhalb der concreten Wirklichkeit der Nation keine ihrer idealen Stufe entsprechende Persönlichkeit finden, die sie genießen könnte. Es ist damit sofort klar, weßhalb alle diese Bestimmungen nur bei נשרפין במצותן statthaben. Sind die פרים ושעירים הנשרפים durch irgend einen Umstand, z. B. durch טומאה, — (Sebachim 104, b. bleibt es selbst unentschieden, ob nicht sogar לינה מועיל בפרים הנשרפין, obgleich sie ja doch nicht לאכילה bestimmt sind, und würde die Annahme daß לינה פוסלה unsere Auffassung noch wesentlich bestärken) — פסול geworden, so würden sie ja auch, wenn ein כהן ihrer würdig wäre, dennoch nicht genossen werden dürfen. Bei נשרפין שלא במצותן fällt somit dieser ganze Begriff fort, und deren שרפה steht in einer Kategorie mit derjenigen aller andern פסולי המוקדשין. — Sie werden בבית הדשן verbrannt, sie werden hinausgeführt אל שפך הדשן und verbrannt על שפך הדשן, wie es wiederholt heißt, dort, wo die „nicht weiter vom Altarfeuer verzehrbare" Asche hingeschüttet wird. Ihr Charakter ist auch „דשן", nur aus entgegengesetztem Grunde: es fehlen ihnen die אוכלים. Sie werden dort einem עולה ähnlich in Gliedertheile zerlegt, und so noch beim Verbrennen ihr Opfercharakter vergegenwärtigt, und gleichsam in Beziehung auf jedes, durch das entsprechende Glied repräsentirte, Moment der Menschenaufgabe die Unzulänglichkeit einzeln zum Bewußtsein gebracht. Allein die Zertheilung geschieht unenthäutet und ohne Säuberung der קרב וכרעים, und auch hinsichtlich der עצים tritt die עולה-Anforderung zurück, damit es nicht als wirkliche, als etwa der ursprünglichen Opferbestimmung entsprechende Verbrennung, erscheine. Es sind vielmehr Opfertheile, die, weil sie ihre eigentliche Verwendung nicht finden können, verbrannt werden.

Endlich: פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים בזמן שהן נשרפין כמצותן מטמאין בגדים oder wie רבי im מות ת״כ אחרי den Satz ausdrückt: כל שדמו נכנס לפנים השורפו מטמא בגדים. Wir werden zu פרשת הטומאה in שמיני näher zu entwickeln haben, wie der Begriff טומאה identisch mit dem Begriff der sittlichen Unfreiheit ist, und dieser Vorstellung durch die טומאה-Gesetze überall da entgegen gewirkt werden soll, wo durch einen äußern Zustand oder Umstand dieselbe bei uns geweckt sein könnte. Ein solcher Umstand ist z. B. das Inberührungkommen mit der Leiche eines Menschen oder eines dem Menschenleibe organisch ähnlichen Säugethiers. Eine solche Leiche zeigt einen Menschen oder menschenähnlichen Organismus der Macht eines äußern Naturzwanges ohnmächtig erlegen, und weckt somit die Vorstellung der Unfreiheit des Menschen überhaupt, die den Zustand des Todes in das Bereich des Lebens überträgt, und auch den lebendigen Menschen lediglich als stofflichen Spielball zwingender physischer Mächte begreift, wie er in vollendeter Unselbständigkeit im Tode daliegt, also, daß Leben und Tod, beide nur als verschiedene Producte einer und derselben Naturgewalt erscheinen. Eine Vorstellung, die die Grundbasis

מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל־מָקוֹם טָהוֹר außerhalb des Lagers an einen reinen

---

jedoch, ähnlich dem עולה, in seinen Gliedern zertheilt, worauf das על ראשו ועל כרעיו וגו׳ hinweist, gleichwohl ohne הפשטה, unenthäutet (Joma 68, a.). Endlich: על עצים באש nicht wie bei עולה: על העצים אשר על האש, daß nur zum Brandzweck auserlesenes Holz, עצים כשרים למערכה, dazu zunehmen wäre, sondern jegliches Holz ist dazu tauglich: אפי׳ בקש אפי׳ בתבן, und ist nur etwa eine Zerstörung durch סיד רותח und גיפסית רותח, durch heißen Kalk und Gyps ausgeschlossen, jede Verbrennung durch Feuer aber entsprechend. (Peßachim 75, a. ה״ב z. St. ק״א das.) בבית הדשן außerhalb Jerusalems geschieht das Verbrennen jedoch nur dann, wenn der פר כשר ist, d. h. wenn keine seine Bedeutung störende Ungehörigkeit mit ihm vorgegangen, ושרף אותו: כשר ולא פסול (ת״כ); ist jedoch irgend ein פסול damit vorgegangen, so wird er ganz wie andere פסולי המוקדשין innerhalb des Bereiches des מקדש verbrannt. Daher die Sätze: פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים בזמן שהן נשרפין כמצותן נשרפין בבית הדשן (ומטמאין בגדים) ואם אינן נשרפין כמצותן נשרפין בבית הבירה (ואינן מטמאין בגדים) (siehe flgd.). In letzterem Falle wurden sie, wenn der פסול vor der זריקה (nach לוי vor der יציאה) eingetreten, wie andere פסולי קדשים ואימורי קדשים קלים in der עזרה verbrannt, tritt aber der פסול erst nach der זריקה (nach לוי nach der יציאה) ein: בהר הבית (Sebachim 104, a. b.)

K. 16, 28. heißt es nun von dem פר ושעיר של יום הכפורים, die auch חטאות פנימיות sind und mit פר כהן המשיח und פר העלם דבר של צבור eine Kategorie bilden, die mit Ausnahme der אימורים außerhalb der ג׳ מחנות verbrannt werden, פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים (שעירים sind: שעיר של י״כ und שעירי ע״ז): והשרף אתם יכבס בגדיו ורחץ את בשרו במים וגו׳, und ist damit ferner noch die Bestimmung gegeben, daß alle Diejenigen, die mit dem Hinausbringen und dem Verbrennen der פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים sich beschäftigen, טמא werden, und zwar לטמא בגדים וכלים במגע so, daß die טומאה auch auf Kleider und כלים übergeht, die sie während ihrer Beschäftigung mit den פרים ושעירים הנשרפין berühren, ganz so wie מטמא נבלה. Sie werden schon טמא, sobald sie das erste מחנה, die עזרה überschritten haben. Auch diese טומאה ist nur auf פרים ושעירים הנשרפים כמצותן beschränkt. פסולים sind nicht מטמא.

Vergegenwärtigen wir uns diese Bestimmungen, so dürften sie alle mit dem Motive zusammenhängen, das diesem Verbrennen der חטאות פנימיות außerhalb des ganzen nationalen Umkreises des Heiligthums zu Grunde liegt, dies Motiv einerseits zur Erkenntniß deutlich machen, anderseits irrigen Folgerungen daraus entgegenwirken sollen. Es sollte das חטאת פנימית wie das חיצונה eigentlich den כהנים zum Genusse kommen, und so אכילת כהנים, der symbolischen בעלים, die אכילת המזבח vervollständigen. Allein es ist die Persönlichkeit nicht da, die der idealen Stufe eines חטאת פנימית auch nur zum symbolischen Ausdruck zu dienen würdig wäre, sie ist um so weniger da, da allen חטאות פנימיות die Unzulänglichkeit der conkreten Nationalgesammtheit selbst in ihren geistigsten Spitzen dem Ideale des Gesetzes gegenüber zu Grunde liegt. Auch bei dem פר ושעיר של יה״כ ist dies der Fall, wie wir bei denselben s. G. w. zu entwickeln haben werden. In dem ganzen nationalen Umkreis des Gesetzesheiligthums, nicht in מחנה שכינה, nicht in

11. Die Haut des Stieres und all sein Fleisch aber, sammt dessen Kopf und sammt dessen Fuß-Gelenke, sowie seine Eingeweide und seinen Mist,
12. den ganzen Stier bringt er

11. וְאֶת־עוֹר הַפָּר וְאֶת־כָּל־בְּשָׂרוֹ עַל־רֹאשׁוֹ וְעַל־כְּרָעָיו וְקִרְבּוֹ וּפִרְשׁוֹ׃
12. וְהוֹצִיא אֶת־כָּל־הַפָּר אֶל־

---

unfreien physischen Wollens „enthoben," dem Feuer des göttlichen Gesetzes als Nahrung hingegeben werden können und sollen, daß der begangene Fehl in keiner Weise weiter einer heiter reinen Zukunft im Wege stehe, vielmehr wie אימורי שלמים, so auch חטאת fortan der glücklich heiteren Hingebung an die Macht der Gottesleitung angehören — (Wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen, wie die Lautverwandtschaft חטא und חתה in dieser Wiederhingebung der חלב und כליות an die beherrschende Macht des göttlichen Feuers die eigentliche Wiederherstellung des durch חטא gestörten Verhältnisses zum göttlichen Gesetze erblicken läßt.) — (Siehe oben zu K. 3, 3. 4.).

V. 11. 12. ואת עור הפר וגו'. Als weitere Consequenz sollte wie bei jedem andern חטאת (Kap. 6, 19.) nun auch der ganze Glieder-Leib des Opferthiers an heiliger Stätte den כהנים zum Genusse kommen, und damit die weitere Lehre aus dem Heiligthum in's Leben bringen, daß, wo das דם und die אימורים, wo das seelische Wesen und das innere Verlangen ihre Stelle vor Gott und ihr Ziel in Förderung des Göttlichen auf Erden gefunden, da dann auch das ganze Menschenwesen so priesterlich zu heben sei, daß auch allem Selbststreben und Handeln der Stempel der Priesterweihe und die Stufe heiliger, zu Gott anstrebender Handlung vor Gott aufgeprägt werde, wie dies der Priester im Gewande des Heiligthums im Vorraum des Heiligthums repräsentirt. Allein, wo, wie bei חטאות הפנימיות, der נפש des Sühnesuchenden nicht die Stufe des Hinanstrebens zum Ideale, die der Vorraum des Heiligthums repräsentirt, sondern die Stufe des verwirklichten Ideals im Heiligthume selbst vergegenwärtigt worden, da ist die priesterliche Persönlichkeit nicht vorhanden, die würdig wäre, im Genusse des Opfers auch nur symbolisch die dieser Stufe der Vollendung entsprechende Persönlichkeit zu repräsentiren; sie ist um so weniger vorhanden, da diese חטאות פנימיות ja gerade aus Verirrungen der höchsten Spitzen der Nation, des כהן המשיח oder des ב"ד הגדול hervorgegangen. Dasjenige, was sonst, bei חטאות חיצוניות, den כהנים zufiele, ist daher hier außerhalb des nationalen Umkreises des Heiligthums, חוץ לשלש מחנות, zu führen und dort במקום טהור zu verbrennen.

ואת עור הפר ואת כל בשרו וגו'. Es wird nach herausgehobenen אימורים der ganze übrige Stier ganz, unenthäutet und unzerlegt hinausgebracht, und zwar (Sebachim 105, b.) :חוץ לשלש מחנות; die עזרה bildet ein מחנה שכינה: ,מחנה שכינה, der הר הבית das zweite מחנה לויה: ,מחנה לויה, die ganze Stadt bis zur Mauer das dritte מחנה ישראל: .מחנה ישראל. Also: außerhalb Jerusalems אל שפך הדשן: ,בבית הדשן, dort, wo auch die Asche vom Opferaltar hingeschüttet wird (K. 6. 4.), und zwar soll der Ort bereits als solcher benutzt worden sein, שיהא לשם דשן, es soll dort bereits Asche hingeschüttet worden sein (Joma 68. b.); jedoch muß der Ort טהור rein sein, ואם טמא יטהרנו, und wenn sich dort etwas טמא findet, muß es zuvor beseitigt werden (ת"כ). Dort wird der Stier verbrannt, zuvor

8. Alles Fett des Entsündigungsstiers hebt er aus ihm heraus: das Fett, das über den Eingeweiden deckt, und all das Fett, das an den Eingeweiden aufsitzt.

8. וְאֶת־כָּל־חֵלֶב פַּר הַחַטָּאת יָרִים מִמֶּנּוּ אֶת־הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה עַל־הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַקֶּרֶב׃

9. Die beiden Nieren und das an ihnen aufsitzende Fett, das an den Lenden aufsitzt, und das Zwerchfell an der Leber, sammt den Nieren hat er es herauszusondern,

9. וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל־הַכְּסָלִים וְאֶת־הַיֹּתֶרֶת עַל־הַכָּבֵד עַל־הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה׃

10. so wie vom Ochsen des Frieden-Mahles abgehoben wird; und es übergiebt sie der Priester auf den Empor-opfer-Altar zum Verdampfen.

10. כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן עַל מִזְבַּח הָעֹלָה׃

---

die Höhen dieses Altars. Er muß daher bereits als מזבח קטרת הסמים in seiner idealen Bedeutung da stehen, wenn dieses דם פר כהן המשיח seine Höhen berühren soll.

ואת כל דם הפר ישפך אל יסוד מזבח העלה אשר פתח אהל מועד: Die הזיות ומתנות הפנימיות mahnen den כהן המשיח nur an die geistige und praktische ideale Höhe, die ihm als der geistigen Spitze der Nation unablässig gegenwärtig sein sollen, um ihn vor geistiger und praktischer Verirrung zu schützen. Allein den Standpunkt seiner realen Wirklichkeit hat er, wie der Letzte des Volkes, im Vorraum zu dem Heiligthum, nicht im אהל מועד, sondern פתח אהל מועד, wo der מזבח העולה erst die Bahn hinanweist, die zur idealen Höhe der sittlichen Gesetzvollendung führt. In den יסוד מזבח העולה gehört auch כל דם הפר hin, und wenn er die הזיות ומתנות הפנימיות vollbracht hat, so hat er damit nur sich wieder den Platz errungen und gesichert, den er in dem nationalen Verein aller נפשות בית ישראל finden soll, die die Basis des zu Gott emporstrebenden jüdischen Lebensbaues bilden, und aus welchem „entwurzelt" zu werden er auf dem Wege seiner Verirrungen Gefahr gelaufen war, (siehe oben K. 1, 5.), und unterscheidet sich שפיכת שירים dieser חטאות פנימיות von denen der חיצוניות nur dadurch, daß sie unmittelbar in den dem היכל zugewandten יסוד מערבי gegossen wurden, אשר פתח אהל מועד, der dem Eingang zum Hechal am nächsten war (Sebachim 51, a.), während die שיריים der חיצוניות in den יסוד דרומי gegossen wurden. Siehe V. 25.

V. 8.—10. ואת כל חלב פר וגו׳. Mit עבודות הדם ist die כפרה vollzogen, die נפש des Sühne-Suchenden hat ihre Stelle wieder eingenommen auf der jüdischen Basis im Gottesheiligthum. Als Consequenz dieser wiedergewonnenen Stellung vor Gott wird in הקטרת אימורים gelehrt, wie fortan auch חלב und כליות und יותרת על הכבד, wie fortan auch die sinnlichsten Zwecke und Bestrebungen des Gesühnten, dem Kreise des

zum vollen ריח ניחוח לד׳ soll sein Ideal sein, diese Aufgabe soll ihm bei seinen, Erkenntniß anstrebenden Energien gegenwärtig sein, über den מזבח הקטרת hin hat er seine הזיות את פני פרכת הקדש zu vollziehen, wie es ja für uns alle heißt, גדול תלמוד שמביא לידי מעשה und שכל טוב לכל עושיהם, die wahre Erkenntniß erschließt sich nur Denen, die mit der rechten Erkenntniß nur die rechte Erfüllung anstreben!

Es war aber die Verirrung nicht blos eine theoretische, שגגת הוראה, sie ist in שגגת מעשה, in einen praktischen Fehltritt übergegangen, dem gegenüber den Sühne suchenden כהן המשיח der Finger des Heiligthums auf die „Höhe“ des vor Gott stehenden Räucheraltars hinweist, der, wie wir dies 2. B. M. K. 30. entwickelt, das jüdische Ideal, die völlige Durchdringung der מנורה und שולחן durch die תורה zum ריח ניחוח, die völlige Durchdringung des geistig-sinnlichen individuellen und nationalen Lebens mit dem Geiste des Gesetzes zum göttlichen Wohlgefallen, in seiner reinsten, abzugslosen Vollkommenheit vergegenwärtigt. Ein Ideal, das durch die Unvollkommenheiten der Wirklichkeit jederzeit mit Trübung bedroht ist, und das darum auch in normalen Verhältnissen wenigstens Einmal im Jahre in seiner reinen gegensätzlichen Höhe der Gesammtheit zum Bewußtsein gebracht werden soll (das. V. 10.), dessen Reinheit aber wohl nie einer trüberen Gefährdung erliegen dürfte, als wenn selbst der כהן המשיח, der zugleich מופלא בתורה, durch irrige Auffassung der Anforderungen des Gesetzes in איסורי כרת einen Fehltritt begangen, oder, wie im Folgenden, das höchste, mit Interpretation des Gesetzes betraute ב״ד הגדול durch irrige Auffassung der Anforderungen des Gesetzes die Nation selbst in אסורי כרת zu einem Fehltritt verleitet, in welchen beiden Fällen das vom Gesetz so ernst Verpönte durch die geistigen Spitzen der Nation den Stempel der Legalität erhalten hat! Darum weist der Finger des Heiligthums auf alle die Höhen dieses Ideals hin, die zusammen das durch alles von der תורה und für die תורה gewährte Geistig-Sinnliche zu verwirklichende Höheziel des göttlichen Wohlgefallens auf Erden, und damit das אהל zu einem אהל מועד gestalten, und die dem כהן המשיח und dem ב״ד הגדול in ihrem „für Gott arbeitenden“ פר-Charakter stets in vollendeter Reinheit vorschweben sollen, auf daß, durch immer frische und volle Hingebung an die Erkenntniß des göttlichen Willens aus dem Gesetze, (die vorangehenden הזיות כנגד פרכת הקדש), jener nicht durch eigenen Fehltritt, dieses nicht durch Fehltritt-Veranlassung, dieses Ideal selbst, in dessen Dienst sie stehen, von seiner Höhe herabstürzen, es vielmehr stets durch die Erkenntniß der Wahrheit auf allen seinen Höhen erhalten: ונתן הכהן מן הדם על קרנות מזבח קטרת הסמים לפני ד׳ אשר באהל מועד!

Es muß aber der מזבח לפני ד׳ bereits als מזבח קטרת הסמים dastehen, er muß bereits durch mindestens einmalige Darbringung des קטרת הסמים seine Bedeutung als מזבח הקטרת erhalten haben, wenn die מתנות דם an seinen קרנות vollzogen werden sollen. Es ist ja מתנת דם nicht seine eigentliche Bestimmung. Der durch שחיטה erst ihr Selbstaufgeben, diesen ersten Schritt zur Gottesnähe, vollzogen habenden נפש ist der Weg zur idealen Höhe am מזבח החיצון gewiesen. מזבח הפנימי vergegenwärtigt dieses Ideal in seiner bereits verwirklichten Vollendung, wie dies eben durch קטרת הסמים zum Ausdruck kommt, und nur um der נפש des כהן המשיח die Mahnung zu bringen, die Vorstellung dieses Ideals fortan nicht durch Verirrung zu trüben, kommt sein Blut an

als פר sein Blut לפני ד׳, und zwar את פני פרכת הקדש bringt, und von diesem Blute siebenmal zu dem פרכת הקדש hinsprengt: so wird ihm damit zum Bewußtsein gebracht, daß er als פר, als „Arbeiter im Dienste der Gottes-Saat," in allererster Linie Theil zu nehmen habe an der von Gott seinem Gesetze zugewandten שמירה, und er daher die edelste Kraft seiner נפש siebenmal, bis zur höchsten Vollendung, bis zur Gewinnung des sich mit dem irdischen Streben vermählenden Lichtblickes der göttlichen Wahrheit, rastlos dieser שמירת התורה hinzuwenden habe. Die von dem Menschen zu lösende שמירת התורה verwirklicht sich aber in allererster Linie in למוד התורה, im „Lernen" des göttlichen Gesetzes, wie ja die der עשיה vorangehende שמירה, ושמרתם ועשיתם, immer durch תלמוד erläutert wird.

Der כהן המשיח, der durch mangelhafte Gesetzeserkenntniß sich eine irrige Anschauung von dem gesetzlich Zulässigen gebildet: הורה לעצמו שוגג, und dadurch zur praktischen Uebertretung, עשה שוגג, sogar in Beziehung auf solche Gesetze gekommen, deren cardinale Bedeutsamkeit durch כרת במזיד hervorleuchtet, lernt in seinem דם הפר vor dem פרכת הקדש, daß die sich der Gesammtnation entgegenstreckenden כדי הארץ vor Allem in ihm einen Träger erwarten, und wird ermahnt, fortan dieser seiner Aufgabe in unabläßigem, die Erhaltung des Gesetzes bedingenden und bewirkenden Gesetzesstudium — שבע הזיות את פני הפרכת כנגד הבדים — zu genügen. Es soll sein Geist jederzeit das höchste Ziel der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit aus dem Gesetze anstreben, wenn auch dieses Ziel in seiner ganzen Vollendung nur selten erreicht wird; nicht על הפרכת sondern כנגד הפרכת waren die הזיות zu vollziehen, ואם נגעו נגעו. Er hat das Seinige gethan, wenn er das ihm Mögliche geleistet.

Er hat aber nur dann das Seinige gethan, wenn er die für diese, Erkenntniß suchenden Energien des menschlichen Wesens, gestellten drei Anforderungen löst, die die Erreichung des Zieles bedingen: וטבל ולא מספג, die der Erkenntniß zuzuwendende Kraft soll aus dem vollen Born des seelischen Wesens herausgehoben, nicht aber eine gleichsam bereits abgesetzte, ohnehin verlorene, lässige, sein. ועל כל הזיה טבילה, nicht nur der erste, jeder weitere Fortschritt, selbst der letzte vor dem Ziele muß immer mit gleicher frischer Kraft vollbracht werden. והא בדם שיעור טבילה מעקרו: selbst bei völlig vorhandener Geistesfülle kann die Geistesarbeit nur in stufenmäßigem Fortschritt ihr Ziel erreichen. Es ist das ganze Quantum von vornherein vorhanden, und doch ist die הזיה in sieben הזיות zu vollziehen. Die Erkenntniß des Wahren ist jederzeit ein so hohes Ziel, daß selbst der מופלא, der Vollbegabte — und von dem ist ja hier die Rede — nie mit Einem raschen Geistesblitz, sondern stets nur mit Zurückgehen auf die ersten Prämissen mit Sicherheit es erreichen kann. Eben vielleicht als מופלא hat er geirrt, weil er sich הפלאה zugetraut.

Und ferner: עומד חוץ למזבח ומזה, er habe bei diesen הזיות, bei diesen geistigen, Erkenntniß der תורה anstrebenden Energien, den מזבח, die ideale Stätte der praktischen Verwirklichung nicht im Rücken, sondern vor sich; nicht reine, blos spekulative, Theorie darf das Ziel des aus der תורה zu schöpfenden Wissens sein. Vor die Erfüllung, vor מעשה, vor die praktische Lösung unserer Aufgabe sind wir gestellt, und um dieser praktischen Lösung willen und für dieselbe ist die theoretische Erkenntniß anzustreben. Der מזבח קטרת הסמים לפני ד׳ steht vor dem כהן המשיח, die höchste Lösung der jüdischen Aufgabe

הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל־יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

aber gießt er in den Grund des Emporopferaltars, der dem Eingang zum Zusammenkunftbestimmungszelt zunächst sich befindet.

Vergegenwärtigen wir uns die hier vorgeschriebenen עבודות הדם, so unterscheiden sich dieselben von allen anderen Opfern nicht nur durch die Stätte der Handlung, die hier der היכל, das אהל מועד, selbst ist, weshalb diese Opfer חטאות הפנימיות im Gegensatz zu den anderen חטאות heißen, die nur innerhalb der עזרה an dem מזבח החיצון zu vollziehen sind, sondern wesentlich auch durch die Art der Handlung selbst. Während bei anderen חטאות nur Eine Art der Handlung, נתינה: מתנות דם על קרנות המזבח, stattfindet, sind hier zwei Handlungen vorgeschrieben: הזיה und נתינה, und haben wir bereits bemerkt wie הזיה als eine verjüngte זריקה erscheint. Ebenso wie bei זריקה erhält durch הזיה das Blut eine Bewegung in einer bestimmten Richtung im Gegensatz zur נתינה באצבע, womit dem Blute vielmehr das Beharren auf der Höhe eines bestimmten Standpunktes angewiesen wird. Letzteres, נתינה, haben wir bereits oben (K. 1, 5, 15.) als die charakteristische Handlung für die, eine thätige Ueberschreitung des Gesetzes sühnenden, חטאות erklärt, durch welche dem Sühnesuchenden die Aufgabe künftigen Festbleibens auf der sittlichen Höhe der Pflicht nahegelegt wird. זריקה, die charakteristische Handlung des עולה, macht dem für Unterlassungen Sühne-Suchenden künftige energievolle Thätigkeit, Hinbewegung zu dem vorgeschriebenen Ziele, zur Pflicht. Wenn hier im פר כהן המשיח, und ganz so ja auch in dem folgenden פר העלם דבר של צבור, beide Handlungen, הזיה und נתינה, combinirt erscheinen, so muß die Verirrung, für welche hier Sühne gesucht wird, beide Momente in sich vereinigen. Sie muß aus einer Unterlassung bestehen, welcher die הזיה gilt, und einer Ueberschreitung, die durch נתינה gesühnt wird. Und in der That ist dies ja auch der Fall. Sowohl bei פר כהן המשיח als bei פר העלם דבר של צבור besteht die zu sühnende שגגה aus zwei Momenten: שגגת הוראה (העלם דבר) und שגגת מעשה. Jene, die שגגת הוראה, der theoretische Irrthum, ist eine Unterlassungssünde, eine mangelhafte Hingebung an die Erkenntniß des Gesetzes; diese, שגגת מעשה, ist wie die שגגה eines jeden anderen חטאת eine Uebertretungssünde; שגגת הוראה findet ihre Sühne in הזיה את פני פרכת הקדש, שגגת מעשה in נתינת הדם על קרנת המזבח.

שבע פעמים הזיה את פני פרכת הקדש, und zwar nach der הלכה: כנגד בין הבדים. Scheidend und schirmend ist die Bedeutung des zwischen dem קדש הקדשים, dem דביר, der „Wort-Stätte", und dem קדש, dem היכל, der „Macht-Stätte" niederwallenden Cherubim-Vorhanges. (Siehe 2. B. M. 26, 33.); scheidend: dem göttlichen Gesetze den absoluten, dem Tisch und Leuchter der jüdischen Nationalwohlfahrt und Geistesentwickelung nur den bedingten Gottesschutz zusagend; schirmend: das göttliche Gesetz selbst gegen materielle und geistige Verirrungen sicherstellend. Beides geht in den Begriff שמירה zusammen. Wie vor dem „Baume des Lebens" halten Gottes Cherubim Wache an der Pforte des Gottesgesetzes לשמור את דרך עץ החיים.

Wenn nun der כהן המשיח (und in ganz gleicher Weise das ב״ד הגדול im פר העלם דבר)

welcher im Zusammenkunftbestimmungs-zelt ist; das ganze Blut des Stiers	אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת ׀ כָּל־דַּם

Vgl. das Jechesk. K. 13. mehrmals wiederholte טוח תפל, und dürfte demnach auch Kön. II, 5, 14. das ויטבל des Naamon ein verdrossenes und unvollständiges Ausführen der vom Propheten ihm aufgegebenen רחיצה bezeichnen: er tauchte nur eben siebenmal unter. So auch Josua 3, 15. נטבלו: die Füße der Priester waren kaum benetzt worden. Es ist daher nicht sowohl eintauchen, als: eintunken zu übersetzen, welchem letzteren auch die Bedeutung des durch die Flüssigkeit benetzt-, „gefärbt"-werdens innewohnt. —

וטבל והזה: על כל הזיה טבילה (ת״כ), das Eintunken muß vor jeder הזיה wiederholt werden; אצבעו: המיומנת שבימין (ת״כ): der gerüstete oder: der erste rechtsgewandte Finger der rechten Hand, d. i. der Zeigefinger der rechten Hand (ק״א).

והזה, נזה intrans.: sprützen, und zwar durchweg: ansprützen (— somit: das Gelangen kleiner Theilchen einer größeren Masse durch Bewegung dieser letzteren an einen anderen Gegenstand. Daher verwandt mit נשה. נשה ist derjenige, der freiwillig — ש׳ — Etwas von dem Seinigen an einen Andern abgegeben hat, das aber damit nicht aufgehört hat zu dem Seinigen zu gehören —) הזה, trans. sprengen, ansprengen. הזיה ist somit eine verjüngte זריקה.

וטבל ולא מספג, בדם שיהא בדם שיעור טבילה מעיקרו. מן: וטבל בדם והזה מן הדם הדם מן הדם שבענין (Menachoth 7, b.) d. i. die vorgeschriebene Handlung ist טבילה: Benetzen durch Eintauchen, nicht durch Aufnehmen von den Wänden des Gefäßes; bei dem ersten Eintauchen muß schon das ganze erforderliche Quantum Blut im Gefäße (und dieses Quantum auch auf einmal vom Thiere im Gefäße aufgenommen, siehe מה״ק כ״ל״מ 5, 9.) sein; und endlich muß jede הזיה mit frisch aus dem im Gefäße aufgenommenen Blute (דם שבענין, das V. 5. genannte) und nicht mit dem noch am Finger sich befindenden Reste, שיריים שבאצבע, geschehen, d. i. על כל הזיה טבילה wie oben.

את פני פרכת הקדש: in der Richtung wo der Vorhang das קדש, d. i. den ארון scheidend deckt. מלמד שהוא מכוון כנגד בין הבדים: er hat in der Richtung zwischen die Traghebel der Lade zu sprengen. (ת״כ). — Er hat nur in der Richtung zum פרכת hin zu sprengen, es ist aber nicht erforderlich, daß das Blut das פרכת berühre: כשהוא מזה לא היו נוגעין בפרכת ואם נגעו נגעו (Joma 57, a.). ונתן מן הדם: מן הדם שבענין d. h. er muß auch für diese מתנות an die קרנות מזבח הזהב immer auf's Neue in das Blut eintauchen. — מזבח קטרת הסמים: es muß mindestens bereits einmal das tägliche קטרת, und zwar in seiner, seine Bedeutung bedingenden Vollständigkeit darauf dargebracht sein (Sebachim 40, b.). — לפני ד׳: מזבח ומזה לפני ד׳ הא כיצד עומד חוץ למזבח ואין הכהן לפני ד׳ מזבח לפני ד׳ d. h. auch bei den הזיות an das פרכת steht der כהן vor dem מזבח הקטרת, so daß dieser zwischen ihm und dem פרכת sich befindet, während am י״כ er bei diesen zwischen dem Altar und dem פרכת steht und den Altar im Rücken hat, weshalb dort auch ויצא אל המזבח zum Behuf der מתנות steht, Joma 58, b. —

אשר באהל מועד: es sind die מתנות an den קרנות des Altares in seiner ganzen Stellung im היכל zu vollziehen, d. h. an allen seinen vier Winkelhöhen (Sebachim 40, a.)

וְהֵבִיא אֹתוֹ אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד׃
6. וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת־אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם
וְהִזָּה מִן־הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי
יְהוָה אֶת־פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ׃
7. וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן־הַדָּם עַל־קַרְנוֹת
מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי יְהוָה

bringt es in das Zusammenkunftsbestimmungszelt.

6. Der Priester tunkt seinen Finger in dieses Blut und sprengt von diesem Blute sieben Mal vor Gott zu dem Scheidevorhang des Heiligthums hin.

7. Sodann giebt der Priester von dem Blute an die Höhewinkel des Specerei-Räucherwerk-Altares vor Gott,

---

או דלא ממעט אלא כשיש דם התמצית לבד אבל עם דם הנפש לא פסל ואפשר דלא קאמר אלא דלא צריך לקבל גם דם העור ודם התמצית ולא דצריך לכוון שלא לקבלן וצ"ע). Ferner: מדם הפר, dieses מ' kann kein partitives sein, daß nur מקצת הדם in dem Gefäße des Heiligthums aufzunehmen wäre, da vielmehr V. 7. selbst nach den הזיות ומתנות es noch כל דם הפר heißt, und in der That השוחט צריך לקבל את כל דמו של הפר. Es ist vielmehr ein lokales מ und lehrt, daß es unmittelbar von דם הפר in's כלי שרת übergehen müsse, dem Sinne nach, wie דם מהפר, unmittelbar vom פר in's כלי, daher נשפך הדם על הרצפה ואספו פסול, wäre das Blut erst auf den Boden geflossen und von da in's Gefäß gesammelt worden, so wäre es פסול (Sebachim 25, a.) Diese Erklärung des מדם הפר, dem Sinne nach wie דם מהפר, wird dort גורעין ומוסיפין ודורשין genannt, d. h. das מ wird von dem Worte דם genommen und zu הפר gefügt, und als ob es also stände erläutert. Allein diese hermeneutische Form dürfte nur der didaktischen Deutlichkeit willen gebraucht sein, in Wirklichkeit aber eben die Construktion מדם הפר das Wesen der קבלה in seiner Tiefe ausdrücken: durch קבלה im כלי השרת soll das Blut unmittelbar aus dem Zustand דם הפר übergehen in den Zustand: דם הקדש. Durch שחיטה hört es auf דם הפר zu sein, und durch קבלה wird es דם הקדש, und zwar ganz in demselben innigen Verhältnisse, in welchem es bis jetzt dem פר angehörte, gehört es jetzt dem קדש an, dient also fortan den קדש-Zwecken, wie es bisher den Zwecken des פר gedient. Damit ist der שחיטה jeder Schein als tödtende Vernichtung genommen und ihr die Bedeutung als vorbedingende Ueberleitung zu einem höheren, vom Begriffe קדש beherrschten und „gefaßten" Dasein vindicirt. פר war bis jetzt das Gefäß des Blutes, jetzt wird das Heiligthum sein lebendiger Organismus, von dem aus es seine Bestimmung und Richtung erhält. (Vgl. רשב"ם Baba Bathra 111, b. die erste Erklärung.)

והביא אתו siehe zu V. 6, 7.

V. 6. 7. **וטבל**, טבל kommt in תנ"ך nur einmal Kön. II, 5, 14. in der rabbinisch gebräuchlichen Bedeutung: טבילה, Baden, vor. Dieses heißt sonst immer רחץ; טבל aber ist immer ein Eintauchen in der Absicht etwas von der flüssigen Masse an dem eingetauchten Gegenstand haften zu lassen: ויטבלו את הכתנת בדם (1. B. M. 37, 31.) וטבלת פתך בחמץ (Ruth 2, 14.) u. s. Ja, unten V. 17. וטבל וגו' מן הדם heißt es geradezu: durch Eintauchen benetzen. Es tritt darin die Verwandtschaft mit טפל, anheften, in lose Verbindung mit Etwas setzen, hervor. Auch selbst תפל ist dieser Bedeutung nicht fern.

4. Er bringt den Stier zu dem Eingang des Zusammenkunftbestimmungszeltes vor Gott, stützt seine Hand auf den Kopf des Stieres und schlachtet den Stier vor Gott.

5. Es nimmt der gesalbte Priester von dem Stier-Blute in Empfang und

4. וְהֵבִיא אֶת־הַפָּר אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי יְהוָה וְסָמַךְ אֶת־יָדוֹ עַל־רֹאשׁ הַפָּר וְשָׁחַט אֶת־הַפָּר לִפְנֵי יְהוָה׃

5. וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר

---

wecken soll: so sollen auch die Träger und Diener dieses Gottesvolkes trotz ihrer Reife ewig „jung" bleiben, sie sollen immer von neuem sich in die ganze Größe ihres Berufes hineinleben, sie sollen nicht „alt" im Amte werden, sich nie „alt" im Amte dünken; denn eben aus diesem „Altgewordensein" im Amte gehen solche Verirrungen zunächst hervor, wie diejenigen sind, die hier zu sühnen kommen. Das langjährige Gesetzesstudium und die langjährige praktische Erfüllung des Gesetzes bringt leicht ein Gewohnheitsleben und einen Dünkel, die beide uns leicht der Nothwendigkeit uns überhoben zu sein dünken lassen, vor jedem Schritt im praktischen Leben noch immer auf's Neue mit frischer Hingebung aus dem Quell des göttlichen Gesetzes forschend den richtigen Maßstab zu heben. Der כהן המשיח, der טעה בהוראה לעצמו und dadurch שגג במעשה, hat sich in seinem Opfer als פר בן בקר Gott darzustellen, und damit für die Zukunft den Dünkel des Altgewordenseins in Erkenntniß und Erfüllung des Gesetzes abzugeloben.

V. 4. ושחט את הפר לפני ד׳: בצפון, auf der Nordseite, wie es oben 1, 11. vom עולה heißt: ושחט וגו׳ צפונה לפני ד׳ und unten V. 29. beim חטאת יחיד für die allgemeine Bestimmung ausgesprochen ist: ושחט את החטאת במקום העולה: זה בנה אב לכל חטאות שיהו טעונות צפון (Sebachim 48, b. ת״כ z. St. ק״א das.). Nicht nur der rein praktische, auch der theoretisch-praktische Irrthum wurzelt in irgend einem Ueberwuchern des Materiellsinnlichen, und auch für פר כהן משיח ist die Vorbedingung: שחיטה וקבלה בצפון. (Siehe zu K. 1, 11.).

V. 5. ולקח הכהן המשיח, im Verfolg V. 6. u. 7. heißt es nur הכהן, und wird ת״כ z. St. gelehrt, daß sein persönliches Vollziehen der Opferhandlungen bei seinem חטאת allerdings מצוה sei, allein sie können auch durch jeden andern כהן vollzogen werden.

ולקח מדם הפר: מדם הנפש ולא מדם העור ולא מדם התמצית (Sebachim 25, a.), d. h. nur דם הפר, das Blut, in welchem sich die Individualität des פר, seine נפש, concentrirt, mit dessen Ausströmen seine נפש entflieht, דם שהנפש יוצאת בו (siehe ק״א z. St.), ist zu den mit dem Blute zu vollziehenden Opferhandlungen tauglich. Es ist dies das mit Kraft als Strahl hinausstürzende Blut, מקלה; nicht aber das דם העור, oder, wie es in ת״כ heißt: דם הבשר, das beim Durchschneiden aus Haut und Fleisch des Halses vor Durchschneidung der Luft- und Speiseröhren kommende Blut, und auch nicht דם התמצית, das nach dem דם הקילוח schwach ausfließende שותת. (Kerithoth 22, a.) (וצ״ע דמשמע שם דאיכא נמי דם התמצית קודם דם הקילוח ואם כן כיון שהשוחט צריך שיתן ורידין לתוך הכלי א׳ אפשר שלא יהא בו מדם התמצית הראשון, וצ״ל או דלא ממעט אלא דם התמצית האחרון

תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון (das.); es lag aber nicht das Wort des Gesetzes als gebietende Macht in dem Amte des Priesters, wie dies, eben an diese Stelle anknüpfend, Sanhedrin 6, b. in der Schärfe des Gegensatzes auseinander gehalten wird: משה היה אומר יקוב הדין את ההר אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחברו „Moses' Prinzip heißt: das Recht muß den Berg durchbohren. Aharons: den Frieden lieben, nach Frieden streben und Frieden bringen zwischen Menschen und Menschen." Ja, wird doch in dem Spruche מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה (Prov. 29, 4.) die abhängige Lebensstellung des Priesters als איש תרומות geradezu als ungeeignet für die Handhabung des jüdischen Richteramtes erkannt (Kethuboth 105, b.). Auf keinen Fall aber findet sich irgendwo auch nur die leiseste Spur, die im jüdischen Hohenpriester auch nur im Geringsten ein Vorbild für die Autorität eines „Pabstes" erkennen ließe. Die Urim und Thumim waren Gottes-Aussprüche für ganz umschränkte Fälle nationaler Unternehmungen, und zwar lediglich hinsichtlich deren Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit, nicht aber hinsichtlich deren Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit den Anforderungen des göttlichen Gesetzes.

Vergegenwärtigen wir uns, daß פר כהן המשיח nur על חטאתו אשר חטא, nur für seine eigene, durch seine irrige Gesetzesauffassung veranlaßte Verirrung, nicht aber wie פר העלם דבר של צבור für הוראה לאחרים ושגגת אחרים darzubringen ist, so stellt sich die Aufgabe des jüdischen Hohenpriesters als eine solche heraus, durch sein Leben ein Muster wahrer Auffassung und wahrer Verwirklichung des Gesetzes zu sein. Zu dem, was das ב״ד הגדול lehrend in der Nation zur Erfüllung bringen soll, soll der כהן הגדול durch sein Leben das mustergültige Beispiel geben. Er soll מופלא בהוראה sein, zunächst aber seine Gesetzeskenntniß im eigenen Leben mustergültig verwirklichen. — Darum mußte unser Hohepriester auch ein ganzer Mann sein, mußte als Gatte und Vater ein volles Menschen- und Bürgerleben in Mitte seines Volkes zur Anschauung bringen können. Unser Hohepriester durfte nicht ein eheloses Leben führen. —

פר בן בקר, sein Opfer ist: פר, das dienende Arbeitsthier; denn nicht als Individuum, sondern als zur Arbeit auf dem Acker Gottes bestellter Diener — der jüdische Gottesacker ist nicht der Ort des Todes, sondern das Feld des Lebens — bringt er sein Opfer; als כהן המשיח hat er seine Verirrung zu würdigen und den Vorsatz seiner künftigen Berufstreue sich zum Bewußtsein zu bringen; als פר, „als Ackerstier," in seinem Berufe durch ein seinem Dienste an Gottes Gesetzesheiligthum entsprechendes Leben Geister und Gemüther des Gottesvolkes für die Saaten des Lichtes und des Lebens aus dem göttlichen Gesetze zu öffnen, tritt er zum Eingang des Gesetzesheiligthum hin, und zwar: als פר בן בקר. פר bezeichnet nach ח״כ z. St. die Alterreife, בן בקר die Jugend, in der Zusammenstellung somit: einen jungen Stier, d. h., ein Stier in dem ersten Jahre seiner Stier-Reife, nämlich בן שלש, im dritten Jahre seines Lebensalters, nach zurückgelegtem zweiten und vor zurückgelegtem dritten Jahre. (Siehe auch Rosch Haschana 10, a.) Wie die Nation ewig בן שנה bleiben, sich ewig in ihrer Jugend Gott gegenüber bewähren soll, wie das Gotteswort kaum etwas so sehr als das: ונושנתם בארץ (5. B. M. 4, 25.), als das „Altwerden" in dem Gottesverhältniß für die Gesammtheit fürchtet, vielmehr mit jedem neuen Tage uns die Lebensaufgabe mit neuer Frische fassen und zu neuer Begeisterung

daß eine gemeine Verirrung des Hohepriesters, einfaches שגגת מעשה, keine Sühne durch Opfer findet.

Damit bricht aber Alles zusammen, was man gedankenlos von jüdischer Hierarchie faselt, um das jüdische Priesterthum zu Vater und Mutter aller hierarchischen Anmaßung zu machen. Eine als Axiom von Mund zu Mund gehende Annahme, die, wie durch die Theorie des jüdischen Gesetzes, ebenso durch die Fakta der jüdischen Geschichte völlig zu Schanden gemacht wird. Nirgend tritt in den Jahrtausenden der jüdischen Geschichte eine Autorität der Priester als solcher einen wichtigen Einfluß auf die Gestaltung der Gesammtheit übend hervor. Die bei Weitem überwiegende Majorität der Männer, die lehrend und leitend auf das jüdische Nationalleben influirten, waren Nichtpriester, und diejenigen, die unter ihnen Priester waren, verdankten nicht ihrer Priesterweihe diesen Einfluß, sondern persönlichen Eigenschaften, die ihnen die Gemüther und Geister ihres Volkes unter allen Umständen geöffnet hätten, wenn sie auch nicht aus dem Stamme der Aharoniden gewesen wären. Wenn daher 5. B. M. 17, 9. die Appellation an die höchste Gesetzes-autorität: ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט וגו׳ ausgedrückt wird, so ist dieses, ganz consequent mit der in unserer Stelle gegebenen Grundbestimmung, im Sifri z. St. dahin erläutert, daß, wenn sich unter Aharoniden und Leviten für die Mitgliedschaft im allerhöchsten Gesetzestribunal qualificirte Persönlichkeiten finden, es eine מצוה sei, daß in diesem, an der Stelle der Gesammtnation Recht sprechenden Rathe auch Aharoniden und Leviten seien, nicht aber, daß ihre Anwesenheit die Autorität der Sanhedrin bedinge, geschweige denn, daß sie nur aus Priestern zu bestehen gehabt hätten: מצוה ב״ד שיהו בו כהנים ולוים אע״פ שאין בו כהנים ולוים כשר. Sanhedrin 52, b. wird ferner durch die Zusammenstellung des höchsten Gerichtes mit dem Priester die Competenz des höchsten Gerichtes in ihrer Vollkraft an das Vorhandensein des priesterlichen Tempeldienstes gebunden erklärt, wie ja die höchste Synhedrialautorität ja auch an die Oertlichkeit im Tempelraume gebunden war, מלמד שהמקום גורם, und dadurch die jüdische Justiz nicht als ein besonderes Bereich etwa politisch-nationaler Zwecknothwendigkeiten, sondern als Ausfluß eben desselben Gotteswillens dazustehen hatte, der seinem Gesetze seinen Altar erbauen hieß, und der die Verwirklichung seines Willens in seinem Heiligthum durch die dem Feuer seines Gesetzes darzubringenden Opfer zu veranschaulichen gebot. Was der Priester im Heiligthume symbolisch lehrte, dessen Verwirklichung im conkreten Leben hatte das Sanhedrin zu erwirken. Beides war עבודה ד׳.

Wohl erwartet das göttliche Wort, daß der Priester, überhaupt der ganze Stamm Lewi, durch den ihm am Gesetzesheiligthum angewiesenen Dienst und durch die ihm in der Nation angewiesene Lebensstellung, in welcher er der durch Bodenbesitz gesicherten Existenz entbehrte, vorzüglich, wie es heißt, „in Gott sein Erbe" erblicken und zu Männern der Gesetzeswissenschaft und des Gesetzesgeistes erblühen werde, also, daß diejenigen, die ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך, zugleich: יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, oder, wie noch der Letzte der Propheten, Maleachi, die entarteten Priester seiner Zeit daran mahnt: שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו (K. 2, 7.). Allein es ist eine Wirksamkeit der Belehrung, der Ermahnung, der Zurechtweisung und der Zurückführung der Menschen zu Gott und der Menschen zu einander, die vom jüdischen Priester in Lehre und Beispiel erwartet wird:

so bringt er über seine Sünde, die er begangen, einen jungen ganzen Stier, zum Sündopfer nahe an Gott.

אֲשֶׁר חָטָא פַּר בֶּן־בָּקָר תָּמִים לַיהוָה לְחַטָּאת׃

---

irrthümlich vergangen, שהוראה כהן משיח לעצמו כהוראת ב״ד לצבור, „die Gesetzeslehre, die der כהן המשיח für seine eigene Praxis selbst geschöpft hat, ist ganz der Lehre des ב״ד הגדול für die Praxis der Gesammtheit parallel." (Horioth 6, b.) Eine Gleichheit, die (ebendas.) in dem לאשמת העם unseres V. ihren Ausdruck findet. Ebendas. (7, a.) wird aber der הוראה כהן המשיח לעצמו nur dann diese Folge beigemessen, wenn er מופלא, d. h. wenn er in der Gesetzeskunde so excellirt, daß er zu einer solchen Selbstentscheidung weil befähigt, auch befugt ist. Ist er aber nicht מופלא, so ist הוראה דידיה לאו כלום הוא, so ist seine Selbstentscheidung völlig nichtig, ist nichts als eine bedeutungslose Anmaßung, und sein praktisches Vergehen sinkt in die Kategorie einer gemeinen שגגה, die für einen כה״ג ihre Sühne nicht im Opfer findet. Ebenso, wie auch die Lehre eines ב״ד, das nicht מופלא, das nicht durch excellirende Gesetzeskunde zur nationalen Gesetzentscheidung befähigt und daher nicht befugt ist, gleichfalls völlig bedeutungslos ist, הוראה דלהון ולא כלום, und eine jüdische Gesammtheit, die auf Grund einer von einem wegen ungenügender Gesetzeskunde nichtcompetenten ב״ד ergangenen Gesetzeslehre sich gegen das göttliche Gesetz vergangen, hätte ebendamit nichts als eine gemeine שגגה begangen, die nicht als Gesammtheitverirrung durch פר העלם דבר של צבור, wie der im folgenden Abschnitt besprochene פר חטאת genannt wird, sondern von jedem Einzelnen durch sein חטאת יחיד zu sühnen ist. Nicht Amt und Würde, sondern Kenntniß verleihen im jüdischen Kreise Competenz.

והקריב על חטאתו אשר חטא. Während durch לאשמת העם die durch חטאת zu sühnende Verirrung des כהן המשיח ganz so wie die Gesammtheitverirrung als ein durch Intelligenz-Verirrung erzeugtes praktisches Vergehen, העלם דבר עם שגגת מעשה, bestimmt worden, fügt der Beisatz על חטאתו אשר חטא die beschränkende Erläuterung hinzu, daß die הוראה des כהן המשיח zu einem אשמת העם nur durch חטאתו אשר חטא, nur durch ein von ihm auf Grund seiner falschen Auffassung des Gesetzes begangenes Vergehen erwächst, nicht aber wenn הורה ועשו אחריו בהוראתו, nicht aber wenn er irrig gelehrt und Andere, etwa eine ganze jüdische Gesammtheit, auf Grund seiner Irrlehre sich vergangen haben. (Horioth das.)

Mit dieser Bestimmung ist somit die Stellung des כה״ג scharf von der Stellung eines ב״ד הגדול geschieden. Der jüdische Priester, auch der jüdische Hohepriester hat als solcher keinerlei Autorität. Gesetzinterpretation bildet nicht sein hohepriesterliches Attribut. Sein Wort hat keine Kraft zu „binden und zu lösen". Nur symbolisch im Tempel repräsentirt er in sich vereinigt die Einheit des ב״ד und צבור, das Ideal der durch den Geist des Gottesgesetzes geleiteten Nation. Allein seine הוראה ist nur für ihn maßgebend, und tritt im Tempel כהן משיח לעצמו כהוראת ב״ד לצבור zu gleicher Sühne vor Gott. Im konkreten Leben, in der Mitte seines Volkes steht der jüdische Hohepriester in Beziehung zum Gottesgesetze mit dem letzten Holzhauer auf gleicher Linie. Nur

vergeht zur Verschuldung des Volkes, לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ

der in Ermanglung des שמן המשחה, wie zur Zeit des zweiten Tempels, nur durch Bekleidung mit den hohepriesterlichen Kleidern zum Hohepriester eingesetzt worden, auch nicht ein משוח מלחמה, der nur für den Zweck der 5. B. M. 20, 2. vorgeschriebenen Ermahnung vor dem Kampfe gesalbt worden. Es ist somit nur die vollste und höchste priesterliche Repräsentanz der Nation darunter verstanden. Dagegen ist משוח שעבר, ein wegen augenblicklicher Untauglichkeit des כה"ג zu dessen Ersatz gesalbter und nach Wiedereintritt des Ersteren von der Funktion zurücktretender, oder ein wegen Alter oder מום außer Funktion getretener Hohepriester nicht ausgeschlossen. (Horioth das. und 9, b.; durch dieses letztere Citat dürfte sich die vom ל"מ zu ה' שגגות 15, 7. aufgeworfene Frage lösen.)

לאשמת העם. Wir haben schon zu (1. B. M. 42, 21.) durch die Etymologie des Wortes אשם dessen Begriff als: einen Keim der Verödung in sich tragend, gefunden. Wenn hier die Verirrung des כהן המשיח als ein Moment bezeichnet wird, das zur אשמת העם gereichen könne, oder geradezu als אשמת העם zu begreifen ist, so haben wir uns zu vergegenwärtigen, wie ja der כה"ג als solcher das ideale Israel, somit die Nation in ihrer idealen Verwirklichung zu repräsentiren bestimmt ist (siehe zu 2. B. M. K. 28,), und dürfte sich's darnach begreifen, wie חטאת הכהן המשיח als אשמת העם, als etwas die nationale Zukunft Gefährdendes, im Heiligthum zur Sühne kommen könne. Diese symbolische Verkörperung der nationalen Idee im Hohenpriester tritt durch einen Vergleich dieses ersten Abschnittes unsers Kapitels V. 3—12 mit dem folgenden V. 13—21 noch schlagender hervor. Es sind nämlich ganz dasselbe Opfer und dieselben Opferhandlungen in dem folgenden wie in diesem vorgeschrieben. Beide sind פרים, beide sind חטאות פנימיות, d. h. solche, deren Blut nicht an die קרנות מזבח החיצון gegeben wird, sondern im היכל, und zwar eine zweifache Handlung erfordert: מתנות על קרנות מזבח הקטרת und הזיה על הפרוכת. Beide sind פרים הנשרפים, d. h. die ganz, mit Ausnahme der auf den Altar kommenden אימורים, außerhalb der ג' מחנות verbrannt werden. Beide haben mit den in den folgenden Abschnitten V. 22—26 und 27—35 zur Verhandlung kommenden חטאות החיצוניות, außer der שחיטה, nichts gemein, als שפיכת שירים ליסוד und הקטרת אימורים. Und nun ist die in dem Opfer des zweiten Abschnittes V. 13—21 zur Sühne kommende Persönlichkeit in der That keine andere, als die nationale Gesammtheit in ihrer konkreten Wirklichkeit, und zwar nach ihren beiden sie constituirenden und hier in einer einzigen That concurrirenden Elementen: die עיני הקהל, die Intelligenz der Nation: das סנהדרין, ב"ד הגדול, und der von ihr in seiner Thätigkeit zu leitende Volks-Körper: die Nation. Es tritt diese חטאת-Pflicht nur ein, wenn von dem ב"ד הגדול hinsichtlich דבר שחייבין על זדונו כרת eine irrthümliche Gesetzeslehre ergangen, שגגו בהוראה, und auf Grund dieser irrthümlichen Lehre die Nation sich praktisch vergangen hat. Beide Elemente, die nationale Intelligenz und die nationale Praxis, die im ב"ד הגדול und צבור konkret dastehen, erscheinen im כה"ג, in der symbolischen Repräsentanz des nationalen Ganzen vereinigt, und der כהן המשיח ist ganz zu demselben חטאת verpflichtet, wenn er הורה לעצמו שוגג ועשה שוגג, wenn er auf Grund einer selbstgeschöpften irrigen Ansicht des Gesetzes בדבר שחייבין על זדונו כרת sich

3. Wenn der gesalbte Priester sich | .3 אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא

---

als מזיד: ein Sichselbstlosstoßen von dem unser Licht und Leben bedingenden Gottesfeuer, mit כרת, dem völligen Trennen von der Wurzel unseres Lichts und unseres Lebens, wagen wir eben nur als „möglich“ anzudeuten. —

ועשה מאחת מהנה .ועשה מאחת kann nichts Anderes heißen, als: er übt auch nur einen Theil von einem verbotenen Gegenstand. Z. B. hinsichtlich des Werkverbotes am Sabbath, sobald er nur einen integrirenden Theil eines verbotenen ganzen Werkes בשוגג hergestellt, von dem Namen שם שמעון, von דן דניאל, von נח נחור geschrieben, von einem ganzen Gewebe eine bleibende Webemasche gewebt hätte u. dgl., wäre er חטאת=pflichtig (Sabbath 103, b.) Wie hier das מ in מאחת nur im partitiven Sinne verstanden werden kann, so ist auch das מ in מהנה partitiv zu fassen und zwar im logischen Sinne: ein aus dem Grundbegriff Abgeleitetes, einem Collektivbegriff als Theilbegriff Angehöriges. Z. B. von dem am Sabbath verbotenen Gesammtbegriff (אב) des Pflanzens (נוטע), das unter dieselbe Kategorie als Wachsthum=Förderung gehörige (תולדה) Beschneiden der Bäume (זומר)), und Aehnliches. (Sabbath 103, b. und 13, b.) Daher der Satz: הנה מאחת מהנה תולדות אבות (das.). — Gleichzeitig wird durch die Zusammenstellung מאחת מהנה die Aufmerksamkeit auf Fixirung der numerischen Größe des Irrthums gelenkt: er kann sich als אחת מהנה oder als מאחת הנה darstellen. Es können mehrere verbotene Thätigkeiten geübt worden sein, die jedoch sämmtlich nur aus Einem Irrthum fließen (אחת מהנה), es hätte Jemand am Sabbath vergessen, daß Sabbath sei, und hätte in diesem Einen Irrthum mehrere מלאכות verschiedener אבות (siehe zu 2. B. M. 35, 1.) geübt, שגגת שבת וזדון מלאכות, welche daher zusammen nur als Ein Irrthum zu begreifen sind, und ihn nur zu Einem חטאת verpflichten. Oder er wußte, daß Sabbath sei, hatte jedoch den verbotenen Charakter seiner Thätigkeiten außer Acht gelassen, und sich in dieser Beziehung in Betreff mehrerer אבות מלאכות vergangen. Hier stellt sich die Verletzung des Einen Sabbathverbotes als mehrmal wiederholter Irrthum dar זדון שבת ושגגת מלאכה (מאחת הנה), und ist er der Zahl der Irrthümer entsprechend zu eben so vielen חטאות verpflichtet.

Ueberhaupt richtet sich die חטאת=Pflicht nach der Zahl der Irrthümer, und nicht nach der Zahl der Handlungen. Ein aus Unachtsamkeit am יום הכפורים, der zugleich שבת ist, geübtes Werk verpflichtet zu zwei חטאות. In Einer Vergessenheit des חלב=Verbotes (בהעלם א׳), lange Zeit wiederholt gegessenes חלב, ohne daß ihm inzwischen der Irrthum zu Bewußtsein gekommen war, verpflichtet nur zu Einem חטאת. Ob, wenn sich der eine und derselbe Irrthum auf verschiedene Objekte fortsetzt, die Anwendung des Irrthums auf verschiedene Objekte als eine Wiederholung des Irrthums zu betrachten ist, und für jedes Objekt eine besondere חטאת=Pflicht eintritt, — ob תמחויין וגופין מחלקין — ist Keritoth 11, b. und 15, b. controvers. Rambam שגגות 6, 1. recipirt als Halacha, daß dies nicht als Wiederholung des Irrthums betrachtet wird.

V. 3. הכהן המשיח: nach Horioth 11, b. 12, a. nur der durch wirkliche Salbung zum Dienste des Heiligthums gewählte Hohepriester, somit nicht ein מרובה בבגדים,

daß sie nicht geschehen sollen, und sie übt Etwas von Einem von Diesen:

יְהוָה אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה׃

---

auf ein Verbot übertretende Handlungen beschränkt, deren muthwillige Uebung mit כרת verpönt ist: לא תעשה שיש בו מעשה שחייבין על זדונו כרת. Ausgeschlossen sind somit alle Verbote, auf deren Uebertretung nicht כרת steht, selbst wenn sie, wie מכה אב ואם וגונב נפש מישראל mit Todesstrafe bedroht sind. Ferner פסח ומילה, obgleich ihre Unterlassung mit כרת belegt ist, weil dies Gebote und keine Verbote sind. Endlich מגדף, Gotteslästerung, die zwar ein unter כרת=Strafe ausgesprochenes Verbot ist, dessen Uebertretung jedoch nicht in einer Handlung, sondern nur in Worten besteht. (Kerithot 2, a.). ע"ז, das einzige spezielle Verbrechen, für dessen שגגה im Gesetze (4. B. M. 15, 21 f. siehe das.) die חטאת=Pflicht vorkommt, steht dieser Halacha als normgebendes Muster da. תורה אחת, heißt es das. V. 29. תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו׳ ונכרתה הנפש וגו׳, damit ist הוקשה כל התורה כולה לע"ז in Beziehung auf die חטאת=Pflicht für שוגג. (Das. 3, a.)

Diese Beschränkung der חטאת=Pflicht auf ל"ת שיש בו כרת dürfte einerseits aus der natürlichen Schwäche des Menschen sich motiviren, von dessen erst zur sittlichen Vollkommenheit zu erziehender Natur ein völliges Freibleiben von unbedachtem Irregehen nicht erwartet wird, von der es vielmehr heißt: שגיאות מי יבין, für welche daher erst solche שגגות einer besondern Sühne bedürftig erscheinen dürften, die eine Gleichgültigkeit gegen solche Gottesaussprüche bekunden, deren כרת=Ernst sie vor allen Andern selbst gegen eine Verletzung durch Unachtsamkeit schützen sollte. Andererseits dürfte die חטאת=Pflicht bei שגגות gegen כרת=Verbote gerade diesen Kreis göttlicher Gesetze unserem sich zusammennehmenden Ernste mit besonderm Nachdrucke empfehlen sollen. Wie wir an einer andern Stelle nachzuweisen haben werden, dürften nämlich חייבי כריתות vorzugsweise specifisch jüdische Verbrechen umfassen, und auch bei denen, die außer כרת zugleich חייבי מיתות ב"ד sind, das כרת doch in deren besondern jüdischen Beziehungen wurzeln. Wir verzeichnen beispielsweise: מילה, פסח, חלב, דם, נדה und alle עריות, die nur בכרת sind und, unserer Voraussetzung gemäß, auch den בן נח nicht treffen, כל ערוה שב"ד של ישראל ממיתין עליה אחותו מן האם וגו׳ ב"נ מוזהר עליה (Sanhedrin 57, b.). (Nach רמב"ם, הל׳ מלכים 9, 5. wäre אחותו מן האם eine Ausnahme, siehe jedoch כ"מ das.) So wenig es uns auch zustehen dürfte, ein Näheres und Mehreres über das nur Gott allein zustehende כרת=Verhängniß wissen oder ahnen zu wollen, so dürfte הִכָּרֵת מעמיה doch zunächst ein Entwurzeln aus der diesseitigen und jenseitigen Zukunft ihres Volkes aussagen, die mit כרת belegten Verbrechen die sie begehende Persönlichkeit somit des dauernden Wurzelns in dem Zukunftboden ihres Volkes unwürdig machen, somit im tiefen Zusammenhange mit dem specifisch jüdischen Wesen stehen. Ein Verhältniß, dem auch die Modalität entsprechen dürfte, daß, nach ת"כ zur Stelle, während נפש alle zum jüdischen Bunde gehörenden Seelen, auch גרים und עבדים, umfaßt, בני ישראל jedoch alle nichtjüdischen Menschen, deren עולות doch auch auf dem jüdischen Altar zulässig sind, doch vom חטאת ausschließt. Einen möglichen Zusammenhang des Begriffs חטא selbst, nach unserer Auffassung ja ein Sichselbsthinausfallenlassen, somit

allen den Dingen, die Gott geboten, נֶפֶשׁ כִּי־תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת

---

mente der שגגה die Gesetzmäßigkeit seiner Handlungsweise nicht mit dem gebührenden Ernste am Herzen, er ist in dem Augenblicke nicht חרד על דבר ד', wie es der Prophet ausdrückt. Eben in diesem Mangel an Achtsamkeit auf den gesetzentsprechenden Charakter seiner Handlungen liegt das Sündhafte des Irrthums, es ist dies das פשע, das im חטא liegt, פשעיהם לכל חטאתם. (K. 16, 16.) Es kann sich der durch Unachtsamkeit erzeugte Irrthum auf den Inhalt des Gesetzes beziehen, es war ihm z. B. außer Acht gekommen, daß חלב אסור, oder daß es ein mit כרת verpönter Genuß ist, שגג בלאו או שגג בכרת; oder das Gesetz war ihm seinem ganzen Inhalte nach gegenwärtig, allein die Beschaffenheit des Objekts war ihm entgangen, er kannte das חלב-Verbot und dessen Strenge, allein er hielt das Genossene für erlaubtes Fett (שומן) u. dgl. — Ob eine שגגה nur dann der Sühne durch חטאת bedürftig ist, wenn das Bewußtsein vom Gesetz einmal zuvor vorhanden gewesen, הכיר ולבסוף שכח, oder selbst ein תינוק שנשבה בין הנכרים, ein unter Nichtjuden aufgewachsenes Kind, das als solches nie ein Bewußtsein vom Judenthum gehabt hatte, wenn ihm später die jüdische Gesetzespflicht zum Bewußtsein käme, über das früher in Unkunde Geübte חטאת zu bringen hätte, ist eine Sabbath 68, b. behandelte Controverse. רמב"ם (שגגות 2, 6.) recipirt die letztere Annahme als Halacha. — Selbst שגג בלא מתכוין, eine nicht nur in mangelndem Bewußtsein von dem ungesetzlichen Charakter der Handlung, sondern eine ganz gedankenlos geübte Handlung, מתעסק, es hätte Einer z. B. חלב im Munde und verschluckte es gedankenlos, ohne überhaupt die Absicht gehabt zu haben, Etwas zu essen, קסבר רוק הוא ובולעו, fällt unter den Begriff חטאת-pflichtiger שגגה: מתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה; denn immerhin ist das Ungesetzliche durch ihn geschehen. Nur beim שבת, wo das Bewußtsein, die Ausführung eines Gedankens, מלאכת מחשבת, die Ungesetzlichkeit der Handlung bedingt, ist מתעסק nicht חטאת-pflichtig; z. B. נתכוין להתוך את התלוש והתך את המחובר oder selbst נתכוין להגביה; seine Thätigkeit, חתיכת המחובר, war eben nicht die am שבת verpönte Ausführung eines Gedankens, weil eben dieser ganze Gedanke fehlte. (Kerithoth 19, b.) —

מכל מצות ד' וגו'. Schwierig ist der Ausdruck מצות אשר לא תעשינה für Verbote. Der grammatischen Construktion gemäß wäre מצות Subjekt von אשר לא תעשינה. und das hieße: Gebote, welche nicht erfüllt werden sollen! Wir wissen diesen Ausdruck nicht anders zu erklären, als daß אשר nicht auf מצות, sondern auf die von den מצות betroffenen Objekte sich bezieht: verpflichtende Aussprüche Gottes in Beziehung auf solche Gegenstände, die nicht verübt werden sollen. Eben so schwierig ist die Construktion נפש כי תחטא מכל מצות ד' וגו'. חטא hat sonst den Gegenstand der Versündigung nicht mit dem Accusativ nach sich. Auch dafür, daß das מ in מכל etwa die Entfernung von den Geboten ausdrücken sollte, findet sich sonst keine Analogie bei חטא. Es bleibt nichts übrig, als hier in der That eine Construktion חטא mit dem Accusativ anzunehmen und das מ in מכל, wie so häufig in diesen Opfergesetzen, als das מ partitiv: einige von allen Verboten. In der That lehrt auch die Halacha, daß nicht jede aus Unachtsamkeit geschehene Versündigung חטאת-pflichtig sei. Vielmehr ist die חטאת-Pflicht für den שוגג

Kap. 4. 1. Gott sprach zu Mosche: 2. Sprich zu Jisrael's Söhnen: wenn eine Person sich in Unachtsamkeit vergeht in Beziehung auf einige von

ד חמישי 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר

---

natur und der thierischen Natur in unserer Selbstanschauung keine Stätte finde. Vergl. hinsichtlich des Blutes K. 17, 11.

Kap. 4. 2. נפש כי תחטא וגו' ועשה וגו'. נפש, die Seele, ist der eigentliche Kern der Menschenpersönlichkeit, die sich als Geist und Wille manifestirt, und dem der Leib mit seinen Organen und Kräften zur Beherrschung und Leitung untergeben ist. Um diese Herrschaft und Leitung nach dem göttlichen Willen zu vollziehen, hat die נפש selbst sich ihrerseits dem „Feuer" des göttlichen Gesetzes unterzuordnen und sich ununterbrochen von dessen Licht und Wärme beherrschen zu lassen. Der Leib der Seele, und die Seele Gott untergeordnet, vollzieht sich das geistig-leibliche Leben der Menschenthat im Dienste Gottes und es ist nur der Wille Gottes, den der Wille des Menschen, vermittelst seines ihm dienenden Leibes in sittlich freier Energie zur Verwirklichung bringt. Entzieht sich jedoch die נפש der Erleuchtung und Belebung durch das Feuer des göttlichen Gesetzes — es ist dies, wie wir zu 1. B. M. K. 39, 9. aus der Lautverwandtschaft חתה=חטא folgern zu dürfen glaubten, die buchstäbliche Grundbedeutung von חטא — so läuft sie Gefahr, die Organe und Kräfte ihres Leibes, deren Thätigkeit sie nur innerhalb der vom göttlichen Willen geheiligten Schranken zur Aeußerung gelangen lassen sollte, dem göttlichen Willen entgegenhandeln zu lassen. Das Opfer, mit welchem eine aus dem beherrschenden Brennpunkte des göttlichen Willens gerathene Seele, wieder diese, die Reinheit ihrer Lebensthätigkeit bedingende Gottesnähe sucht, aus deren Herrscherbereiche sie sich nie hätte entfernen sollen, heißt: קרבן חטאת. Durch dieses Wiedersuchen der Gottesnähe (קרבן) wird die Entfernung, in welche die Seele von dem אש דת gerathen (חטאת), gesühnt.

Allein eine Ausgleichung für Vergehen kann vermittelst eines Opfers nur gesucht werden, wenn, wie es im Texte heißt, dies Vergehen, oder buchstäblicher, die Nichterleuchtung und Nichtbelebung des menschlichen Willens durch das Licht und die Macht des göttlichen Willens, mit einem Worte: die Verdunkelung des menschlichen Willens, בשגגה, nicht nur a u s Unachtsamkeit, sondern i n Unachtsamkeit geschehen ist, daß die Gott mißfällige Handlung, תחלתו וסופו שגגה, in Unachtsamkeit sowohl begonnen als vollendet worden. Sobald aber im Beginn oder bei der Vollendung der Handlung ein Bewußtsein des sich vollziehenden Unrechts vorgewaltet hat (זדון), selbst wenn dies Bewußtsein erst in einem Momente eingetreten, wo das in שגגה begonnene und in Vollzug begriffene Unrecht nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, wie הזורק אבן לרה"ר בשבה ונזכר מאחר שיצתה מידו (Sabbath 102, a.), geschweige denn, wo תחלתו וסופו זדון, wo bei der ganzen Handlung das Bewußtsein des Unrechts gegenwärtig war; d a s t e h t d a s V e r g e h e n a u ß e r h a l b d e s B e r e i c h s e i n e r d u r c h O p f e r z u s u c h e n d e n S ü h n e.

Wir haben schon (zu 1. B. M. K. 8, 1.) auf den Unterschied zwischen שגג und שגה aufmerksam gemacht. שגג ist der Irrthum aus Sorglosigkeit. Dem שגג liegt im Mo-

מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל־חֵלֶב וְכָל־דָּם לֹא תֹאכֵלוּ׃ פ

Wohnsitzen: alles Fett und alles Blut sollt ihr nicht essen.

המקדש, das darum בית עולמים heißt, bleibt die Bestimmung alles חלב's vom Opferthier für Gott. Und daran knüpft sich dann ferner לדורותיכם בכל מושבתיכם כל חלב וגו׳, daß לדורותיכם und zwar בכל מושבותיכם alles חלב und so auch alles דם nicht gegessen werden solle. Denn eben weil das בית המקדש das בית עולמים heißt, wie ja auch die Opferbestimmung als ein חקת עולם gegeben ist, ist überhaupt auch die Opferpflicht eine ewige und sind auch die Opfergesetze und das daraus Resultirende in ewiger Geltung. Die zeitweilige Zerstörung des Tempels und unsere Entfernung aus dem Lande hindern nur zur Zeit die Erfüllung des Gesetzes. Es sind nur zur Zeit für uns die Bedingungen nicht vorhanden, unter welchen dessen Ausführung von uns erwartet und uns gestattet ist. Allein damit ist das Gesetz und seine Folgen nicht aufgehoben. So wenig wie das Gesetz כבד את אביך für den, dessen Vater abwesend, oder das Gesetz ולמדתם אותם את בניכם für den aufgehoben ist, der zur Zeit noch keine Kinder hat. Somit sind durch die לדורותיכם בכל מושבתיכם zur Verwirklichung obliegenden חלב ודם-Gesetze die Tempel- und Opfer-Pflichten auch uns noch heute in konkretester Folge wirksam, und mit jeder Unterlassung eines Blut- und חלב-Genusses dokumentiren wir die Ewigkeit und wieder zu erwartende Wirklichkeit der Opfergesetze, und legen den praktischsten Protest gegen einen jeden Versuch ein, für sogenannte Reformbestrebungen einen Ausgangspunkt in einer vorgeblich stattgehabten Abrogirung und Antiquirung der Opfergesetze zu finden. Der Zusammenhang des חלב-Genußverbotes mit den Opferbestimmungen tritt darin noch besonders hervor, daß, nach K. 7, 25. das Verbot nur auf die Gattungen derjenigen Thiere beschränkt ist, aus welchen Opfer genommen werden können, auf שור כשב ועז, mit Ausschluß von חיה und עוף. Das Verbot des Blutgenusses, das hier ebenso wie חלב mit den Opferdarbringungen in Zusammenhang gestellt ist, geht aber andererseits über diese Beziehung hinaus, indem es nicht wie חלב auf die zum Opfer tauglichen Gattungen beschränkt ist, sondern auch חיה und עוף, alle warmblutigen Thiergattungen begreift. Dem Blutverbot muß somit außer dieser Opferbeziehung noch ein anderes Motiv zu Grunde liegen. Siehe zu K. 17, 10 f.

Insofern das חלב- und דם-Verbot hier in Zusammenhang mit den Opferdarbringungen erscheint, dürfte dies den Gedanken aussprechen: Blut und das חלב-Fett sind die beiden Pole des ganzen Thierorganismus. Im Blut ist das Wesen des Thiers concentrirt, הדם היא הנפש, und חלב-Fett ist das letzte selbstzielige Produkt des ganzen organischen Thierlebens. (Ist doch חֵלֶב nur das egoistisch umwandelte דם, wie חָלָב das liebesthätig umwandelte דם ist, und beiden חלף zu Grunde liegt.) Symbolisch, d. h. im Thieropfer kann wohl das Thierblut für Menschenwesen und das Thier-חלב für Menschenziele zum Ausdruck dienen. Aber konkret kann nie Thierwesen Menschenwesen und sollen nie Thierzwecke Menschenzwecke werden, und eben weil sie im Opfersymbol für den Menschen auftreten, sollen sie konkret nie in den Menschen übergehen, damit die Identificirung der Menschen-

14. Er bringt davon sodann sein Opfer als eine Feuerhingebung an Gott nahe: das Fett, welches die Eingeweide bedeckt, und alles Fett, das an den Eingeweiden aufsitzt.

15. Auch die beiden Nieren und das auf ihnen sitzende Fett, das an den Lenden aufsitzt, und das Zwerchfell an der Leber, sammt den Nieren hat er es herauszusondern.

16. Der Priester übergiebt sie zum Verdampfen auf den Altar hin als ein durch Feuerhingebung zu gestaltendes Opfer zum Willfahrungs-Ausdruck; alles Fett ist Gottes.

17. Ein Gesetz für die Ewigkeit ist es für eure Nachkommen in allen euren

14. וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ אִשֶּׁה לַיהוָה אֶת־הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת־הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַקֶּרֶב׃

15. וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל־הַכְּסָלִים וְאֶת־הַיֹּתֶרֶת עַל־הַכָּבֵד עַל־הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה׃

16. וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל־חֵלֶב לַיהוָה׃

17. חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל

אליה nicht dargebracht wird, und sind hier die Opferhandlungen alle vollständig wiederholt, eben um zu sagen, daß im Uebrigen kein Unterschied ist (ת"כ).

V. 16. כל חלב לד׳: alles als „חלב" Darzubringende, somit alles unter אימורים Begriffene (siehe zu V. 9.) ist Gottes, d. h. ist Gott heilig, und fällt jede andere Benutzung desselben unter den Begriff מעילה. (Siehe zu K. 5, 14 f.) Es ist dies hier bei שלמים aber besonders hervorgehoben, weil dieselben als קדשים קלים ממון בעלים Eigenthum des sie Bringenden sind, dem sie ja zum Genusse verbleiben, und selbst בחייהם, lebend gar keine מעילה bei ihnen stattfindet. Sobald aber זריקת דם vollzogen ist, gehören ihre אימורים, die hier unter חלב begriffen sind, Gottes, sind Gott heilig, gehören unter den Begriff קדשי ד׳ (K. 5, 15.) und ihre Profanbenutzung ist מעילה. (Chulin 117, a.)

V. 17. חקת עולם וגו׳. Das ausführliche Gesetz über חלב folgt K. 7, 23 f.; hier schließt sich die Erwähnung des איסור חלב ודם nur dem Vorhergehenden: כל חלב לד׳ an, um den Zusammenhang des Genußverbots dieser Thierstoffe mit deren Verwendung im Opfer anzudeuten, und dann zugleich die Bestimmung beizufügen, daß, obgleich die Verwendung dieser Stoffe im Opfer an Zeit und Raum geknüpft ist, das חלב ודם-Verbot doch לדרתיכם sowohl בפני הבית als שלא בפני הבית, sowohl zur Zeit des Tempels, als während dessen Zerstörtseins, und sowohl בארץ als בחוצה לארץ, sowohl im heil. Lande, das dem Tempel bestimmt ist, als außerhalb desselben, wo Tempelopferdienst untersagt ist, in ewiger Geltung bleibt. (Kidduschin 37, b. וצ"ע בבריתות ד׳ ב׳.) ת"כ z. St. lautet, חקת עולם לבית עולמים לדורותיכם שינהג הדבר לדורות בכל מושבותיכם בארץ ובחוצה לארץ: und wird da zunächst durch חקת עולם das Vorhergehende: כל חלב לד׳ fortgesetzt, als ewige Tempelbestimmung, nicht nur im משכן, sondern auch an der Stätte, die für die Ewigkeit die einzige Opferstätte des Gottesheiligthums auf Erden bleiben soll, im בית

12. Und ist eine Ziege sein Opfer, so bringt er es nahe vor Gott hin.

13. Und stützt seine Hand auf dessen Kopf, und er schlachtet es vor dem Zusammenkunftbestimmungszelt, und Söhne Aharons werfen sein Blut an den Altar ringsum.

12. וְאִם־עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי יְהוָה׃

13. וְסָמַךְ אֶת־יָדוֹ עַל־רֹאשׁוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת־דָּמוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב׃

Ist diese Auffassung nicht irrig, so begreifen wir sehr wohl, warum gerade bei den Gesetzen, die auch das Leben des Priesters außerhalb des Tempels und auch seine körperliche Erscheinung in ideellen Einklang mit seinem Berufe des Dienstes an Gottes Gesetzesheiligthum bringen und halten sollen, dieser Beruf vorzugsweise als הקרבת לחם אלקיהם, als הקרבת לחם אלקיך bezeichnet wird. Es ist damit gesagt: sein Dienst im Heiligthum soll ja symbolisch lehren, wie das ganze irdische Sein, Streben und Wirken zu לחם אלקינו, also gestaltet werden soll, daß es den die Gegenwart Gottes in unserer Mitte, das ושכנתי בתוכם bedingenden Anforderungen genüge. Sein Leben außerhalb des Tempels darf mit dieser Idee seines Tempeldienstes nicht in Widerspruch stehen, sonst tödtet sein concretes Leben das Ideal, das seine symbolischen Handlungen im Tempel zum Ausdruck bringen: קדשים יהיו לאלקיהם ולא יחללו שם אלקיהם כי את אשי ד׳ לחם אלקיהם הם מקריבים והיו קדש, „sie sollen auch außerhalb des Tempels dem von ihnen im Tempel zu lehrenden Gotte heilig sein, und nicht den von ihnen dort gelehrten Namen ihres Gottes entweihen; denn sie bringen ja die dem Feuer des göttlichen Gesetzes zur Beherrschung und Gestaltung zu übergebenden irdischen Dinge im Tempel also Gott näher, daß diese dem Willen Gottes zur Gewinnung seiner Gegenwart entsprechen: Darum sollen sie auch außer dem Tempel selber ein Heiligthum sein." (Siehe das Nähere zu K. 21.)

Wir glauben dann ferner auch einzusehen, warum dieser Begriff לחם, der, wie wir aus K. 21. wissen, alle auf den Altar kommenden Opfer begreift, in unserm Kapitel zunächst bei שלמים zur Aeußerung kommt. Ist ja שלמים eben dasjenige Opfer, das durch die Opferhandlungen selbst, wozu ja bei שלמים auch der häusliche Genuß gehört und den Tisch zum Altar und das Haus zum Tempel und die Genossen zu Priester und Priesterinnen erhebt, die Gegenwart Gottes in unserm ganzen heitern irdischen Dasein vergegenwärtigen will. Dazu gehört wesentlich der Begriff לחם als Vorbedingung, daß nämlich dieses irdische Dasein, das sich der Gegenwart Gottes erfreuen will, mit seinen Streben und Zielen sich einer solchen Gegenwart würdig darbiete. — In der Uebersetzung böte sich für לחם der Begriff Opfer in seiner ursprünglichen wortentsprechenden Bedeutung dar, in welcher es ja Darbietung, oder vielmehr ein Dargebotenes, d. h. ein den Wünschen des Andern entsprechend Dargebrachtes bedeutet, und wäre daher לחם אשה: ein durch Hingebung an das Feuer zu gestaltendes Opfer.

V. 12 f. שלמים vom עז unterscheidet sich vom כבש nur dadurch, daß vom עז das

suchung das Kap. 21. bieten. Dort V. 6, 8, 18, 21. kommen die Ausdrücke wiederholt und in verschiedener Anwendung vor. Die dem Priester auch außerhalb des Tempels gebotene Fernhaltung von טומאת מת, sowie die für ihn besonders hervorgehobenen Verbote קרחה, פאת זקן, שריטה, werden motivirt: קדשים יהיו לאלקיהם ולא יחללו שם אלקיהם כי את אשי ד׳ לחם אלקיהם הם מקריבים והיו קדש. Das Gebot an die Nation, eine Verletzung der den Priester auch in seinem Leben außerhalb des Tempels heiligenden priesterlichen Ehegesetze nicht zu dulden, ihn aber auch ihrerseits heilig zu ehren, lautet: וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב וגו׳. Das Verbot, das jeden Priester mit einem körperlichen Gebrechen, מום, vom Altardienst ausschließt, heißt: איש וגו׳ אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו. כל איש וגו׳ לא יגש להקריב את אשי ד׳ מום בו את לחם אלקיו לא יגש להקריב. Offenbar sind hier אשה und לחם zwei verschiedene Beziehungen des Opfers; לחם steht hier nicht in Verhältniß zu אשה, sondern wie dieses unmittelbar in Verhältniß zu Gott, und zwar heißt es constant: אשי ד׳ und לחם אלקיך oder לחם אלקיו und erscheint der Begriff לחם in dem Motiv der Heiligkeit und Heiligung der Priester, V. 8 u. 18, besonders maßgebend hervorzutreten.

Die durch die Hingebung des Opfers an das Altarfeuer zu erzielende Wirkung dürfte bei einer nähern Erwägung sich als eine zweifache ergeben: die Wirkung des Feuers auf die ihm übergebenen Theile, und die Wirkung der Theile auf das Feuer. Jene ist: die völlige Durchdringung und Ueberwältigung der durch die Opfertheile ausgedrückten Objekte und Beziehungen des Menschenwesens durch das Feuer des göttlichen Gesetzes; diese: die gleichzeitig damit dem Feuer gewährte Nahrung, d. i. die dem Göttlichen auf Erden damit bereitete Stätte und Gegenwart. Jene dürfte durch אשה, diese durch לחם ausgedrückt sein. Den Wörtern אֵש und אִשֶּׁה selbst dürften zwei verschiedene Wurzeln zu Grunde liegen. אש von אשש, verwandt mit עשש, verzehren, (wovon עָש die Motte), drückte das Feuer als verzehrende Kraft aus, die an dem ihr Hingegebenen ihre Nahrung findet. אִשֶּׁה von אשה, verwandt mit עשה, bilden, gestalten, drückte Feuer als die gestaltende, formgebende Kraft aus, somit אֵש: die Nahrung des Feuers durch den Stoff: לחם, אִשֶּׁה: die Gestaltung des Stoffes durch das Feuer.

לחם direkt auf Gott bezogen, wie in לחם אלקיך, לחם אלקיו, und so auch: לַחְמִי לחם 4. B. M. 28, 2., kann ja nichts Anderes heißen, als gleichsam: der Tisch, den ihr mir deckt, d. h. Das, woran ich meine Genüge finden soll, und das ihr mir auf Erden zu bereiten habt, wenn ich „bei Euch einkehren", unter euch mit meinem Wohlgefallen „wohnen" soll. אשי ד׳ hingegen ist Das, was ihr nach göttlichem Willen dem Feuer seines Gesetzes zur Läuterung, Gestaltung und Belebung übergeben sollt. Im Objekt begegnet sich Beides. Was לחם אלקיך sein soll, muß אשה ד׳ werden, und was אשה ד׳ wird, wird eben damit לחם אלקיך. Indem wir Irdisches von dem Feuer des göttlichen Gesetzes beherrschend durchdringen lassen, wird es ein Träger und Vermittler des Göttlichen auf Erden, und wenn unser irdisches Sein und Wirken die Gegenwart Gottes auf Erden erzielen soll, so müssen wir es dem Feuer des göttlichen Gesetzes zur Durchdringung und Beherrschung übergeben. Ganz so wie die Cherubimflügel gleichzeitig פורשי כנפים למעלה, סוככים בכנפיהם על הכפרת, sich zu Trägern der göttlichen Gegenwart aus der Höhe gestalten, indem sie das Gesetz auf Erden schirmen.

אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל־הַכְּסָלִים וְאֶת־הַיֹּתֶרֶת עַל־הַכָּבֵד עַל־הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה׃

11 וְהִקְטִירוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לַיהוָה׃ פ

Lenden sich befindet; auch das Zwerchfell an der Leber, mit den Nieren hat er es herauszusondern.

11. Und der Priester giebt es auf den Altar zum Verdampfen hin, als ein durch Feuerhingebung zu gestaltendes Opfer an Gott.

---

weitert ist. Es ist jedoch nicht nothwendig schon auch die Ansicht des ר' יהודה gegeben, daß אוכל אליה מן המוקדשים ח"ב משום חלב wäre, da חלב im weitern Sinne alle אימורים umfaßt, so והקטיר עליה חלבי השלמים (K. 6, 5.), ohne daß ja כליות, יותרת, כבד im engern Sinne unter חלב gehörten. (Siehe מ"א רמב"ם 7, 5.)

אליה kommt nur in diesem Zusammenhange vor, und weiß man nur aus Ueberlieferung, daß es das äußerste Endstück des Rumpfes, das Schwanzstück bedeutet. עָצֶה ist nach Chulin 11, a. das Rückgrath in der Nierengegend: מקום שהכליות יועצות; es könnte dann עצה von עוץ (Jes. 8, 10. עוצו עצה) mit angehängtem ה sein, wie צֹנֶה ואלפים (Ps. 8, 8.) Die Darbringung des אליה unter den אימורים ist das Charakteristische beim כבש. Wahrscheinlich steht diese Erweiterung des חלב-Begriffes bei den אימורי כבש mit der Bedeutung des כבש als des reinen Ausdrucks der vertrauensvollen Geschickeshingebung an unsern Lebenshirten in Zusammenhang, und so mögen auch überhaupt das חלב an כליות an und über dem קרב, an den כסלים, nicht nur den Begriff חלב im Allgemeinen, sondern diesen Begriff des Streb-Objekts der Fülle noch besonders durch die Theile charakterisirt darstellen, an welchen dasselbe sich befindet. So z. B. חלב der niedern Reize: חלב הכליות, der Ernährung: חלב הקרב. Leider fehlt uns die physiologische Kenntniß der Bedeutung der כסלים und des אליה, um diese Vermuthung auch in Beziehung auf diese Theile zu verfolgen.

V. 11. לחם אשה לד' und ebenso V. 16 beim שלמים von עז: לחם אשה לריח ניחוח. während es oben beim בקר V. 5. אשה ריח ניחוח לד' heißt. Der gemeinsame Ausdruck bei allen Dreien ist: אשה, und wird daraus in ת"כ z. St. gelehrt, daß die wechselnden Ausdrücke: לחם, ריח ניחוח, לד' doch allen dreien Arten des שלמים gelten und diese Stellen sich gegenseitig ergänzen. Der vollständige Satz hieße somit: לחם אשה (ל)ריח ניחוח לד'. Es bleibt aber zunächst zu erörtern, was der Begriff לחם zu dem Begriff אשה hinzufügt. Ließe sich אשה einfach als Feuer, oder auch speziell als das auf dem Altare zu unterhaltende Feuer auffassen, so wäre לחם die „Nahrung dieses Feuers", das, was dem Feuer zu dessen Unterhaltung hingegeben wird. Das göttliche Gesetz ist das אש דת, dessen Dasein auf Erden durch Hingebung des חלב und der כליות, durch Hingebung aller Strebensziele und allen Strebens an dasselbe bedingt ist. Allein ein Vergleich aller Stellen, in welchen bisher und noch ferner das Wort אשה vorkommt, läßt keinen Zweifel darüber, daß אשה nicht das Feuer, sondern Das bezeichnet, was dem Feuer übergeben wird, somit eben Das, was לחם אש ausdrücken würde, und es bleibt somit zu ermitteln, was die Zusammenfügung לחם אשה ausdrückt. Es müssen nothwendig לחם und אשה zwei besonders nüancirte Begriffe bedeuten. Entscheidende Sätze dürfte für diese Unter-

den Kopf seines Opfers, und er schlachtet es vor dem Zusammenkunftbestimmungs-zelt, und Söhne Aharons werfen sein Blut an den Altar ringsum.

9. Von dem Frieden-Mahle bringt er sodann als Feuergabe vor Gott nahe sein Fett: das ganze Schwanzstück, gegen das Rückgrath soll er es ablösen, — und das Fett, das die Eingeweide bedeckt, auch alles Fett, welches an den Eingeweiden aufsitzt.

10. Die beiden Nieren und das auf ihnen sitzende Fett, welches an den

וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת־דָּמוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב׃

9. וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַיהוָה חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה וְאֶת־הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת־הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַקֶּרֶב׃

10. וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת־הַחֵלֶב

Kidduschin 57, b. der Grundsatz: שלא ישחטו חולין בעזרה, (Siehe zu 5. B. M. 12, 21.) daß wohl selbst שלמים, diese den חולין zunächst angränzenden, ja wie diese außerhalb des Tempels zum Genuß kommenden Mahl-Opfer, nicht aber ungeweihte, dem Profangebrauche bestimmten Thiere in der עזרה geschächtet werden dürfen, noch dahin ergänzt, daß dieses Verbot auch gar nicht zum Opfer taugliche Thiere, wie בעלי מומין und חיה und auch עופות umfasse. Ja, nicht nur שחיטת חולין, selbst das bloße Hineinbringen von חולין-Objekten jeder Art in die עזרה, להכניס חולין בעזרה ist verpönt. (Nach רשב״א allerdings nur solcher חולין-Objekte, die wenigstens zur Gattung von Dingen gehören, welche irgend eine Opferverwendung haben, wie Brod, Früchte u. dgl. (Siehe הל׳ שחיטה: לח״מ 2, 3.) Nur symbolische Handlungen und symbolische Objekte sollen in dem Raume des Heiligthums in die Erscheinung kommen. Das Hineinbringen profaner Objekte, insbesondere das Vornehmen von Handlungen im concreten Sinn, die dort im symbolischen Sinne des Heiligthums vorgenommen werden, wie שחיטת חולין, ist eine Deprimirung, ja Profanirung des Ortes und der Handlung, also, daß חולין שנשחטו בעזרה selbst אסורין בהנאה sind. שחיטת חולין בעזרה trübt die symbolische Bedeutung der שחיטה, in welcher שחיטת קדשים daselbst vorgenommen werden soll.

V. 9. חלבו: es ist schwierig, den Sinn dieses Wortes hier zu fassen. Nach ר״ע in ת״כ zur Stelle bezeichnete es einen bestimmten Fett-Theil in der Nähe des אליה: חלב שבין הפקיקלות. Allein es ist dies derselbe Fett-Theil, den ר״ע oben zu V. 4. als das חלב שעל הכסלים bezeichnet, und dieses wird doch hier V. 11. besonders genannt. Nach ר״י erhielte durch חלבו das folgende אליה für מוקדשים wenigstens den Charakter von חלב, so daß האוכל אליה של מוקדשין außer dem לאו דזרות die Verbote des חלב-Genusses übertritt, obgleich אליה דחולין zum Genusse gestattet ist, und nicht unter den Begriff des verbotenen חלב fällt. (Siehe K. 7, 23 f.) Wir haben es in ähnlichem Sinne übersetzt, so daß alles Folgende die für כבש unter den Begriff des zu opfernden חלב zu fassenden Theile bezeichnet, und steht hier חלבו als Gesammtbegriff voran, weil eben für כבש dieser Begriff durch אליה, das von keinem andern Thier zu den אימורים zählt, er-

5. Und Söhne Aharons übergeben es dem Altare hin zum Verdampfen, auf das Emporopfer, das auf den Hölzern vorhanden ist, welche auf dem Feuer liegen; ein durch Feuerhingebung zu gestaltender Willfahrungs-Ausdruck an Gott.

6. Und wenn aus dem Kleinvieh sein Opfer zum Frieden-Mahle an Gott ist, soll er, männlich oder weiblich, ganz es nahebringen.

7. Bringt er ein Schaaf als sein Opfer nahe, so hat er es vor Gott hin nahezubringen.

8. Und er stützt seine Hand auf

5. וְהִקְטִירוּ אֹתוֹ בְנֵי־אַהֲרֹן הַמִּזְבֵּחָה עַל־הָעֹלָה אֲשֶׁר עַל־הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל־הָאֵשׁ אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה׃ פ

6. וְאִם־מִן־הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַיהוָה זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ׃

7. אִם־כֶּשֶׂב הוּא־מַקְרִיב אֶת־קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי יְהוָה׃

8. וְסָמַךְ אֶת־יָדוֹ עַל־רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ

---

findet, und die den frohen Genuß des Einzel-Glückes der Gottesgegenwart würdig machende Versittlichung und Heiligung selbst des Strebens nach sinnlichen Gütern und Genüssen, wie dies durch הקטרת הכליות והחלב zum Ausdruck kommt, eine der wesentlichen Consequenzen der nationalen Gesammthingebung bildet. אותו, das vom Friedensmahl des Einzelnen Gott nahe zu bringende אשה (V. 3.) haben בני אהרן, die Aharoniden, die nationalen Diener des Gesetzesheiligthums, dem Altare auf das Gesammtemporopfer, das ununterbrochen auf dem von der Nation zu unterhaltenden Altarfeuer den Ausdruck der ewigen Gesammthingebung der Nation zu Gott emporträgt, als ebenbürtiges אשה ריח ניחוח לד' hinzugeben.

V. 6. Siehe zu V. 1. Ebendaselbst haben wir bereits שלמים als das specifisch jüdische Opfer bezeichnet. Es ist dies so sehr der Fall, daß ja das allererste Opfer, mit welchem die Nachkommen Jakobs von Gott zum Volke constituirt wurden und in den Volksbund mit Gott traten, und das an dem alljährlich wiederkehrenden Constitutionstage immer auf's Neue zu wiederholen ist, daß ja das קרבן פסח sich grundbegrifflich als eine Art זבח שלמים darstellt, so sehr, daß ja sogar מותר פסח, d. i. ein zum קרבן פסח bestimmt gewesenes Thier, das aber zur Zeit der Darbringung abhanden gekommen und deshalb nicht zum פסח verwendet werden konnte, wenn es sich später vorfindet, קרב שלמים, ganz als שלמים darzubringen ist. Es wird nun (Menachoth 83, b.) in den neben den folgenden אם כבש (V. 7.) ואם עז (V. 12.) überflüssig erscheinenden einleitenden Worten unseres Verses: ואם מן הצאן קרבנו וגו' zugleich die Erweiterung niedergelegt gelehrt, daß auch die nicht direkt zu שלמים bestimmten, sondern nur aus פסח resultirenden Opfer wie מותר פסח auch in den sonst bei פסח nicht stattfindenden Opferbestimmungen, wie סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק ganz wie שלמים zu behandeln sind.

V. 8. Siehe zu V. 2. ושחט אותו und eben so oben V. 2. ושחטו, V. 13. ושחט אותו; durch diese wiederholte Präcisirung des in der עזרה zu schächtenden Objekts wird

sezerkenntniß als Grundbedingung gelehrt, und wird ihm nun durch הקטרת אימורים als Consequenz dieser Hörigkeit und Hingebung gezeigt, wie auf dieser Stufe selbst חלב und כליות und כבד und יותרת על הכבד על הכליות, selbst die sinnlichsten Zwecke und Bestrebungen aus dem Bereiche physischer Gebundenheit in den Kreis sittlich freier, heiliger, das Göttliche auf Erden fördernder Vollbringungen gehoben werden können und gehoben werden sollen, wenn der frohe Genuß der dem שלם, dem „Glücklichen" gewährten Güter und Genüsse eine Gottes Gegenwart verlangende und erzielende reine Freude sein soll, — daß selbst חלב המכסה את הקרב ואת כל החלב אשר על הקרב ושתי הכליות והחלב אשר עליהן אשר על הכסלים והיותרת על הכבד על הכליות müssen אשה ריח ניחוח לד׳ werden können, wenn sein זבח שלמים ein קרבן לד׳ sein soll!

Vor הקטרת האימורים wird erst mit ihnen, gleichzeitig mit den auf sie gelegten חזה ושוק die Handlung der תנופה vorgenommen (Siehe K. 7, 30 f.). חזה ושוק wird nach הקטרת אימורים den כהנים zu Theil; das ganze übrige Thier wird von den בעלים in beliebiger Gemeinschaft jüdischer Genossen außerhalb des Tempels, (siehe jedoch ה׳ מ׳ל׳מ׳, שחיטה 2, 3 Ende) — aber im Bereiche desselben, d. h. in der Wüste nicht außerhalb des מחנה ישראל, in Schilo nicht außerhalb des Gesichtskreises der Stadt, in Jerusalem nicht außerhalb der Stadtmauern, (Siehe Sebachim 112, a.) und innerhalb der vorgeschriebenen Zeit, שני ימים ולילה אחד, genossen.

וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי .והקטירו אתו וגו׳ על העולה וגו׳ In den Sätzen: (K. 6, 5.) und מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה השלמים (4. B. M. 28, 23.) bei den מוספין wird Peßachim 58, a. und Sebachim 89, a. die Bestimmung gelehrt, daß alle sonstige Opfer dem תמיד של שחר, dem täglichen Morgenemporopfer, das eben העולה, das עולה κατ᾽ἐξοχήν ist, nachzufolgen haben: עליה השלם כל הקרבנות. Das tägliche Emporopfer der Nation Morgens und Abends, beim steigenden und sinkenden Strahl, ist das ewige Athmen der jüdischen Nationalhingebung; zwischen beide fallen alle anderen Opfer, die nichts als Consequenzen des großen ewigen nationalen Grund-Opfers bilden. Hier heißt es auch, und hier ja zuerst: והקטירו אותו וגו׳ על העולה וגו׳. Würde damit auch hier, wie Raschi in der That erklärt, nur dieselbe negative Bestimmung ausgesprochen sein sollen, daß der Darbringung der שלמים „das עולה" des תמיד vorangegangen sein müsse, so wäre, wie Wessely נ"ע in seinem Commentar bemerkt, das Citat dieser Stelle zu dieser Bestimmung im Talmud zu erwarten gewesen. Wir glauben daher vielmehr hier den positiven, das Opfer des „Frieden-Mahls" bedeutsam charakterisirenden Ausspruch zu haben, daß selbst Es seine Stätte auf dem großen National-עולה finde, auf dasselbe, zu dem es ja scheinbar in so wesentlichem Gegensatz sich befindet, zu legen, und wie alle Opfer von ihm mit zu umfangen sei. Das תמיד ist ein National-Opfer und ein Ganz-Opfer. שלמים ist, wie bereits bemerkt, wesentlich und ausschließend ein Einzel-Opfer, und nur die אימורים überkommen dem Altarfeuer, während das eigentliche Opferthier an die בעלים selbst zum Genusse zurückgeht. Indem nun die vom Friedensmahle des Einzelnen darzubringenden אימורים sich ebenfalls ganz und gar dem Gesammtemporopfer anschließen, auf ihm und in ihm wie alle übrigen Opfer ihre Stätte finden, so dürfte damit die bedeutsame Wahrheit ausgesprochen sein, daß eben in dem reinen Glücke der Familien und Einzelnen die Nationalhingebung an das göttliche Gesetz die Blüthe ihrer Verwirklichung

Zwerchfell an der Leber, mit den Nieren hat er es herauszusondern.

הַיֹּתֶרֶת עַל־הַכָּבֵד עַל־הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה׃

---

gehenden die אימורים auf den Altar zu bringen sind; והקטירו, daß sie für jedes Opfer besonders zu opfern; והקטירם, daß die genannten Theile alle zusammen, und nicht wie bei איברי העולה einzeln darzubringen sind. Sie müssen somit zusammen Einen Begriff ausdrücken.

Wir haben זריקת דם השלמים nach כבד, die, כליות, חלב, יותרת und einen Theil der dem Feuer auf dem Altare zu Theil werden. Sie bilden, wie soeben bemerkt, Einen Begriff. Sie gehören alle dem vegetativen Systeme der Ernährungs- und der Geschlechts-Organe an. Nur das Zwerchfell, das die Gränze des vegetativen und animalischen Systems bildet, kann auch die animalischen Funktionen vergegenwärtigen. Allein auch bei ihm scheinen hier im Opfer durch die Bezeichnung על הכבד על הכליות dessen Beziehungen zu dem vegetativen Reiche vorzuherrschen. חלב ist das letzte Produkt der Ernährungsthätigkeit: der unverbrauchte, nicht in Blut verwandelte Ueberschuß des Nahrungssaftes, der zugleich Schutz der Ernährungsorgane und Vorrath für etwaigen Mangel gewährt; der zurückgelegte Reichthum des Thieres. Daher חלב auch Metapher für das Reichste und Beste: חלב יצהר, חלב תירוש, חלב חטים, חלב הארץ. — כליות: die eigentliche physiologische Bedeutung der Nieren für den thierischen Organismus, außer der Harnbildung, ist nicht bekannt. Im תנ״ך kennen wir die Zusammenstellung mit לב: צרפה כליותי ולבי, בוחן כליות ולב, בוחן לבות וכליות, und scheinen somit כליות für das Reich vegetativer Reize und Antriebe dieselbe Stellung inne zu haben wie לב für das Gebiet der höheren Empfindungen und Bestrebungen, worauf auch ihre Ableitung von כלה, dem Ausdruck eines mächtigen Sehnens und Verlangens hinweist. Sie repräsentiren somit den tiefsten Quell sinnlichen Verlangens. — יותרת, das Zwerchfell, ist, wie wir bereits erwähnt, der bedeutendste Faktor für die Bewegung des Athmens; sowohl die Erweiterung der Brusthöhle zum Einathmen, als deren Verengung zum Ausathmen wird vorzugsweise durch die Muskeln des Zwerchfells bewirkt. Wenn hier das Zwerchfell in Verbindung mit Nieren und Leber erscheint, so dürfte dies die animale Lebensfunktion im Dienste der vegetativen Reize ausdrücken. Wenn nämlich, nach der Lehre der Weisen כבד כועס, auf die Leber der Reiz des Zornes zurückgeführt wird, Zorn aber nichts anderes als das sich gegen Widerwärtiges empörende Gefühl ist, so bildet כבד den Gegensatz zu כליות: כליות repräsentiren das heftige Verlangen nach Zusagendem, כבד das heftige Zurückweisen von Widerwärtigem, beide zusammen bilden aber den Complex physischer Lebensthätigkeit, die in nichts Anderem als in Aufnehmen und Abstoßen des Zusagenden und Gegensätzlichen besteht. יותרת על הכבד על הכליות wäre somit der Lebensathem im Dienste vegetativer, sinnlicher Reize, deren Objekt und letztes Ziel חלב repräsentirt.

Dem, dessen קרבן ein זבח שלמים ist, der „beim Mahle seines Glückes Gottes Nähe sucht", sein Glück im Angesichte Gottes genießen will, war zuerst in שחיטה und זריקה die Umwandlung seiner Persönlichkeit aus dem egoistischen Selbstsein in die Hörigkeit und Hingebung an Gott und die heilige Nationalaufgabe der Gesetzesverwirklichung und Ge-

לַיהוָה אֶת־הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת־הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַקֶּרֶב׃

4. וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל־הַכְּסָלִים וְאֶת־

das Fett, das die Eingeweide deckt, und alles Fett, das an den Eingeweiden aufsitzt.

4. Ferner die beiden Nieren und das Fett, das auf ihnen sitzt, das an den Lenden sich befindet; auch das

---

ונקלף. Die hier genannten Theile sind zuerst: חלב המכסה את הקרב, die Fett-Decke, die wie ein ganz zusammenhängendes Tuch über die Eingeweide in der ganzen Bauchhöhle gedeckt ist; sodann: כל החלב אשר על הקרב: das an dem Haube-, Blätter- und Lab-Magen (בית הכוסות המסס וקיבה) und an einem Theil der Gedärme (חלב שעל גבי הדקין) aufsitzende Fett. Sodann das Fett an den Nieren חלב שעל הכליות und חלב אשר על הכסלים. Es ist uns schwer den richtigen Ausdruck für כסלים zu finden. Lenden trifft nicht ganz zu. Lenden sind: מתנים, wie aus Raschi Chulin 93, a. ersichtlich. Dort ergiebt sich aber, daß כסלים von מתנים verschieden ist, und zwar daß מתנים unmittelbar unter den unächten Rippen beginnen, während כסלים mehr der Hüfte zu liegen und eine vom Lendenmuskel getrennte, unter demselben liegende Muskellage bilden müssen, die mitunter von dem Lendenmuskel bedeckt wird תרבי דחיתי מתני. Auch das dort genannte, zum חלב שעל הכסלים gehörige תרבא דקליבוסתא liegt sowohl nach Raschi als nach Rambam, der es als חלב שבעיקרי הירכים erklärt, der Hüfte zu. R. Menachem Asaria שו"ת 113. erklärt מתנים als צדדי השדרה למטה מהצלעות, und כסלים: הם הבשר החופים על המתנים, demgemäß scheinen כסלים allerdings Lenden zu sein וצ"ע. Jedenfalls scheint nach dem Wortlaute des Textes חלב על הכליות mit חלב על הכסלים in Verbindung zu stehen, da es nicht ואשר על הכסלים sondern אשר על וגו' heißt. — יותרת ist das zwischen den Respirations-Organen und den Verdauungsorganen ausgespannte Zwerchfell: חצר הכבד, unmittelbar scheidet es zwischen Lunge und Leber, es kleidet die ganze Brusthöhle aus und vermittelt vorzüglich die Respirations-Bewegungen, seine hintere, der Leber zu gewandte Fläche hat auch Bedeutung für den Verdauungsproceß.

ואת היותרת מן הכבד על הכליות יסירנה. K. 9, 10. heißt es ואת היותרת על הכבד. Die Leber ist also nicht mit geopfert worden, und wenn es daher hier heißt על הכבד, so wird dies in ת"כ erklärt: שיטול מן הכבד על היותרת, daß zum ganzen Zwerchfell ein Theil von der Leber mitgenommen werden soll; das יסירנה bezieht sich offenbar auf יותרת (Siehe ק"א das.). Dunkel ist, was mit dem על הכליות יסירנה gesagt ist. Diese von שלמים (und so auch von חטאת und אשם) dem Altarfeuer zu übergebenden Theile werden, zur Unterscheidung von den zu opfernden Gliedern des עולה, welche אברים heißen, אימורים genannt, eine Benennung, deren Ableitung dunkel ist. (Siehe מ"למ zu מעשה הקרבנות 1, 18.)

והקטירו אותו כשר ולא, (V. 5), והקטירו אתו (V. 11.) והקטירם (V. 16.): והקטירו הפסול והקטירו שלא יערב חלבים בחלבים והקטירם כלם כאחת (ת"כ z. St.). Die wechselnden Objektbezeichnungen lehren, אותו: daß nur nach vorschriftsmäßiger Lösung alles Vorber-

3. Und er bringt von dem Frieden-Mahl Gott eine Feuerhingebung nahe:

3. וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה

---

haft und in erhöheter Stufe theilhaftig zu werden, in שחיטה ein jedes bisheriges Selbstleben aufzugeben und durch קבלת דמו בכלי שרת sein Wesen vom Heiligthume zu neuem geheiligten Leben auferstehen zu lassen. Allein diese שחיטה und קבלה hat nur פתח אהל מועד, vor dem geöffneten Eingang zu dem „Zelte unserer uns mit Gott zusammenführenden Bestimmung" zu geschehen, und wird dieser Begriff פתח אהל מועד durch die Sätze ושחט אתו לפני אהל מועד V. 8 u. 13. zu dem Begriff des ganzen Vorraumes zum Heiligthume, der ganzen עזרה erweitert, so, daß שחיטתן בכל מקום בעזרה, und selbst צדדים, die nicht dem היכל-Eingange direkt gegenüber, sondern nordwärts und südwärts zur Seite liegenden Räume, ja dem רבי"ם nach selbst der עזרה-Raum אחורי ההיכל, der sich hinter dem היכל befindet, zur שחיטה der שלמים geeignet sind; denn der ganze עזרה-Raum hat die Bedeutung לפני אהל מועד, als Vorraum zum Heiligthum, mit Ausschluß der צדי צדדים, der zu besonderen Zwecken abgegränzten, abseits liegenden לשכות, und jetzt die Vorschrift: פתח אהל מועד nur die Bedingung, daß נפתחו דלתות ההיכל, daß die Thüren des Heiligthums geöffnet seien: שלמים ששחטו קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולין, eine Bedingung, die von שלמים auf alle קרבנות übertragen ist (Sebachim 55, b. תוספ' Joma 29, a.) worauf wir schon (2. B. M. S. 436.) hingewiesen haben.

וזרקו וגו' סביב. Siehe zu K. 1, 5. Dem שלם wird gelehrt, daß es leichter sei שלם בגופו ובממונו als שלם בתורתו zu sein. Unter dem Lichtstrahl des aus der תורה im Süden sich entzündenden Geistes wird das in die Schale des Heiligthums aufgenommene Blut seines Wesens noch fernab von dem Fuße der zu Gott emporstrebenden Altarhöhe getragen, und von da an, wie beim עולה den Altar rechtsgewandt, von Süd nach Osten umschreitend das Wesen des „Glücklichen" im Osten gelehrt, sich als Glied der für das Gesetz zu leben bestimmten Volksgesammtheit zu begreifen, und, durch Hinangebung an den hinanstrebenden ostnördlichen Winkel, die Würdigung und Verwerthung alles Materiell-Sinnlichen seines Glücksstandes vom Standpunkt seiner jüdischen Nationalhörigkeit als erste Energie von ihm gefordert. Sodann, den Altar immer weiter rechts von Norden: der Tischseite, nach Westen: der Seite des Gesetzes, umschreitend, lernt der „Glückliche" alle ihm vom Tische seines Lebens gewährte Kraft der Erfüllung des unter Cherubimfittigen ruhenden Gesetzes auch seiner Bestimmung geweiht zu betrachten, und darum, durch fernere Hinangebung an den hinanstrebenden westsüdlichen Winkel, die stete Erleuchtung des Geistes aus dem Born des Gesetzes als zweite von ihm geforderte Energie zu beherzigen, und endlich durch שפיכת השירים ליסוד בדרום wie beim עולה, die Wurzel seines ganzen Wesens in dem durch die תורה zu belebenden und zu weckenden Geist zu finden.

V. 3. 4. 5. חלב (Siehe 1. B. M. zu K. 4, 4.) ist das vom Thierorganismus ausgeschiedenene Fett, das so für den etwa künftigen Verbrauch zur Selbsternährung, wie חָלָב, die Milch, für die Ernährung der Gattung, zurückgelegt ist. Es ist darunter nur solches Fett verstanden, das nicht mit dem Muskelfleisch verwachsen ist, sondern als gesonderte, mit leichtablösbarer Haut überzogene Masse aufliegt oder aufsitzt: תותב קרום

2. Er stützt seine Hand auf den Kopf seines Opfers, und er schlachtet es im Eingang zum Zusammenkunftbestimmungszelte, und Söhne Aharons, die Priester, werfen das Blut allseitig an den Altar.

2. וְסָמַךְ יָדוֹ עַל־רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת־הַדָּם עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב׃

---

den allverbreiteten שלם-Zustand mehr als ein anzustrebendes, noch vermißtes Ziel, und nicht als eine bereits erlangte Errungenschaft aus, aus deren frohem Bewußtsein die שלמי צבור hervorgegangen wären. Sie sind ja ק״ק, חובה und שחיטתן בצפון. (Siehe Sebachim 55, a.) Sie bezeichnen das Ziel der תורה, das אפס כי לא יהיה בך אביון! (Siehe zu K. 23, 19.). Das שלם-Bewußtsein, aus welchem שלמים hervorgehen, ist wesentlich und ausschließlich ein konkretes individuelles. Wohl können zwei und mehrere Individuen zusammen als solche Ein שלמים bringen. Ihre Gemeinsamkeit und Zusammenhörigkeit selbst kann ja der Boden ihres שלם-Zustandes sein, ja, des Menschen Glück bedingt wesentlich die Gemeinsamkeit mit Menschen, und schwerlich dürfte der reine Mensch in völliger Isolirung sich שלם fühlen. Allein die Fiktion kennen die jüdischen Institutionen nicht, daß ein nationaler glücklicher Zustand denkbar wäre ohne Beglückung aller einzelnen Glieder der Nation, daß die Nation als ideale Einheit sich שלם fühlen dürfte, wenn in konkreter Wirklichkeit ihre konkrete Vielheit darbt und seufzt. Die jüdische Nation hat ihren שלום nur in dem allseitigen שלום ihrer konkreten Volksglieder zu begreifen. Ein שלמים-Opfer von der Nation in ihrer ideellen Einheit kennt Gottes Altar nicht.

V. 2. וסמך ידו. Siehe zu K. 1, 4. Wenn, wie dort entwickelt, durch סמיכה der סומך sich seiner Stellung als jüdischer Mann zu den in den folgenden Opferhandlungen zum Ausdruck gelangenden Anforderungen der jüdischen Aufgabe an ihn bewußt wird, so dürfte diese סמיכה-Handlung bei keinem Opfer bedeutsamer als bei שלמים in's Gewicht fallen. Für Keinen erscheint die Verpflichtung, für Gott und seine Sache einzustehen und thätig einzutreten größer als für den, der sich durch Gottes Gnade שלם, in Besitz eines ungetrübten Daseins fühlt. Für Den Gott Alles gethan, der hat nun Alles für Gott zu thun, und auf dem Wege des im שלם-Gefühle Gott Suchenden tritt zuerst סמיכה mit dem Worte an ihn hinan: sei in deinem Glücke ein jüdischer Mann für Gottes Sache.

ושחטו. Siehe zu K. 1, 5. פתח אהל מועד: Für עולה ist K. 1, 11. ירך המזבח צפונה, als Vollziehungsstelle der שחיטה bestimmt, und also für alle קדשי קדשים. Sie alle werden in dem Bewußtsein bisheriger sittlicher Mangelhaftigkeit gebracht, deren vornehmster Faktor immer ein Ueberwuchern des Materiell-Sinnlichen ist, und als deren erster Sühneschritt die שחיטה, das Aufgeben uncontrolirten Selbstseins בצפון auf der „Tisch"-Seite des Materiell-Sinnlichen dasteht. שלמים jedoch gehen aus keinem solchen Bewußtsein hervor. Es ist ein völlig ungetrübtes Gemüth, das mit seiner heiteren Lebensstellung „Gottes Angesicht sucht." Auch es, und es vor Allem hat mit שחיטה zu lernen, sein vollbeglücktes Ich allen Selbstgefühles und Selbststrebens zu entkleiden, und, um mit seinem Glücke לפני ה' zu erscheinen und in Sein Heiligthum eingehend seines Glückes erst wahr-

weiblich, ganz soll er es vor Gott hin nahebringen.	אִם־נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי יְהוָה׃

---

welchem שלמים hervorgehen, fließt dann auch die gesetzliche Bestimmung: אונן אינו משלח קרבנותיו d. i. an dem Tage, an welchem Jemand einen nächsten Verwandten (Gatten, Eltern, Geschwister) durch den Tod verloren, in welchem Schmerzgefühle er אונן heißt, darf von ihm kein Opfer zur Darbringung in den Tempel kommen; eine Bestimmung, die zunächst für שלמים ausgesprochen: שלמים כשהוא שלם מביא ואינו מביא כשהוא אונן, aber auf alle Opfer und selbst auf קרבן פסח ausgedehnt ist, wenn ihn חצות, die Zeit der Darbringungspflicht im אונן=Zustande trifft (Sebachim 99, b. 100, a.) Das שלום=Gefühl, aus welchem שלמים ganz und gar hervorgehen und dessen eigentlicher Ausdruck sie sind, darf gleichwohl bei keinem Opfer fehlen! שלמים קרבנו, heißt es daselbst, mit zerrissenem Herzen überschreitet man nicht die Schwelle des Gottesheiligthums, nur ein mit seinem Geschick völlig ausgesöhntes Gemüth findet den Weg zur Gottesnähe. Die Ueberwindung des Trauer- und Schmerzgefühles, der Trost für die Leiden des Lebens, worin andere Religionen den höchsten Triumph ihrer Sendung erblicken, ist für das jüdische Gottes-Heiligthum nur erst Vorbedingung seiner Wirksamkeit. Nicht Trost für den Schmerz, Kraft und Entschluß zur freudigen, Gott dienenden Lebensthat will es bringen, heiterer Lebensmuth ist der Odem, der seine Räume erfüllt, Gottes Heiligthum ist das Heiligthum seines Gesetzes. (Siehe zu K. 10, 19.)

אם מן הבקר וגו׳. Siehe zu V. 3, K. 1. Je nachdem die sich שלם fühlende Persönlichkeit sich begreift, — in ihrer gottdienenden Lebensbestimmung als בקר, in ihrem von Gott geleiteten Geschicke als צאן, und zwar entweder rein nur in dem Gedanken der vertrauensvollen Hingebung an ihren Lebenshirten als כבש, oder gleichzeitig in dem Bewußtsein des, allem aus dieser Führung sie Verlockenden, geleisteten Widerstandes als עז, — hat sie aus בקר oder, V. 6. 12., aus צאן die entsprechende Auswahl zu treffen. Es kann auch ihr Opfer זכר oder נקבה sein, je nachdem sie ihre Lebensstellung in größerer oder geringerer Selbständigkeit oder Abhängigkeit begreift. Denn auch in einer abhängigen Stellung kann der Mensch sich שלם fühlen. Kennt das Gesetz ja selbst einen עבד=Stand, in welchem טוב לו עמך, den der Unfreie nicht mit dem Stande der freien Selbständigkeit vertauschen möchte! Immer aber sei sein Opfer תמים: es ist sein einheitliches, ganzes Wesen, mit welchem er dem Einen Einzigen Leiter seiner Thaten und Lenker seiner Geschicke sich naht.

Es heißt aber: הוא מקריב, und wird ת״כ z. St. dieses הוא hervorgehoben und darin die bedeutsame Bestimmung gelehrt: הוא, היחיד מביא שלמים נדבה אין הצבור מביא שלמים נדבה, daß die nationale Gesammtheit als solche keine שלמי נדבה bringen könne. Ueberhaupt giebt es nur ein einziges שלמי צבור, die שני כבשי עצרת, die gleichzeitig mit den שתי לחם an שבועות dargebracht werden, und auch in diesen tritt die Gesammtheit nicht als Einheit, כבש אחד, sondern als שני כבשים in ihrer Vielheit, in allen ihren einzelnen Gliedern auf, und selbst mit dieser Modification stehen כבשי עצרת als קדשי קדשים halb im עולה=und חטאת=Charakter, mit welchem Letzteren sie auch zusammengeordnet sind, und sprechen

אִם מִן־הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם־זָכָר

Mahl sein Opfer ist, wenn von dem Rinde er nahebringt, ob männlich oder

---

שלמים. שלם bezeichnet eigentlich die Lückenlosigkeit eines Zustandes, אבן שלמה u. s. w. Auf einen Menschen bezogen drückt es den Zustand aus, in welchem der Mensch in keiner seiner Beziehungen eine Lücke fühlt, nirgends etwas vermißt, ויבא יעקב שלם (1. B. M. 33, 18.). שלם ist somit ein relativer Begriff, er bezeichnet zunächst den Zustand eines Gegenstandes in Beziehung zu seinen Theilen, eines Menschen in Beziehung zu seinen Verhältnissen und seiner Umgebung. Allein er bezeichnet, wiewohl selten, auch den Zustand dieser Verhältnisse und dieser Umgebung in Beziehung zu einem Menschen, der durch sie שלם wird, האנשים האלה שלמים הם אתנו 1. B. M. 34, 21. Sie stehen in keiner solchen Beziehung zu uns, daß wir irgend Etwas durch sie einbüßen.

שלום ist derjenige Zustand aller Verhältnisse, in welchem Keines durch das Andere Etwas einbüßt, vielmehr Jedes in dem Anderen und durch das Andere seine Ergänzung findet. Wir haben schon (Jeschurun VIII. S. 526.) aus der Lautverwandtschaft mit שלם und צלם nachgewiesen, wie der wahre Begriff שלום kein blos äußerliches, gegenseitig störungsloses Verhalten, sondern die harmonische Zusammenstimmung aller Verhältnisse von innen heraus bedeute. שלום ist keine äußere Nebeneinanderordnung, sondern eine organische Zueinander- und Ineinander-Ordnung der Dinge. — שלמים sind nun solche Opfer, die aus dem Gefühle eines שלם-Zustandes hervorgehen. Wenn קרבן עולה die Gottesnähe sucht auf Grund des Bedürfnisses der Thatenweihe, קרבן מנחה auf Grund der Gott huldigenden Unterordnung aller Güter der Existenz und des Glückes, so sucht קרבן שלמים die Gottesnähe auf Grund eines sich völlig befriedigt fühlenden, in keiner Beziehung eine Lücke empfindenden Zustandes, zu dessen Krönung nur noch die Gottesnähe fehlt, die eben in diesem Opfer gesucht wird. In שלמים gipfelt die jüdische Lebensanschauung. Nicht der Schmerz, die Freude soll ihr die ewige Brücke zu Gott bilden, und vor Gottes Angesicht sich des irdischen Daseins freuen der höchste Gottesdienst sein. Gott suchen, wenn und weil man eben nichts bei Gott zu suchen, ihm auch nicht für ein außerordentliches Glück zu danken hat, das ist Sinn des שלמים-Opfers.

שלמים sind die specifisch jüdischen Opfer. Nach einer Ansicht Sebachim 116, a. kannte die noachidische Welt wohl עולה aber nicht שלמים, und sie spricht diesen Gedanken im Anklange an den Vers des Hohenliedes עורי צפון ובואי תימן, in der ersten Satzhälfte den Aufruf an die noachidische Welt erblickend, התנער אומה שמעשה בצפון, in der zweiten den Aufruf an die jüdische, ותבוא אומה שמעשה בצפון ובדרום, also aus: die noachidische Welt habe wohl eine Ahnung davon gehabt auf mitternächtlichem Grunde der Nachtseiten des Lebens die Gottheit zu suchen (עולה בצפון), aber auch im hellen Mittagsstrahl der Lichtseiten des Daseins Gott zu suchen, (für שלמים ist keine Seite fixirt), war dem Judenthume vorbehalten. Mit dieser Ansicht scheint der als Halacha recipirte Satz im Einklange zu stehen, daß שלמי נכרי עולה, daß vom Nichtjuden nur עולה im jüdischen Tempel dargebracht werden, und, selbst wenn als שלמים gesandt, in dem bei ihm vorauszusetzenden Sinne nur als עולות aufzufassen seien (Menachoth 73, b.) —

Aus diesem Begriffe des Gefühles eines einbußelosen, unverletzten Zustandes, aus

16. וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת־אַזְכָּרָתָהּ מִגִּרְשָׂהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל־לְבֹנָתָהּ אִשֶּׁה לַיהוָה׃ פ

ג רביעי 1. וְאִם־זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ

16. Der Priester übergiebt ihren Gedenktheil von ihrem Kernmehl und ihrem Oele sammt allem ihren Weihrauch zum Verdampfen als eine Feuerhingebung an Gott.

Kap. 3. 1. Und wenn ein Frieden=

מנחות נדבה aufgeführt, und auch mit dem hypothetischen ואם V. 14. eingeleitet ist, es gleichwohl מנחה חובה ist, und weist nach ר"י im ת"כ das Hypothetische auf den Umstand hin, daß עתידה מנחת בכורים לפסוק ולחזור, daß durch den Verlust des Landes מנחת עומר temporär eine Unterbrechung leiden werde. ר"ש jedoch erblickt in dieser hypothetischen Einführung eines positiven Pflichtopfers und in Zusammenstellung desselben mit מנחות נדבה die Lehre, daß אם אתם מביאים אותה לרצון מעלה אני עליכם כאלו נדבה הבאתם אותה ואם אין אתם מביאים אותה לרצון מעלה אני עליכם כאלו לא הבאתם אותה אלא לצורך עצמכם, daß auch das Pflichtopfer in so hingebungsvoller Gesinnung wie das נדבה zu bringen sei, und, wenn diese Gesinnung fehlt, das Opfer nur wegen äußerer, damit verbundener Rücksichten, z. B. beim עומר des davon bedingten Genusses des neuen Getreides, dargebracht angesehen werde. Siehe ק"א zur Stelle.

Kap. 3. 1. ואם זבח שלמים. Außer dem Opfergebrauch bezeichnet זֶבַח vorzugsweise ein Mahl, und zwar in der Regel ein in Gemeinsamkeit mit Andern zu genießendes Mahl; es dürfte mit שָׂבַע, Sättigung, lautverwandt sein. Im Kreise der Opfer steht es vorzugsweise mit שלמים zusammen und bezeichnet auch absolut zunächst diese Opfer, die den Darbringenden selbst außerhalb des Tempels im häuslichen Kreise zum Genusse kommen, und somit den vollen Gegensatz zu עולות bilden, welche ganz auf dem Altare verbrannt werden. Daher die gewöhnliche Zusammenstellung: עולה או זבח, עולתיכם וזבחיכם u. s. w. Speciell bezeichnet זבח die Handlung der שחיטה, des vorschriftsmäßigen Tödtens zum Genußzwecke, so: 5. B. M. 12, 21. וזבחת מבקרך וגו׳ כאשר צויתיך, und wird Sebachim 4, a. darin, daß K. 7, 14 und 33. המקריב את דם השלמים, הזורק את דם השלמים, das Opfer ohne Beifügung des זבח ausgedrückt wird, hier aber זבח שלמים steht, zugleich die enge Beziehung des שלמים=Begriffs zur Handlung der זביחה dergestalt gelehrt, daß die שלמים=Bestimmung des Opfers bei der Handlung der זביחה dem dieselbe Vollziehenden gegenwärtig sein solle, בעינן זביחה לשמה so wie in den citirten Stellen המקריב וגו׳, הזורק וגו׳ die Forderung liegt, daß auch die הקרבה, d. i. קבלה und הולכה, und זריקה solle לשמה geschehen, eine Forderung, die dort dann von שנוי קדש, d. i. von Beilegung eines anderen Opfer-Charakters, z. B. שלמים לשם עולה, auch auf שנוי בעלים, d. i. Bezeichnung einer anderen Persönlichkeit des Opfer=Bringenden, und durch den zusammenfassenden Satz: זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים (das. 37.) auf alle Opfer sich erstreckend gelehrt wird. Es ist jedoch, חטאת und פסח ausgenommen, diese Forderung nur מצוה, jedoch in sofern nicht מעכב, daß das Opfer כשר ist, jedoch die obliegende oder übernommene Pflicht ein solches Opfer zu bringen, als nicht erfüllt zu betrachten ist, כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא לא עלו לבעלים לשם חובה (Sebachim 2, a.) Siehe oben.

15. Du giebst Oel darüber und legst Weihrauch darauf; eine Huldigungsgabe ist es.

15. וְנָתַתָּ עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְשַׂמְתָּ עָלֶיהָ לְבֹנָה מִנְחָה הִוא׃

בכורים genannt werden könnten. (Menachoth 68, b.). — קלוי באש: die zum עומר geschnittene Gerste trocknet nicht erst auf dem Felde, sondern wird frisch im Halm in die עזרה gebracht, dort mit leichten Stöcken aus den Aehren geklopft, sodann in durchlöcherter Röhre über Feuer geröstet und in der עזרה ausgebreitet dem Windzuge ausgesetzt, (das. 66, a.) — גרש lautv. mit גרז, גרם, die ein Trennen durch Schneiden und Brechen bedeuten. Man würde unter גרש hier die gebrochene Gerste, Graupe verstehen und nach dem Ausdruck מגרשה ומשמנה V. 16. schließen können, es sei das מנחת העומר in Graupengestalt gebracht worden. Allein dies ist nicht der Fall. Vielmehr wurde es ganz so wie מנחת סלת vom Weizen, also vom Gerstenmehle mit Oel zum Teige gemischt bereitet, und גרש ist nichts als der in der Graupenmühle, ריחים של גרוסות, aus der Hülse gelöste Kern, der dann ebenso wie das enthülste Weizenkorn, durch wiederholtes Schütteln in verschiedenen Sieben (— es waren beim עומר dreizehn, שתי לחם zwölf, bei לחם הפנים elf Siebe —) von allen Hülsen, Fasern und dem schlechteren Staubmehl, קמח, befreit wurde, bis er als Amylon-Kern, eben so wie das סלת beim Weizen zurückblieb, der dann gemahlen das beste Mehl rein lieferte. (Siehe 1. B. M. 18, 6.). גרש und סלת sind daher durchaus identisch, und bedeutet גרש für מנחת בכורים ganz dasselbe was סלת für die übrigen Menachoth bedeutet (Menachoth 27, a. Raschi das.). גרש ist also nicht die gebrochene Gerste, sondern der auf der Graupenmühle enthülste und dann durch Sieben reingemachte innerste Gerstenkern, der das feinste Gerstenmehl enthält. —

כרמל: Dessen Bedeutung kennen wir nur aus Menachoth 84, a., demgemäß es eines der frühsten Stadien der Kornreife bedeutet, wo die Körner noch weich und leicht aus den Aehren zu pflücken sind. Das. 66, b. wird es als רך ומל, zart und leicht auspflückbar, erklärt und auf das (Kön. II, 4, 42.) Elischa gebrachte ביכורים-Geschenk hingewiesen, das aus לחם ביכורים ועשרים לחם שעורים וכרמל bestand. Nach תנא דבי ר׳ ישמעאל wäre כרמל: כר מלא, vollgepolstert, und bezeichnete es dann vielmehr die Vollreife, wo die Körner ihre ganze Fülle erreicht haben. Außer dem Namen des Berges Karmel bezeichnet כרמל sonst in תנ״ך immer eine blühende, grünende Flur, im Gegensatz zu Wald und Wüste. Analog zu ברזל von ברז, גבעל von גבע, ערפל von ערף, קרסל von קרס (קרס נבו), dürfte man כרמל von כרם, und darin eine dem Wein- und Oel-Berge ähnliche terrassenförmig sich erhebende blühende Gegend erblicken (כרם = גרם, die Stufe). Dunkel bliebe aber immer dessen Anwendung zur Bezeichnung einer bestimmten Stufe der Korn-Reife. Ob כרמל den terrassenähnlichen Fruchtstand der Aehre bezeichnet?

V. 15. מנחה היא: עומר ist ein vollständiges Mincha im Gegensatz zu שתי לחם, die, obgleich sie auch Mincha genannt werden, doch weder Oel noch Weihrauch haben, und wovon, wie V. 12. angeordnet, nichts auf den Altar kommt. Ueber die Bedeutung und das gegenseitige Verhältniß dieser beiden Erstlings-Menachoth siehe zu K. 23, 9, f. und 16, f. — Wir bemerken hier nur noch, daß, obgleich מנחת עומר hier in der Reihe der

14. Wann du eine Erstlingshuldigungsgabe an Gott nahebringst, in erster Halmreife, an Feuer geröstet, die Kerne noch frisch enthülst, bringst du die Huldigungsgabe deiner Erstlinge nahe.

14. וְאִם־תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַיהוָה אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ׃

לבונה, אימורים, איברים bedürfen dieses Salzgepräges der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Bundesgesetzes. Die äußeren Bedingungen und Zustände, unter welchen die Güter der Nahrung, des Wohlstandes und des Glückes gefunden werden, und demgemäß auch die Bestrebungen und Vollbringungen, wechseln mit Zeit und Raum und lassen den Wahn auch von der Wandelbarkeit der Pflichten und der Lebensaufgabe aufkommen. Insbesondere aber giebt der Wandel in den Zeitverhältnissen der im Mincha repräsentirten Güter der Nahrung, des Wohlstandes und des Glückes einem solchen Wahne Raum. Darum spricht das göttliche Gesetz: „Wenn du mit deinen Lebensgütern huldigend Gott dich nahen willst, so sollst du mit dem unter Gewahrsam der Nation ruhenden Salze der Unveränderlichkeit deine Huldigungsgabe salzen, sollst das Salz, den Bund deines Gottes, in seiner gegebenen ewigen Unveränderlichkeit vor Allem nie von deiner Huldigungsgabe fehlen lassen, und auch bei Allem, womit du Gottes-Nähe suchst, auch das Salz des unveränderlichen Bundes näher bringen!!" — Wir glauben nach Obigem zu begreifen, warum das Salz-Gebot zunächst für מנחות ausgesprochen und dann auf alles Analoge zu übertragen gelehrt werde. Nach רמב"ם a. a. O. wäre sogar nur ein Mincha durch Unterlassung des Salzes פסול, bei anderen Opfern wäre das Salz nur מצוה aber nicht מעכב, eine Ansicht die aber sich schwer mit den bezüglichen Verhandlungen in Menachoth vereinigen läßt, und dürfte die von כ"מ das. gegebene Motivirung, daß ברית nur bei מנחה stehe, um so weniger ausreichen, da רמב"ם ja das ל"ת: לא תשבית מלח ברית אלהיך וגו׳ auf alle Opfer bezieht, וצ"ע.

Wenn aber, wie oben bemerkt, vielleicht קטרת von dem Salz-Gebote ausgeschlossen, und dieses nur auf das dem Feuer des מזבח החיצון zu Uebergebende beschränkt ist, so würde dies ganz der von uns versuchten Auffassung des קטרת und des מזבח הפנימי entsprechen. Nur auf den erst zur Höhe des jüdischen Ideals emporführenden Wegen, wie sie von מזבח החיצון gelehrt werden, bedarf es der besonderen Mahnung an die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Gesetzes. Für den Ausdruck dieses Ideals selbst, für dies verkörperte ריח ניחוח, wie es in קטרת ohne weiteres Substrat erscheint, auf dem מזבח הזהב, der, dem ארון הברית gegenüber, dem Ausdruck der innigsten Vereinigung des שולחן und מנורה zur idealsten Verwirklichung des im ארון ruhenden Gesetzes geweiht ist, bedarf es nicht wohl noch erst der Mahnung an die Ewigkeit und Unveränderlichkeit dieses Gesetzes. Die ganze Idee des מזבח הקטרת setzt sie voraus.

V. 14. מנחת בכורים ist das K. 23, 10. ראשית קצירכם genannte עומר. Es wird von der ersten Gerste-Reife gebracht, worauf schon der Name אביב hinweist, der 2. B. M. 9, 31. die Halmreife der Gerste bezeichnet. Ohnehin kann das עומר nur von der Gerste gebracht werden, da sonst die von Weizen am שבועות zu bringenden שתי לחם nicht

deines Gottes, von deiner Huldigungs-gabe fortbleiben; bei Allem, was du nahebringst, bringe Salz nahe.

אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל־קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח׃ ס

---

das Salz, das ebenfalls den ברית-Charakter trägt: מלח ברית אלקיך, und 4. B. M. 18, 19. selbst allgemein zum Ausdruck des ברית-Charakters dient: ברית מלח עולם היא.

Ueber die Bedeutung des Salzes beim Opfer kann man im allgemeinen wohl nicht zweifelhaft sein. Es heißt ausdrücklich: מלח ברית אלהיך, und zwar ist ברית nach dem Accente unter מלח nicht Genitiv, sondern Apposition zu diesem; nicht: Salz des Bündnisses, sondern: Salz, das Bündniß deines Gottes. Außer dem konkreten Gebrauch des Salzes als unentbehrliches Geschmackserforderniß bei allen Speisen: היאכל תפל מבלי מלח (Hiob 6, 6.), kommt Salz sowohl in konkretem als bildlichem Sinne als Unterdrückungsmittel aller Vegetation vor. Ein Boden wird unfruchtbar gemacht wenn er mit Salz besäet wird (Richter 9, 45.) Ein unfruchtbares Land heißt מְלֵחָה (Ps. 107, 34. u. f.). Halten wir dies mit der sonstigen conservirenden, Fäulniß verhüthenden Eigenschaft des Salzes zusammen, und bedenken wir, daß Fäulniß ja auch nichts Anderes als die Wirkung einer beginnenden Neubildung ist, so vergegenwärtigt Salz überhaupt die Unveränderlichkeit. Es schließt den Gegenstand ab und macht ihn äußeren, verändernden Einflüssen unzugänglich. In so fern entspricht es ganz dem Begriffe ברית, als dessen Grundbedeutung wir bereits zu 1. B. M. 6, 18. das Getrennt- und Geschiedensein, die Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen nachgewiesen haben. Während ברית nun schon an sich das unter allen Umständen Aufrechtzuhaltende, das unter allen Umständen Bleibende bedeutet, fügt der Zusatz מלח, ברית מלח noch das Merkmal der Unveränderlichkeit hinzu. Das als ברית Bezeichnete bleibt nicht nur im Ganzen für immer, sondern es bleibt auch unverändert für immer, es leidet keine Veränderung, es ist sowohl hinsichtlich seiner Dauer, als seines Wesens: absolut. Salz ist somit ein Zeichen des „Bundes", und insofern es „Salz aus dem Schatze der Gesammtheit" ist, ist es eben Zeichen des Bundes, der unter dem Gewahrsam der Gesammtheit beruht, für dessen Ewigkeit und Unveränderlichkeit die Nation in ihrer Gesammtheit einzustehen hat, dessen Deutung und Geltung nicht individuellem subjektivem Belieben und Meinen anheimfällt, als dessen Depositär und Garant die Gesammtheit dasteht. Indem aber der ברית, als dessen Symbolum מלח beim Opfer auftritt, ברית אלהיך genannt ist, so ist dieser ברית kein anderer, als der im ארון bewahrte, der ja darum ארון ברית ד׳ heißt, ist somit nichts anderes als Symbol des göttlichen Gesetzes in seiner Ewigkeit und Unwandelbarkeit. „Etwas allseitig mit dem aus den Händen der Nation zu empfangenden Salze des göttlichen Gesetzes salzen," heißt, es ganz von der Durchdringung mit dem von der Nation bewahrten, und von der Nation überlieferten Geiste des ewigen unveränderlichen göttlichen Gesetzes ergriffen sein lassen. Nur durch das Medium dieses ewigen unveränderlichen Geistes des göttlichen Gesetzes kann etwas von unseren Gütern (קומץ, לבונה), Bestrebungen (אימורים), Vollbringungen (איברים), Nahrung des göttlichen Feuers auf Erden, Vermittelung seiner Gegenwart im irdischen Dasein werden. Nicht דם, nicht נפש, die an sich unveränderliche, wohl aber סלת, שמן,

13. Und alles Nahezubringende deiner Huldigungsgabe sollst du mit Salz salzen, und lasse nicht Salz, das Bündniß

13. וְכָל־קָרְבַּן מִנְחָתְךָ֮ בַּמֶּ֣לַח תִּמְלָח֒ וְלֹ֣א תַשְׁבִּ֗ית מֶ֚לַח בְּרִ֣ית

verbietet, die als שירים dem Genusse überwiesen sind, diese Gestattung und Bestimmung jedoch nur in Folge der vorgängigen הקרבה eines מתיר erlangt haben: כל שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו. Wir haben schon wiederholt der Bedeutsamkeit der אכילת השירים, des Genusses der zum Genusse überwiesenen Opfertheile gedacht, כהנים אוכלים יבעלים מתכפרין; und auch wo, wie bei שלמים, der Genuß den בעלים selbst zu Theil wird, ist, wie wir sehen werden, dessen Bedeutsamkeit nicht minder wesentlich. Er ist überall die Blüthe und die Consequenz der vorgängigen אכילת המזבח. Allein überall ist es wesentliche Grundbedingung der zu beherzigenden Idee, daß dieser Genuß nur in Folge vorgängiger Hingebung eines מתיר an den Altar gestattet ist, ja zu einer heiligen Pflichthat erwächst, kurz, daß dieser Genuß nur als שירים statthaft und heilig wird. הקטרה שירים hebt aber gerade diesen Grundbegriff auf und bringt dessen conträren Gegensatz zum Ausdruck, indem es den bedingten שירים-Charakter in den bedingenden eines מתיר umwandelt und das Genußobjekt als ursprünglich uns zum Genusse zuständig erscheinen läßt, ganz so wie dies הקטרת שאור ודבש in Beziehung auf die durch שאור und דבש vergegenwärtigten Güter zum Ausdruck bringen würde.

Der איסור שאור reicht übrigens weiter als der איסור דבש, worauf auch, wie dies schon ר' ה' ו' in seinem Commentar bemerkt, die Fassung des Satzes: כל המנחה וגו' לא תעשה חמץ כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו וגו' hinweist. דבש ist nur אסור בהקטרה, die שירים dürfen z. B. die Priester mit דבש mischen und genießen. Der Begriff שאור, als Ausdruck der ureigenen Selbständigkeit ist in solchem diametralen Gegensatz zu dem Huldigungsbegriff des Mincha, daß שאור ganz, und in jedem Stadium von dem מנחה verbannt ist. (Ueber die חלת לחם חמץ beim תודה siehe Kap. 7, 13.)

V. 13. כל קרבן מנחתך ist alles das vom Mincha dem Feuer zu Uebergebende: קומץ und לבונה. במלח תמלח: sie sind vor der Uebergabe auf allen Seiten mit Salz zu bestreuen, ganz so wie das Fleisch zum Behufe der Blutentleerung vor dem Kochen gesalzen wird (Menachoth 21, a.). ולא תשבית וגו' belegt die Unterlassung des vorhergehenden Gebotes noch mit einem Verbote. על כל קרבנך תקריב מלח dehnt das für מנחה ausgesprochene Gebot, und nach רמב"ם א"מ 5, 11. auch das Verbot, auf Alles aus, das wie קומץ des Mincha dem Altarfeuer als Opferhingabe übergeben wird. Ausgeschlossen sind: דם, יין נסכים, die beide nicht dem Feuer übergeben werden, עצים, die selbst das Feuer bilden, aber nicht eigentlich als Opfer zum Feuer kommen. Zweifelhaft ist קטרת, da es nicht auf den מזבח החיצון kommt. (Siehe Menachoth 20, a—21, a und כ"מ und ל"מ zu הל' אסורי המזבח 5, 11.) Das zu den Opfern kommende Salz wurde auch für Privatopfer von der Gesammtheit, משל צבור, ebenso wie עצים, das Holz zum Opferfeuer, gespendet. Es liegt dies nach Menachoth 21, b. in dem ברית-Charakter des Salzes. Ebenso wie 3. B. M. 24, 8. das Schaubrod als ברית bezeichnet ist und מאת בני ישראל, von der Gesammtheit, zu bringen ist: מאת בני ישראל ברית עולם, also auch

Brod seiner politischen Selbständigkeit vor Gott zu bringen, aber אל המזבח לא יעלו לריח ניחוח, aber den Altar hinan hat es nicht gebracht zu werden, um als אשה, als Nahrung des Gottesfeuers Ausdruck der Willfahrung an Gott zu werden. Was als אשה ריח ניחוח לד' auf den Altar kommt, das ist eben Das, was wir bis jetzt ohne Hingebung und vor derselben besaßen, und dessen wir uns jetzt entäußern, um es Gott in Förderung seines Willens auf Erden hinzugeben. שאור, חמץ: politische Selbständigkeit ist jedoch dasjenige Gut, hinsichtlich dessen uns stets gegenwärtig bleiben soll, daß wir daran auch keine Spur aus uns selbst besitzen, daß wir seiner eben nur durch völlige Hingebung an Gottes Gesetz theilhaftig werden können. Es ist von uns durch אשה ריח ניחוח לד' zu gewinnen, es kann aber nicht als אשה ריח ניחוח von uns Gott nahe gebracht werden, da es eben kein Gut ist, das uns außerhalb dieser Gottesnähe vor derselben und ohne dieselbe eigen wäre.

דבש. Sofort dürfte aber durch das Bisherige auch das Verbot hinsichtlich דבש in gleiches Verständniß treten. דבש, מתיקת פרי, „Fruchtsüße", ist dasjenige Produkt des Bodens, in welchem sich der Besitz des Bodens in seinem Werthe für den Menschen ganz eigentlich ausprägt. Es ist Dasjenige, was die Natur ganz eigentlich für den unmittelbaren Genuß des Menschen fertig gearbeitet hat. Sie, somit Baumfrüchte sind ganz geeignet, den Besitz des Bodens zu repräsentiren. Bodenbesitz ist aber eben das zweite Gut, das Israel ebensowenig wie die Freiheit und politische Selbständigkeit aus eigener Machtfülle und in eigener Machtfülle zusteht. Der Besitz des Landes ist für Israel ebenso wie seine politische Freiheit nur durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu gewinnen und zu sichern. Darum tritt mit dem Feste der Gesetzgebung die Zeit ein, in welcher die Erstlinge der Erzeugnisse des Bodens, und unter ihnen vorzüglich Baumfruchterstlinge zu Gott in das Heiligthum seines Gesetzes hinaufgetragen und mit dem Ausspruch dem Priester zur „Niederlegung vor den Altar" übergeben werden: הגדתי היום לד' אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ד' לאבתינו לתת לנו. Allein wiederum אל המזבח לא יעלו לריח ניחוח „den Altar hinan können sie nicht kommen zum Willfahrungsausdruck." Der Bodenbesitz ist eben auch nichts uns Eigenes, dessen wir uns um der Hingebung an Gottes Gesetz Willen zu entäußern hätten. Es ist vielmehr auch ein Gut, das wir nur durch unsere Hingebung an Gottes Gesetz gewinnen können.

Fassen wir Beides zusammen, so dürfen wir sagen: שאור und דבש, politische Selbständigkeit und Besitz des Landes, sollen im jüdischen Nationalheiligthum immer nur als das Bedingte, nimmer aber als das Bedingende erscheinen. Sie stehen somit im Heiligthum stets nur in dem Begriffe von שירים, d. h. von solchen Objekten, deren Genuß durch הקטרה oder sonst eine Hingebung bedingt ist, die sich zu ihnen als מתיר, als das Bedingende verhält. Die Idee läßt sich vollkommen zutreffend also ausdrücken: שאור und דבש sind die שירים der תורה, die תורה ist der מתיר für שאור und דבש. הקטרת שאור ודבש läugnete ihren שירים=Charakter und erhübe sie zu der Bedeutung eines מתיר; daher: כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לד'!

Damit erscheint aber der איסור הקטרת שאור ודבש, der Idee nach, selbst nur als ein Theil jenes umfassenden Gesetzes, das, der Halacha zufolge, gleichzeitig in den Ausspruch לא תקטירו ממנו אשה לד' niedergelegt ist und die הקטרה aller jener Opferobjekte

Genusse gestattet und bestimmt worden waren, und wird ebendas. 58, a. der Begriff כל שממנו לאשים dahin erweitert, daß nicht nur diejenigen Opfertheile, von denen eine Opferung auf dem Altarfeuer stattgefunden, sondern überhaupt alles unter den Begriff קרבן zu Fassende, von welchem bereits irgend eine Hingebung stattgefunden, durch welche es zum Genuß erlaubt und bestimmt worden, somit auch בשר חטאת העוף, von welchem nur das Blut auf den Altar gekommen, ja sogar מותר לוג שמן של מצורע unter dies Verbot mit inbegriffen ist, von welchem die 3. B. M. 14, 15 f. vorgeschriebenen Sprengungen gegen das Allerheilige und Gebungen auf den Ohrknorpel u. s. w. des מצורע vorgenommen waren, nach deren Vollziehung der Rest des Log den Priestern zu Theil wird. (Sebachim 91, a. 44, a.) Wir haben somit den Gesammtbegriff שיריים, der alle die genannten Opferobjekte umfaßt, und stellt sich daher das unter dem Satze: כל שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו zu verstehende Verbot also dar, daß Alles, was unter den Begriff שיריים fällt, ebenso wie שאור und דבש zur Opferung auf den Altar verboten ist.

Wir haben hier somit drei איסורי המזבח: שאור, דבש und שירים, die in tiefem, innerlichen Zusammenhang stehen müssen. Versuchen wir ein Verständniß der Ideen, die durch diese Gesetzesbestimmungen zum Ausdruck kommen dürften.

שאור. Die Bedeutung von חמץ und מצה ist eine geschichtlich gegebene, wie wir dies zu 2. B. M. 12, 8. entwickelt haben. מצה ist das Zeichen politischer Unselbständigkeit, jenes Zustandes, in welchem wir die freie Verfügung über unsere Zeit, das ist ja der Inbegriff der Verwendung unserer Kräfte, eingebüßt haben. Es ist das Zeichen des עבדות, und dem gegenüber ist שאור und חמץ das Zeichen unabhängiger Selbstherrlichkeit. Israels ursprüngliches Brod ist מצה, sich selbst überlassen wäre nie das „Brod der Knechtschaft" aus seinen Händen gewichen, und wenn mit jedem wiederkehrenden Gedächtnißfeste der egyptischen Befreiung die מצה das שאור und חמץ wieder aus unsern Räumen verdrängt und immer auf's Neue die Thatsache in unserem Bewußtsein auffrischt, daß wir die Freiheit und Selbständigkeit nicht aus uns, sondern rein nur als fortdauerndes Gnadengeschenk Gottes in unsern Händen haben: so weicht aus seinem Heiligthum, dem Altare seines Gesetzes gegenüber, das Gedächtniß dieser Thatsache nie. Das Brod, das wir zum Zeichen der Huldigung auf Gottes Altar bringen, hat immer nur Mazza zu sein. Uns ward aus seinen Händen das Brod der Freiheit nur unter der Bedingung, aus עבדות פרעה für ewig eingegangen zu sein in עבודת ד'. Die Mazza in unseren Händen ist der Grund und Boden, auf welchem unsere ganze Beziehung zu Gott und seinem Gesetze steht. Freilich ist die Freiheit von jedem sonstigen עבדות, die freieste politische Selbständigkeit im Kreise der Menschen, der verheißene Lohn für diese עבודת ד', für diese volle einzige Unterordnung unter den Willen des Einzigen, und am Gedächtnißtage seiner Gesetzgebung, am שבועות, ביום הביכורים, mit welchem die Niederlegung der Erstlinge als Bekenntniß vor Gott beginnt כי באתי אל הארץ וגו', daß Gott sein Wort hinsichtlich des verheißenen Landes gelöst, erscheint Israel auch mit שתי לחם חמץ, mit dem Brode der Freiheit und Selbständigkeit vor Gott und bekennt damit, daß es um den Preis der Unterordnung unter sein Gesetz sich im Genusse der Freiheit und Selbständigkeit befindet. Allein eben nur einmal im Jahre, gleichsam am Kreislauf des jüdischen Gesetzes und als Resultat einer Erfüllung, als am Baume des Gesetzes gezeitigte Errungenschaft hat Israel das

dürfen sie nicht zum Willfahrungsausdruck kommen.

לַיהֹוָ֑ה וְאֶל־הַמִּזְבֵּ֥חַ לֹא־יַעֲל֖וּ לְרֵ֥יחַ נִיחֹֽחַ׃

וכל דבש. Hinsichtlich der הקטרה wird hier שאור zur Seite auch כל דב״ש verboten. Aus dem Gegensatz, קרבן ראש״ת וגו׳ ist ersichtlich, daß unter דב״ש nur ein Objekt verstanden sein kann, das als ב״כור״ם dargebracht wird. Es kann daher nicht Bienen-Honig bedeuten, sondern es werden darunter alle Baumfrüchte verstanden. Speciell heißt es ja auch דבש תמ״ר״ם, Dattelhonig; es steht hier jedoch als Repräsentant für alle מת״קה פר״, für alle Fruchtsüße, wie Raschi es ausdrückt. Siehe א״סור״ מזבח מ״ל״מ 5, 1 Belegstellen aus dem Talmud. Wahrscheinlich hat es in der stehenden Charakterisirung des Landes als זבת חלב ודבש auch diese allgemeine Bedeutung süßen Fruchtsaftes. שאור und דב״ש ist für den Altar nur אס״ור, wenn sie als Opfer auf den Altar gebracht werden, nicht aber wenn sie z. B. als Brennstoff zu dem Altarholz gelegt würden, לר״ח נ״חוח א״ אתה מעלה אבל אתה מעלה לש״ום עצ״ם (Sebachim 76, b.) דבש ist jedoch nur אסור für הקטרה, dagegen dürfen z. B. die ש״ר״ם mit דב״ש gemischt genossen werden, und reicht somit der א״סור שאור weiter als der א״סור דבש.

קרבן ראש״ת: שת״ לחם und ב״כור״ם. — שת״ לחם, die am שבועות von dem neuen Weizen dargebracht werden, deren Darbringung im מקדש, ebenso wie עומר außerhalb des מקדש, die Darbringung von מנחות von neuer Frucht bedingt, die darum מנחה חדשה heißen, — waren חמ״ן, חמץ תאפ״נה (3. B. M. 23, 16, 17.). — ב״כור״ם (5. B. M. 26, 1 f.) wurden von den 7 Früchten gebracht, die den Bodenreichthum Palästina's bildeten, שבח ארץ ״שראל; es sind dies: חטה שעורה גפן תאנה רמון ז״ת ״שמן ודב״ש (5. B. M. 8, 8.) Darunter waren somit דבש תמר״ם und Baumfrüchte, die unter dem hier genannten Namen דב״ש für den Altar verboten sind. — Beide, שת״ לחם und ב״כור״ם, sind hier unter dem gemeinsamen Begriffe קרבן ראש״ת gefaßt, und heißt es hier, daß, obgleich somit שאור und דבש in שת״ לחם und ב״כור״ם als קרבן ראש״ת zum Altare gebracht werden müssen, sie doch nicht auf den Altar als Feuergaben לר״ח נ״חוח kommen dürfen. In der That geschah mit Beiden nur תנופה auf der Ostseite der עזרה und wurden sie ganz den Priestern zu Theil. (Menachoth 61, a.)

Während hier somit die Zusammenstellung von שאור und דב״ש in dem Verbot der הקטרה sowie in dem Begriffe קרבן ראש״ת die Auffindung ihres innern Zusammenhangs der Erwägung als Aufgabe setzen dürfte, lehrt die Halacha noch ein drittes, scheinbar ganz fern liegendes Gesetz als mit dem auf שאור und דב״ש sich beziehenden לא תקט״רו ממנו אשה לד׳ gleichzeitig, ja unmittelbar gegeben. Menachoth 57, b. wird nämlich gelehrt: תנו רבנן מנ״ן למעלה מבשר חטאת ומבשר אשם ומבשר קדש״ הקדש״ם ומקדש״ם קל״ם וממותר העומר ממותר שת״ לחם ומלחם הפנ״ם ומש״ר״ המנחות שהוא בלא תעשה ת״ל כ״ כל שאור וכל דבש לא תקט״רו ממנו אשה לד׳ כל שהוא ממנו לא״ש״ם הר״ הוא בבל תקט״רו: d. h. wie שאור ודב״ש ist auch die הקטרה aller solcher Opfertheile verboten, von denen, (wie בשר חטאת ואשם u. s. w., von denen die א״מור״ם, ש״״ר״ המנחות, von denen das קומץ), oder für welche, (wie שת״ לחם, für welche עצרת חלב״ כבש״ עצרת, לחם הפנ״ם, für welche die בז״כ״ לבונה) bereits Opferungen an das Altarfeuer stattgefunden, durch welche eben diese Theile zum

אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה
רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה׃
10. וְהַנּוֹתֶרֶת מִן־הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן
וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי יְהוָה׃
11. כָּל־הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ
לַיהוָה לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל־שְׂאֹר
וְכָל־דְּבַשׁ לֹא־תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה
לַיהוָה׃
12. קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם

übergiebt es zum Verdampfen dem Altare hin als ein durch Feuerhingebung zu gestaltender Willfahrungsausdruck an Gott.

10. Das Uebrige von der Huldigungsgabe wird Aharon und seinen Söhnen zu Theil, ein Heiligthum von Heiligthümern von den Feuerhingebungen Gottes.

11. Jede Huldigungsgabe, die ihr Gott nahebringt, darf nicht gegohren bereitet werden; denn von dem mindesten Sauerteig und der mindesten Frucht-Süße dürft ihr keine Feuerhingebung an Gott aufdampfen lassen.

12. Als Erstlingsopfer sollt ihr sie Gott nahebringen, aber auf den Altar

---

V. 11. 12. Es war schon V. 4 und 5 für die מנחות תנור und מחבת die Vorschrift gegeben, daß sie Mazza, somit ungegohrenes Brod sein sollen. (Siehe 2. B. M. 12, 8.) Es folgt nun hier das Verbot für alle Menachoth, daß kein Theil von ihnen gegohren bereitet werden darf; und zwar wird dadurch, daß dieses Verbot K. 6, 10. nochmals hinsichtlich eines speciellen Theils der Bereitung, לא תאפה חמץ, wiederholt wird, nach dem Grundsatze, daß: דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, nach dem Grundsatze, daß ein aus einem bereits vom Gesetze besprochenen Gesammtbegriff mit einer besondern Bestimmung hervorgehobener Theilbegriff diese besondere Bestimmung nur exemplificatorisch für den ganzen Begriff erhalten hat, das Verbot auf jede einzelne Thätigkeit der Minchabereitung bezogen, also daß חייב על לישתה ועל עריכתה ועל אפיתה (Menachoth 55. a.) Indem ferner dort dies Verbot sich offenbar zunächst auf die dem כהן zu Theil werdenden שירים bezieht, da sowohl והנותרת ממנה וגו׳ vorangeht, als auch durch das ihr unmittelbar folgende חלקם נתתי אותה וגו׳ eben נותרת als Subjekt des לא תאפה חמץ erklärt ist: so erstreckt sich dies Verbot nicht nur auf das dem Altarfeuer an Gott zu Uebergebende, sondern ausdrücklich auch auf die שירים in den Händen des Priesters (das.). Es gehörte zur Fernhaltung der Chamezgährung von den Menachoth eine ganz besondere Sorgfal,t wie sie nur von זריזין, von einer durch Gewissenhaftigkeit gespornten Thätigkeit, wie sie במקום זריזין in der Dienststätte des Heiligthums herrschte, zu erwarten war, da (ebendas.) כל המנחות נילשות בפושרין, alle Menachoth mit lauwarmem Wasser geknetet wurden.

כי כל שאור וגו׳. Als Motiv des Verbots der Chamezbereitung ist das Verbot der Chamez-Opferung gegeben und in Beziehung auf הקטרה das Verbot noch durch כל auf das geringste Quantum, כל שהו, erweitert, ja durch כי כל, das das Opferverbot als Motiv für das Bereitungsverbot, somit in seinem besondern Ernste vergegenwärtigt, selbst auf עירובו, auf jede Mischung mit חמץ ausgedehnt (das. 58, a).

9. es hebt der Priester aus der Huldigungsgabe deren Gedenktheil und

9. וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן־הַמִּנְחָה אֶת־

---

derselben für seinen Zweck gestatten; wenn wir in הקטרת קומץ וכל הלבונה einen Theil unserer Lebensgüter und unsere ganze Lebensfreude der Nahrung des Göttlichen auf Erden weihen; wenn wir damit uns entschließen, auch die, unserem leiblichen Sein und Behagen angehörenden Güter dem göttlichen Opferfeuer zu übergeben, ja unsere Freude am Leben ganz in die Freude Gottes an uns aufgehen zu lassen, und uns nur dann irgend einer Freude zu freuen, wenn sie mit der Freude Gottes an uns besteht, oder vielmehr Gottes Freude an uns unsere ganze Freude sein zu lassen; wenn uns sodann אכילת כהנים lehrt, daß diese Hingebung unserer sinnlichen Güter an Gott kein Verzichten auf sinnliche Güter und Genüsse, vielmehr nur deren priesterliches, in den Schranken und in dem Geiste des göttlichen Gesetzes sich vollziehendes Genießen fordere, und sodann ein solches Genießen selber zur Mizwa, zu einer sittlich freien, gottdienenden That erhebe: so hat הגשה von vornherein diese ganze Weihe und Hingebung unseres sinnlichen Daseins an Gottes Wohlgefallen nicht etwa als eine beliebige, außerhalb des Maaßes unserer Pflichten liegende Lebensrichtung, sondern rein nur als Das begreifen gelehrt, was wir Gott mit jedem Splitter unseres Daseins schulden. Was wir in קמיצה und הקטרה dem Altare Gottes weihen, haben wir zuvor in הגשה als von Gott empfangen, oder von Gott und nur von Ihm zu empfangen begriffen. Mit der höchsten Hingebung lösen wir nur die Schuld der einfachsten Pflicht. „ממך הכל ומידך נתנו לך." „Von Ihm ist Alles und von seiner Hand spenden wir ihm." (Chron. I. 29, 14.) In diesem Zusammenhange dürfte es sich auch begreifen, warum הגשה nur bei solchen Menachoth stattfindet, von denen eine Opferung auf den Altar kommt.

Wir bemerken noch die Eigenthümlichkeit, daß, während bei allen vorangehenden und folgenden Gesetzen das Gesetz von dem Darbringenden in der dritten Person spricht, es hier beim Mincha, V. 6, 7, 8, vielleicht auch schon V. 5. in die Anrede der zweiten Person übergeht. Vielleicht hat diese Eigenthümlichkeit darin ihren Grund: Bei allen andern Opfern ist es eben die Persönlichkeit, נפש = דם, die erst im קרבן die Gottes-Nähe sucht, sie wird also noch Gott fern begriffen, und es wird von ihr in der dritten Person gesprochen. Im Mincha sucht aber die Gott nahe Persönlichkeit auch die leiblichen Güter ihrer sinnlichen Beziehung in die Gottesnähe zu bringen, sie steht also vor Gott und legt die Güter ihres Daseins ihm zu Füßen: es entspricht ihr somit die Anrede in der zweiten Person. Der Uebergang in die dritte V. 8. והבאת וגו׳ והקריבה וגו׳, dürfte sich aus dem vorangehenden יֵעָשֶׂה erklären, dessen Subjekt nicht das vorangehende מנחה als femin. sein kann, sondern als das impersonale „man" gefaßt werden muß, und setzt dieses dann והקריבה in der dritten Person fort. Damit dürfte aber gesagt sein, daß, wenn gleich die מצות כהונה erst mit הגשה beginnt, die vorangehende Thätigkeit jedoch nicht nothwendig durch die בעלים, sondern auch durch jeden Andern für sie geschehen könne.

V. 9. 10. את אזכרתה, d. i. קומץ und לבונה. Hier wird die הקטרה ,קמיצה und אכילת כהנים in Zusammenhang mit der הגשה gesetzt.

8. Du bringst Gott die Huldigungsgabe, die man von diesen bereitet; man nähert sie zum Priester, der aber reicht sie dem Altare hin,

8. וְהֵבֵאתָ אֶת־הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַיהוָה וְהִקְרִיבָהּ אֶל־הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל־הַמִּזְבֵּחַ׃

Brod an sich ist, wie in רקיקין, völlig von diesem Merkmal frei, es ist ganz gewöhnliches Mazzabrod, dem zur Seite auch der Wohlstand seinen Ausdruck im Oel findet, von dem aber das Brod der Nahrung selbst nur eine äußere Spur verräth. Da das Quantum des Mehles und des Oeles bei beiden Menachoth gleich ist, so würden חלות gegenüber רקיקין nach der in der Mischna gelehrten מושחה כמין כי וכו' eine sich beschränkende Genügsamkeit des Genusses repräsentiren, die die Mittel ihrer Wohlhabenheit andern Zwecken zugewendet hält.

V. 8. והבאת וגו' והקריבה וגו' והגישה וגו' והרים וגו'. Hier wird die Zwischenhandlung, הגשה, vorgeschrieben, auf welche wir bereits zu V. 2 hingewiesen haben. Nachdem nämlich der das Mincha Bringende dasselbe im כלי שרת dem כהן übergeben, hat dieser vor der קמיצה dasselbe im כלי שרת an den südwestlichen Altarwinkel hinzureichen. Es wird nämlich diese הגשה K. 6, 7. also näher beschrieben: הקרב אתה בני אהרן לפני ד' אל פני המזבח והרים וגו', sie ist also ein Näherbringen des ganzen Mincha vor der קמיצה, und zwar: לפני ד' d. i. im Westen, אל פני המזבח d. i. im Süden, combinirt somit: an den südwestlichen Winkel, בקרן דרומית מערבית (Menachoth 12, 2). Diese הגשה findet bei allen selbständigen Menachoth, הבאות בגלל עצמן, statt, die entweder ganz oder von denen ein קומץ auf den Altar kommt. Somit nicht bei מנחת נסכים, die nicht selbständig, und nicht bei לחם הפנים und שתי לחם, von denen nichts auf den Altar kommt, שאין ממנו לאישים (Menachoth 60, a. b.) Diese הגשה, obgleich sie nicht zu den die Giltigkeit des Opfers bedingenden Handlungen gehört, gehört doch zu denjenigen Handlungen, die nur durch den כהן und als כהן zu geschehen haben. Sie muß daher für den Mincha-Begriff von wesentlicher Bedeutung sein.

Kön. I. 5, 1. heißt es: ושלמה היה מושל בכל הממלכות וגו' מגישים מנחה ועובדים את שלמה וגו'. הגשה ist somit die Handlung, durch welche die Gabe den Ausdruck der Huldigung erlangt, es ist ein Darreichen, zu Füße legen, zur Verfügung stellen, und dürfte הגשה des קרבן מנחה eben dieselbe Bedeutung haben. Bevor der Priester von dem die Güter unseres sinnlichen Daseins repräsentirenden Mincha קומץ und לבונה für das Opferfeuer heraushebt, legt er erst das Ganze Gott an der Stätte des aus der תורה quillenden Geistes (S. W.) zu Füßen, und spricht damit den Gott huldigenden Gedanken aus, daß wir alle die leiblich sinnlichen Güter des Lebens: Nahrung, Wohlstand und die durch beide zu erzielende Befriedigung des Daseins nur Gott zu verdanken haben, und sie darum ganz dem aus seinem Gesetze erleuchteten Geiste unterordnend zur Verfügung stellen. Damit ist der Basis, auf welcher alle folgenden Handlungen ruhen, Ausdruck gewährt. Es ist damit die Gesinnung angedeutet, in welcher קמיצה, נתינה בכלי, הקטרה und אכילת כהנים von uns erwartet wird. Wenn wir durch קמיצה und נתינה בכלי den Anforderungen des göttlichen Gesetzesheiligthums den „Eingriff" in unsere Lebensgüter und die Hinnahme

6. Man zerbricht es in Stücke und du gießest Oel darüber; eine Huldigungsgabe ist es.
7. Und wenn eine Huldigungsgabe eines Tigels dein Opfer ist, so werde es aus feinem Weizenmehl in Oel bereitet.

6. פָּת֤וֹת אֹתָהּ֙ פִּתִּ֔ים וְיָצַקְתָּ֥ עָלֶ֖יהָ שָׁ֑מֶן מִנְחָ֖ה הִֽוא׃ ס
שלישי 7. וְאִם־מִנְחַ֥ת מַרְחֶ֖שֶׁת קָרְבָּנֶ֑ךָ סֹ֖לֶת בַּשֶּׁ֥מֶן תֵּעָשֶֽׂה׃

---

gebacken, das במרחשת Bereitete locker (woher der Name מרחשת von רחש Ps. 45, 2. Bezeichnung einer innern Bewegung und chaldäisch gleichbedeutend mit רחש, שרץ, die auch Beweglichkeit bezeichnen) und ölreich.

Ist unsere Auffassung nicht irrig, daß מנחה die Huldigung Gottes in Beziehung auf unsere Lebensgüter: Nahrung, Wohlstand, Zufriedenheit, somit überhaupt in Beziehung auf unser Lebensglück ausdrückt, so können wir wohl begreifen, wie Das, was מנחת סולת in seinen allgemeinen Grundelementen darstellt, noch den Ausdruck verschieden nüancirter Verwirklichung findet. Ist doch die Glücksstellung des Lebens so mannigfach in der Erscheinung, obgleich wie hier die Grundbedingungen, aus den sie sich bildet, wesentlich dieselben bleiben, und bei allen äußeren scheinbar qualitativ und quantitativ verschiedenen Erscheinungen, die aus allem zu gewinnende „Handvoll Zufriedenheit", מלא כף נחת, so gleich bleibt, wie das Eine קומץ לבונה bei allen מנחות.

Vergleichen wir die Produkte von מרחשת, מחבת, מאפה תנור, so scheinen sie sich zu einander wie Brod, Kuchen und Gericht zu verhalten, und Brod, מאפה תנור, als die gewöhnliche Nahrung, die Güter des täglichen Lebens, — Kuchen, מחבת, als außerordentlicher Genuß, das Außergewöhnliche, Außerordentliche eines Glückszustandes, — מרחשת aber als ein nur für den augenblicklichen Genuß bereitetes Gericht, eine momentane, vorübergehende Glücksspende zu bedeuten. Zusammen dürften sie somit die Wahrheit zum bewußtvollen Ausdruck bringen, daß nicht nur das beglückende Nothwendige des täglichen Lebens, sondern auch das außerordentliche Entbehrliche, ja, jeder genußreiche Augenblick als eine Spende der unmittelbaren göttlichen Fürsorge und Waltung in den Kreis der Gotteshuldigung gehöre.

Die מנחות ferner, die, wie מנחת סלת, מחבת und מרחשת in der Bereitung mit מתן שמן בכלי beginnen und mit יציקה schließen, bei denen also סלת בשמן, das Mehl in Oel gegeben wird, das Mehl zum Oele hinzukommt, und zuletzt wieder עליה שמן, Oel darüber gegossen wird, dürften den Begriff des Wohlstandes in den Vordergrund stellen, zu welchem Nahrung, und zwar von Wohlstand zeugende Nahrung, בלולות בשמן, nur als wesentlicher Mitbestandtheil gehört.

Bei מאפה תנור, wie wir meinen, dem Ausdruck für das tägliche Lebensbedürfniß, fehlt die יציקה und wahrscheinlich (siehe oben) auch מתן שמן בכלי. Sie haben nur בלילה bei חלות, und findet bei רקיקין keine der מתנות שמן der übrigen מנחות statt, sie haben nur משיחה לאחר אפיה, äußeres Bestreichen mit Oel nach dem Backen. Hier tritt somit umgekehrt der Begriff der Nahrung in den Vordergrund, das Merkmal der Wohlhabenheit tritt hinzu wie in חלות בלולות בשמן, wo das Brod von Wohlstand zeugt, oder das

5. Und wenn eine Huldigungsgabe auf der Pfanne dein Opfer ist, so sei es mit Oel durchmengtes feines Weizenmehl, Mazza.

5. וְאִם־מִנְחָה עַל־הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה׃

---

zwar zwei Arten מאפה תנור, im Ofen gebacken: חלות und רקיקין, מנחה על מחבת: auf einer flachen Pfanne gebacken, מנחה מרחשת in einem tiefen Gefäße locker bereitet. So wie die etymologische Bedeutung von חלות an sich unsicher ist, so ist es auch schwer, ein deutsches Wort für die Uebersetzung zu finden. Das Wort Kuchen weist immer auf eine besondere, und zwar mehr den Wohlgeschmack als die Sättigung bezweckende Zubereitung hin, während חלה 4. B. M. 15, 20. entschieden von dem gewöhnlichen Brodteig vorkommt und auch 2. B. M. 29, 2 und 23 mit ככר, das ein Form- oder Gewichtsausdruck ist, alternirt. Es scheint daher חלה ein jeder zu einem besondern Brode geformte Teigtheil, und zwar hier im Gegensatz zu רקיקים, von einiger Dicke zu bezeichnen, während diese eine dünne platte Brodform ausdrückt.

Es kommen bei den מנחות drei verschiedene Ausdrücke für die Oel-Gebung vor. V. 2 und 6. ויצקת עליה שמן, Daraufgießen oder Darübergießen: יציקה; V. 4 und 5. בלולות בשמן, Durchrühren: בלילה; V. 7. סלת בשמן, Mehl in Oel, erst Oel im Gefäße und darauf das Mehl: מתן שמן בכלי (— da sie in der Schrift in dieser Reihenfolge vorkommen, werden sie wahrscheinlich auch deshalb in der Mischna Menachoth 74, b. in dieser Reihenfolge aufgeführt, obgleich die Aufeinanderfolge der Bereitung die entgegengesetzte ist. Siehe Raschi das. —). Es ist dies eine dreimalige Oelgebung, die bei allen Menachoth außer מאפה תנור stattfindet. Es wurde zuerst Oel in das Gefäß gethan, מתן שמן בכלי, — sodann das Mehl, und darauf zum zweitenmale Oel, mit welchen es durchgerührt wurde, בלילה, — und nachdem es ganz zur קמיצה im כלי שרת bereit lag, — also bei מנחת סלת nach der בלילה und נתינה בכלי שרת (es ist nicht ganz entschieden, ob nicht schon die בלילה im כלי שרת stattfand, siehe מ״ל״מ zu הל׳ מעשה הקרבנות XIII., 5.), bei מחבת und מרחשת nach der פתיתה, — wurde der ganze Rest des Oeles, das im Ganzen 1 Log war, darüber gegossen: יציקה. Bei מאפה תנור fehlt die יציקה, nach Auffassung des רמב״ם fehlt auch מתן שמן בכלי und war bei חלות מאפה תנור nur בלילה, und bei רקיקין fehlt alles Oel im Teige und es war nur משיחה, nachdem sie gebacken waren. (Siehe ausführlich מ״ל״מ das.) Diese משיחה war nach der Mischna Menachoth 14, b. wie ein griechisches Χι, והשאר נאכל לכהנים (Siehe über diese משיחה zu 2. B. M. 29, 7.) (Nach einer andern Ansicht Menachoth 15, a. wäre bei מנחת רקיקין das ganze Oel durch wiederholtes Bestreichen auf die רקיקין verwendet worden, מושחן וחוזר ומושחן עד שיכלה כל השמן שבלוג. רמב״ם recipirt diese Ansicht als הלכה, obgleich nach dem allgemeinen Kanon die in der Mischna ungetheilt aufgeführte Meinung als הלכה zu fassen wäre. Siehe כ״מ und ל״מ zu l. c. 9.)

Nach Menachoth 63, a. wäre מחבת ein flaches Gefäß (nach רמב״ם nur eine Fläche ohne Rand), מרחשת ein tiefes Gefäß (nach ר׳ יוסי הגלילי sogar mit einem Deckel). Daher 3. B. M. 7, 9: וכל נעשה במרחשת ועל מחבת, Alles, was im מרחשת und auf der מחבת bereitet wird. Jedenfalls war מנחה על מחבת durch Verdampfung des Oeles hart-

וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי יְהוָה׃ ס

Söhnen zu Theil, ein Heiligthum von Heiligthümern von den Feuerhingebungen Gottes.

4. וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן׃ ס

4. Und wenn du das Opfer einer Huldigungsgabe von in Ofen Gebackenem nahebringen willst, so komme feines Weizenmehl als mit Oel durchmengte Mazzoth=Bröde oder dünne mit Oel bestrichene Mazzoth=Fladen.

---

sie diese Gottesnähe in einem priesterlich geheiligten Dasein und Streben festzuhalten haben. Jn einem noch höheren Grade tritt die Positivität des Zweckes der Opferung beim Mincha hervor. Sucht dieses קרבן doch die Gottesnähe gerade in Beziehungen des menschlichen Daseins, hinsichtlich deren der heidnische Gottesgedanke am allermeisten die Negation als das Gottnahe begreift. Es ist ja nicht der Mensch mit seiner Persönlichkeit, sondern der Mensch mit seinen Lebensgütern, der im Mincha zu Gott hintritt. Nahrung, Wohlstand, Lebensfreude gewährt die, nach heidnischer Anschauung auf das Glück des Menschen neidische Gottheit ungern in einer den Sterblichen befriedigenden Fülle, und nicht an dem lebensfrohen reinen Genuß, sondern an der sich selbst beschränkenden Opferung des Menschen hat sie ihre Freude, findet ihr Neid sich befriedigt. Darum, dürfen wir sagen, muß, mehr noch als beim Thieropfer, beim Güteropfer das Mincha selbst im Momente der Speisung des Altarfeuers noch vollkommen, unverkürzt da sein, und חסרון bei מנחה ist wie מום beim זבח (Menachoth 9, b.), nur ein קומץ, nicht weniger, aber auch **nicht mehr** (nicht מבורץ) wird dem Altarfeuer übergeben, und dieses selbst ist nicht Vernichtung, ist אזכרתה, ist nur symbolischer Ausdruck der Lehre, daß die Güter und Freuden des Lebens nur „priesterlich" genossen zu werden brauchen, um des vollen Gottessegens gewärtig zu sein!

לאהרן ולבניו. Wir haben schon wiederholt das Verhältniß des כה"ג zu den übrigen Priestern berührt. Der כה"ג ist der eigentliche Repräsentant der Nation im Dienste des Gesetzesheiligthums, die כהני הדיוט erscheinen nur als seine Gehilfen. Er bildet daher den übrigen Priestern gegenüber für sich allein eine besondere Kategorie, und wenn es hier heißt לאהרן ולבניו, so ist das so viel als מחצה לאהרן ומחצה לבניו, daher der Satz: כהן גדול מקריב חלק בראש ונוטל חלק בראש, ihm steht in erster Linie die Darbringung eines jeden Opfers zu, und er hat auch bei den zur Vertheilung kommenden Opfertheilen den Vorzug (Joma 14, a). Bei קדשי גבול, d. h. den außer dem Tempel den Priestern zuzuwendenden Spenden, wie תרומה u. s. w. steht der כה"ג jedoch ganz den übrigen Priestern gleich. (מ"למ' רמבם ה' כלי המקדש 5, 12. das.)

קדש קדשים siehe zu 2. B. M. 29, 37.

מאשי ד', in אכילת כהנים wird die Verwirklichung der אכילת מזבח gelehrt, siehe oben.

V. 4—7. Während das V. 1—3 besprochene מנחת סלת die Stoffe der Nahrung und des Wohlstandes, Mehl und Oel, als solche, ohne weitere Zubereitung als lediglich Durcheinandermischung derselben, בלילה, darbringt, folgen hier 4 Arten zubereiteter מנחות, und

3. Das Uebrige von der Huldigungsgabe wird Aharon und seinen

3. וְהַנּוֹתֶרֶת מִן־הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן

הקטרת קומץ ולבונה ist aber eine Opferhandlung ersten Grades, sie ist das מתיר der שירים, sie ist bedingend wie זריקה und in ihr liegt der Schwerpunkt das Mincha. (Siehe תוספ' Sebachim 43, a.) In demselben Verhältniß wie daher דם zu בשר beim עולה steht (Siehe zu Kap. 1. 9.), steht הקטרת קומץ ולבונה zu שירים. Nur ist hier die Zusammengehörigkeit noch eine innigere, so daß, während זריקת דם vollzogen werden kann wenn auch nur כזית בשר oder כזית חלב vorhanden ist, das durch die זריקה für den מזבח oder den Menschen מותר werden kann, beim מנחה wenn שיריים חסרו בין קמיצה להקטרה, wenn die שירים vor der הקטרה auch nur das Geringste eingebüßt haben, wohl das קומץ nach רבי יוחנן dargebracht werden darf, aber die שירים פסול sind, nach ריש לקיש sogar überhaupt dann die הקטרת קומץ gar nicht vollzogen werden dürfte. (Menachoth 9, a. b.)

Liegt aber der Schwerpunkt des Mincha in einer Handlung, die den Begriff אזכרה trägt, so muß dieser Begriff überhaupt den Begriff מנחה wesentlich ergänzen und mit ihm zusammen die Bedeutung des Minchaopfers constituiren. אזכרתה drückt aber offenbar die Bestimmung aus, durch diese Handlung das Mincha, somit die durch dasselbe zum Ausdruck gebrachten Beziehungen לזכרון לפני ד' zu bringen, zu bewirken, daß Gott ihrer gedenke, d. h. daß Gott sie das Augenmerk seiner besondern Fürsehung und Fürsorge sein lassen möge. Vgl. 4. B. M. 10. 9.: ונזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם וגו'. Es ist somit das Minchaopfer nicht ein Huldigungsausdruck allein, sondern es ist damit die Bitte verbunden, es möge Gott, in dessen Händen unsere Nahrung, unser Wohlstand, unsere Zufriedenheit ruht, dieser unser ganzes äußeres Lebensglück ausmachenden Güter segnend gedenken. Oder vielmehr: Darin liegt eben unsere Huldigung, daß wir die Segnung aller unserer Lebensgüter nur von Gottes Fürsorge erwarten. Dieser Begriff זכירה ist dem Mincha so wesentlich, daß wir den beabsichtigten Zweck des Mincha, sowie die Gewährung desselben durch זכר ausgedrückt finden: יזכור כל מנחתך (Ps. 20, 4) מזכיר לבונה (Jes. 66, 3).

V. 3. והנותרת מן המנחה: קרב הקומץ שיריה נאכלין (Joma 61, a). Der Genuß des Mincha durch die Priester ist von Darbringung des קומץ bedingt, darum eben heißt dieser מתיר. מן המנחה: nur wenn im Moment der הקטרה das Mincha noch unverkürzt vorhanden war, kommt der Rest den Kohanim zum Genuß, wie bereits zu V. 2 bemerkt. Wir haben aber bereits zu 2. B. M. 29, 33. entwickelt, wie der Genuß der Kohanim vom Opfer selbst mit zu den, den Begriff des Opfers constituirenden Handlungen gehört: אכילת כהנים. הכהנים אוכלין ובעלין מתכפרין lehrt die Consequenz der שחיטה und זריקה הקטרה. Alle drei sind keine Negirung, sondern haben den positivsten Aufbau des Lebens zum Zwecke, כהנים משלחן גבוה קזכו ,מאשי ד', wie es am Schluße heißt, אכילת כהנים ist eine Fortsetzung der אכילת מזבח. Die Nahrung des Göttlichen auf Erden besteht in letzter Instanz in Verwendung aller menschlichen Kräfte und Güter für die Erhaltung und Förderung des unter Herrschaft des Gottesgesetzes geheiligten Menschendaseins und Strebens, wie dies durch den mit den Gewändern des Heiligthums bekleideten Priester vergegenwärtigt wird. אכילת כהנים lehrt die im Opfer die Gottesnähe Suchenden, wie

וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת־אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה׃

es übergiebt der Priester dessen Gedenktheil dem Altare zum Verdampfen hin, als ein durch Feuerhingebung zu gestaltender Willfahrungsausdruck an Gott.

---

dort in ein כלי שרת, d. i. in ein Gefäß des Heiligthums gegeben wurden, erhielten sie die unablösbare קדושת הגוף, den Charakter קודש, der sich unter Anderem darin äußert, daß das Objekt פסול בטבול יום ובלינה (siehe zu K. 22, 7. 6, 2.) wird. Das ganze Mincha war somit bereits vor der Kemiza קודש, und gleichwohl mußte der קומץ nach der קמיצה noch besonders als solcher in כלי שרת geheiligt werden. Ganz so wie das ganze Opferthier bereits durch die Berührung mit dem Messer des Heiligthums in der Schechita heilig wird, das Blut aber noch besonders durch קבלה בכלי שרת als solches für den Zweck der זריקה für das Heiligthum vermittelst dessen Geräthes in Empfang genommen und geheiligt werden muß: also ist auch der קומץ noch besonders als solcher für den Zweck der הקטרה, die der זריקה entspricht, durch נתינה בכלי שרת zu heiligen (Sota 14, b. und Raschi das.). קידוש מנחה im Ganzen durfte in einem auf dem Boden des Heiligthums stehenden Gefäße geschehen, eben so daraus die קמיצה, allein zum Behufe des קידוש הקומץ mußte ein Priester das Geräth des Heiligthums in der Hand haben und so vermittelst desselben den קומץ für die הקטרה in Empfang nehmen, wie durch קבלת הדם בכלי שרת der Priester das Blut für die זריקה in Empfang zu nehmen hat: מקדשין מנחה בכלי שעל גבי קרקע, קומץ מכלי שעל גבי קרקע, ואין מקדשין קומץ בכלי שעל גבי קרקע דילפינן מדם (Menachoth 7, b.) Wir haben somit bei Mincha vier den vier עבודות הדם parallel laufende und ihren Charakter theilende עבודות: שחיטה=קמיצה, קבלה=קידוש קומץ, זריקה=הקטרה, הולכה=הולכה.

על כל לבונתה, er legt den ganzen Weihrauch zu dem קומץ im כלי שרת.

אזכרתה נזכרים בה נזכר' בקמיצה ונזכר' בלבונתה. z. St. ת"כ, והקטיר הכהן את אזכרתה Es heißt nicht והקטיר אותם הכהן אזכרה, dann würde sich der Begriff אזכרה nur auf die dem Feuer zu übergebenden Theile beziehen und den Zweck ihrer Opferung ausdrücken; sie werden geopfert als אזכרה oder zur אזכרה. Indem aber diese Theile die אזכרה des Mincha genannt werden, so wird durch sie der Begriff אזכרה an dem ganzen Mincha zur Verwirklichung gebracht, durch die Opferung des קומץ und der לבונה werden auch die שיריים, das נותרת מן המנחה des folgenden Verses, מוזכרים vor Gott. Dies ist der Sinn der citirten Stelle aus ת"כ. נזכרים בה: Durch das Mincha im Ganzen kommt die darbringende Persönlichkeit לזכרון vor Gott, und zwar נזכרים בקמיצה וגו' wird dieses Gedenken durch die קמיצה und durch die לבונה bewirkt. (Siehe ק"א zur Stelle). Es dürfte aber eben damit das innige Verhältniß des קומץ ולבונה zu den שיריים und das Bedingende der הקטרה derselben angedeutet sein, die in keiner Weise als etwa der הקטרת אימורים parallel zu begreifen ist. הקטרה אימורים ist wie eine Opferhandlung zweiten Grades. Obgleich das בשר הקרבן nicht gegessen werden soll bevor die אימורים dem Feuer zu Theil geworden sind, so ist gleichwohl, wenn die Opferung der אימורים unmöglich ist, z. B. נטמאו אימורים, das בשר doch מותר באכילה. Denn nicht die אימורים, sondern das דם ist das מתיר, und der Schwerpunkt des Opfers liegt in den מתנות הדם wie זריקה u. s. w.

von dort seinen Griff voll von dessen Mehle und von dessen Oele herausgreift sammt all' dessen Weihrauch; und

הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל־לְבֹנָתָהּ

---

lung der הגשה diese Seite erfordert. Diese Zwischenhandlung ist daher hier übergangen und erst V. 8 für alle Menachoth angeordnet. קמיצה ist die eigentliche erste bedingende Opferhandlung und ist daher, mit Uebergehung der הגשה, unmittelbar hier an die הבאה angeknüpft. Zweck der הבאה ist קמיצה. (Siehe V. 8).

מסלתה ומשמנה: von dem ihm nach Vorschrift zugemessenen Mehle und Oele; מיעוטו מעכב את רובו, das geringste fehlende Quantum hindert die Gültigkeit des Ganzen. (Menachoth 27, a.) und wird das. 9, b. חסרון des מנחה mit בעל מום bei בהמה verglichen; החסרון כבעל מום דמי. Das Grundmaaß für alle Menachoth ist ein עשרון Mehl und ein לוג Oel. Es können mehrere עשרונות als מנחת נדבה und dazu ebensoviele לוג Oel gebracht werden (das. 88, a.) Immer aber blieb das Grundmaaß ein עשרון, in welchem es gemessen wurde. Die Bedeutsamkeit dieses Maaßes als dem עומר לגלגלת des Manna entsprechend haben wir bereits angemerkt, und ist die hier geforderte Präcision dieses Maaßes begreiflich. In welcher Beziehung das Grundmaaß לוג für Oel dazu steht, ist uns nicht bekannt. Es dürfte dies wohl einfach durch das richtige Mischungsverhältniß, somit durch das Grundmaaß עשרון selbst bedingt sein. Es wird auch (Sota 14, b.) aus der gleichen Zusammenstellung, מסלתה ומשמנה, gelehrt, daß das קומץ herausgehoben werden solle ממקום שנתרבה שמנה, da wo das Mehl gehörig mit Oel getränkt ist, so daß im קומץ beide Theile in gleicher Weise repräsentirt sind. — Wie groß aber das Mincha auch sein mochte, (es durfte bis zu sechszig עשרונים in einem Gefäße sein) so war immer nur Ein קומץ Weihrauch für das Ganze.

Nach Sota 14, b. war der Vorgang der Darbringung eines Mincha also: סדר מנחות כיצד אדם מביא מנחה מתוך ביתו בקלתות של כסף ושל זהב ונותנה לתוך כלי שרת לקדשה בכלי שרת ונותן עליה שמנה ולבונתה ומוליכה אצל כהן וכהן מוליכה אצל מזבח ומגישה בקרן דרומית מערבית כנגד חודה של קרן ודיו ומסלק את הלבונה לצד אחד וקומץ ממקום שנתרבה שמנה ונותנו לתוך כלי שרת לקדשו בכלי שרת ומלקט את לבונתה ונותנה על גביו ומעלהו בכלי שרת להקטירו ומלחו ונותנו על גבי האישים.

Wir erfahren hieraus, daß zwischen קמיצה und הקטרה noch eine Handlung eintrat: נתינת הקומץ לתוך כלי שרת לקדשו d. h. קידוש הקומץ, daß somit eine besondere Heiligung des קומץ stattfand, obgleich dieser Theil bereits im Inbegriff des ganzen Mincha geheiligt war. Wir haben bereits zu 2. B. M. 30, 29. erwähnt, wie die קדושה der כלי שרת sich darin äußere, daß sie die ihnen übergebenen Objekte für das Heiligthum hinnehmen, sie somit dem Heiligthum hörig, ihm angehörig machen, ihnen קדושת הגוף ertheilen, die nicht mehr durch פדיון ablösbar ist. Die bloße Bestimmung der Stoffe zur Mincha und ihre Herbringung in den Tempelraum hatte ihnen nur קדושת דמים ertheilt, sie gehörten nur mit ihrem Werthe dem Minchazwecke an; wurden sie z. B. durch טומאה untauglich für diesen Zweck, so konnte durch Auslösung diese Werthheiligkeit von ihnen abgelöst werden und sie traten wieder in den Profancharakter zurück. Sobald sie aber

2. Und bringt es zu den Söhnen Aharons, den Priestern, deren Einer

2. וְהֵבִיאָהּ אֶל־בְּנֵי אַהֲרֹן

V. 2. והביאה אל בני אהרן הכהנים, die vorangehenden Thätigkeiten, יציקה und בלילה, können auch durch einen Nichtkohen geschehen, erst מקמיצה ואילך מצות כהונה (Menachoth 18, b.).

וקמץ. קמץ kommt außer zur Bezeichnung dieser Opferhandlung bei Menachoth nur noch 1. B. M. 41, 47. vor: ותעש הארץ וגו׳ לקמצים. Verwandt erscheint das Wort mit גמץ, חופר גומץ (Koheleth 10, 8) Grube, andererseits mit כמס und כמז, die beide ein Bergen, Verschließen, bedeuten. Wenn nun die Halacha lehrt, daß die Handlung der קמיצה darin bestand, daß der Kohen die Hand in den Teig einsenkte und von demselben soviel, und gerade nur soviel heraushob als er durch Schließen der drei Mittelfinger auf die Handfläche in dem dadurch sich bildenden hohlen Raum bergen konnte, חופה ג׳ אצבעותיו עד שמגיע על פס ידו וקומץ (Menachoth 11, a), so sehen wir in der Handlung der קמיצה die Begriffe גמץ und כמס vereinigt. גמץ ist ein Lücke machendes Herausheben aus einer Masse, כמס ist das Bergen, Verschließen, und קמץ ist Beides zusammen, herausheben und festhalten, und zwar nur so viel herausheben als man festzuhalten vermag, somit: Herausgreifen. Zum festhaltenden Griff dienen aber in natürlicher Handbewegung nur die drei mittleren Finger. Ohne besondere, absichtliche Kraftäußerung erreicht der kleine Finger die Handfläche beim Schließen der Hand nicht, und ist daher unter קומץ nur das durch Schließen der drei Mittelfinger Erfaßte zu verstehen. Er versenkt übrigens bei der Handlung die ganze Hand in die Masse und streicht dann mit dem kleinen Finger einerseits und mit dem Daumen andererseits alles über den קומץ Hinausgehende ab. In dieser Weise erreicht er gerade מלא קומצו nicht mehr noch weniger. קמיצה gehört zu den עבודות הקשות שבמקדש, zu den schwierig auszuführenden Opferhandlungen wie מליקה und חפינה (das.). (Von dieser Handlung heißt auch der dem kleinen Finger zunächst stehende Finger: קמיצה, der Grifffinger. Der kleine Finger heißt: זרת, der Spannfinger, mit ihm wird eine Spanne, die Ausdehnung zwischen ihm und dem Daumen gemessen. Der Mittelfinger: אמה, der Ellenfinger: an ihm wird die Armlänge, das Ellenmaaß gemessen. Der Zeigefinger heißt: אצבע, und ist dieser unter אצבע des Priesters bei vorgeschriebener Opferhandlung zu verstehen. Der Daumen endlich, בהן in der Schrift, heißt rabbinisch: גודל) (Menachoth 11, a.)

וקמץ משם, von dort d. h. ממקום שרגלי הזר עומדות, von da wo der das Mincha bringende Nichtkohen steht (Menachoth 8, b.), ohne Rücksicht auf welcher Seite des Tempelraumes. Obgleich קמיצה der שחיטה parallel, und מנחה wie עולה zu den קדשי הקדשים gehört, so fordert diese Handlung doch nicht die Nordseite. Wir dürfen sagen: Ein Opfer-Thier umfaßt in sich alle Seiten der Menschenpersönlichkeit, und wenn bei einer Handlung die materiell sinnliche Seite hervorgehoben sein soll, so ist dies durch die Stellung des Thieres auf die Seite des „Tisches des leiblichen Lebens" zu bezeichnen. Mincha jedoch vergegenwärtigt an sich nur diese Eine Beziehung und bedarf daher nicht der besonderen Verdeutlichung durch צפון. Gleichzeitig ist damit auch das etwaige Erforderniß der Südwestseite negirt, obgleich die zwischen הבאה und קמיצה liegende Hand-

Wie נפ״ש eine jede Vielheit der Personen vom Mincha ausschließt, so ist damit auch (ת״כ z. St.) צבור, die geschlossene Einheit der Gesammtheit von מנחות נרבה, von welchen das Kap. handelt, ausgeschlossen, und giebt es für צבור nur מנחת חובה wie עומר, שתי לחם, לחם הפנים und מנחת נסכים. Auch in diese Bestimmung scheint eine bedeutsame Wahrheit niedergelegt zu sein. Während anderen Völkereinheiten die Blüthe materieller Selbständigkeit und Wohlfahrt das vorzügliche, ja, fast das einzige Anliegen ihrer staatlichen Einigung bildet, ist für die jüdische Volkseinheit gerade dieses Anliegen bedeutsam in den Hintergrund gestellt. Wohl bildet die nationale Wohlfahrt des jüdischen Volkes neben der speciellen Fürsorge für jeden Einzelnen ein besonders Augenmerk der göttlichen Fürsehung, und hat ja auch diese Seite der nationalen Beziehung zu Gott in שולחן und לחם הפנים ihren steten, so wie in עומר und שתי לחם ihren jährlich wiederkehrenden Ausdruck gefunden. Auch, als die zur Erkundung des Landes ausgesandte Elite des Volkes ihre Verkennung der ausschließlich und absolut von Gott, und nur von Gott abhängigen materiellen Wohlfahrt der Nation durch den Kleinmuth an den Tag gelegt, mit welchem sie die Unmöglichkeit der Erlangung des von Gott verheißenen Landes in ihre Seelen aufgenommen hatte, und in unmittelbarer Darauffolge das göttliche Wort anordnete, daß fortan nie ein עולה oder זבח ohne מנחה und נסכים gebracht werden sollte, auf, daß wir unsere materielle Wohlfahrt nur ganz allein von demselben Einen einzigen Gott abhängig fühlen mögen, dem wir auch mit unserer Persönlichkeit und unserer Lebensbestimmung angehören, und vor dem Wahne geschützt bleiben, der zu Gott spricht: „mein Herr bist Du freilich, aber: טובתי בל עליך, mein zeitlich Glück reicht nicht hinauf zu Dir," wie David (Ps. 16, 2.) einem solchen Wahngedanken einmal in einer schwachen Stunde Raum gegeben zu haben bekennt: ward die Darbringung der מנחת נסכים bei jedem עולה auch für עולת צבור Pflicht. Aber hierauf bleibt auch die Beziehung des צבור zu מנחה beschränkt. Nur als חובה, nur wo Gott es fordert, hat die Nation auch ihrer materiellen Wohlfahrt vor Gott zu gedenken; freiwillig als נרבה hat sie nur mit עולות, mit dem Gedanken der Thatenweihe vor Gott zu erscheinen, bei welchen dann מנחת נסכים die materielle Nationalwohlfahrt nur secundär und als durch עולה bedingt zum Ausdruck bringt. Allein ein מנחת נרבה als solches hat צבור nicht zu bringen. Fehlt doch in והיה אם שמוע, dem nationalen Theile der קריאת שמע, das im individuellen ואהבת wohl hervortretende ובכל מאודכם! Die jüdische Nation als solche hat im eigentlichen Sinne keine Nationalmacht und kein Nationalvermögen —

Es heißt übrigens כי תקריב קרבן מנחה, nicht blos כי תקריב מנחה, und ist damit nach Sebachim 91, b. gelehrt, daß ein volles קרבן מנחה allerdings aus allen dreien Bestandtheilen besteht, allein es kann auch שמן allein, und so auch לבונה allein als מנחה dargebracht werden. Siehe ת״כ z. St. — סלת siehe (1. B. M. 18, 6.).

ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה, es wird die räumliche Bezeichnung עליה wiederholt, weil sie für יציקת שמן und נתינת לבונה nicht gleich ist. Das Oel wird über die ganze Masse verbreitet, der Weihrauch jedoch wird nur auf Eine Stelle zusammen gegeben. Die Wiederholung des עליה ist somit eine Beschränkung, (ת״כ) אין רבוי אחר רבוי אלא למעט.

לַיהוָה סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה׃

näher bringen will, feines Weizenmehl soll sein Opfer sein; er gießt Oel darüber und giebt Weihrauch darauf.

Beweises und Mehl als Mincha, als Zeichen der Huldigung gebracht, drückt aus, daß die Bedingung unserer Existenz in den Händen Dessen liege, dem die Huldigung dargebracht wird. Tritt zum Mehle Oel hinzu, und wird dadurch שמנה לחמו (1 B. M. 49, 20.), oder wie es (Habakuk 1, 16.) allgemeiner heißt: שמן חלקו, so kommt zum Begriff der Nahrung im Allgemeinen, noch das Merkmal des „Wohlstandes," „fette Nahrung" hinzu. לבונה aber als קטרת-Stoff, Wohlgeruch, wird zu beiden noch den Begriff der „Befriedigung" bringen, die durchaus nicht unmittelbare Folge der Nahrung und des Wohlstandes, sondern als besonderes Gut zu betrachten ist. Kann man ja mit „fettester Nahrung" höchst elend und unzufrieden sich fühlen. Es tritt auch, wie uns der Verfolg lehrt, לבונה als ein selbständiger Theil dem mit Oel verbundenen Mehle im Opfer zur Seite.

Es ist nun sofort im hohen Grade bezeichnend, daß durch den Ausdruck ונפש כי תקריב וגו' von vorn herein מנחה נדבה auf die einzelne Persönlichkeit beschränkt wird: הכל באין בשותפות לא סילק הכתוב אלא מנחה שנאמר נפש (Menachoth 104, b). Alle Opfer, selbst eine einzige Taube, können von zweien und mehreren in Gemeinschaft gebracht werden, nur Mincha hat die Schrift von der Gemeinschaft ausgeschlossen, indem sie es auf נפש, auf die Einzelpersönlichkeit beschränkt. Bei allen Thier-Opfern tritt die Persönlichkeit des Menschen als Trägerin einer zu lösenden Aufgabe in den Vordergrund, in dem Thier steht die נפש mit ihren Organen da. Diese Aufgabe ist aber eine gemeinsame für Alle, ja Eine Persönlichkeit tritt da ergänzend für die andre ein, כל ישראל ערבין זה לזה, und in Wahrheit soll die ganze Nation von Einem Geist beseelt sein, Eine Seele, Einen Körper bilden. Wir begreifen daher sehr wohl, wie eine völlig unbeschränkte Zahl von Persönlichkeiten in einem einzigen Opferthier ihren gemeinsamen Ausdruck finden können. Allein im מנחה tritt nicht die Persönlichkeit, sondern Das in den Vordergrund, was der Persönlichkeit als Mittel der Existenz, der Wohlhabenheit, des befriedigten Seins von Gott gewährt wird, und mit ihren von Gott zu versorgenden Lebensbedingungen steht jede Persönlichkeit einzeln vor Gott. Es gilt hier die Dokumentirung der vollendeten השגחה פרטית. אין שנים מתנדבין עשרון אחד (das.) weil Jeder sein besonderes "עשרון„ von Gott erhält. Steht ja das Mincha mit dem allen Menachoth zu Grunde liegenden, mit höchster Genauigkeit inne zu haltenden (Menachoth 27, a.) Grundmaaß עשרון, עשירית האיפה, auf dem Boden des Manna, dessen עשרון ja עומר לגולגלת war und eben die speciellste fürsorgende Gotteswaltung für jede einzelne Menschenseele dokumentirt! (Es liegt sogar nicht fern, in dem Namen מנחה nur eine Erweiterung des Namens מן zu erblicken, dessen Wurzel מנה in unmittelbarer Lautverwandtschaft mit מנח steht, und würde dann מנחה: das „von Gott Beschiedene" bedeuten, und indem man sein Mehl u. s. w. Gott als Mincha darreicht, spräche man aus, daß man auch das heute uns nährende Brod als Manna begreife!)

Kap. 2. 1. Eine Person aber, die das Opfer einer Huldigungsgabe Gott

ב 1. וְנֶפֶשׁ כִּי־תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה

---

mehr frei zu leben, ohne sich an den Menschen wie die יונה anzuschließen. Sie dürfte dann vielleicht eben so eine Nüance für Vögel sein wie עז in der Gattung צאן. Es könnte damit auch die Bestimmung zusammenhängen, daß von תורים nur die älteren zum Opfer taugen, während von יונה gerade die jungen zu nehmen sind. Dagegen tragen יונים schon in ihrem Namen, von ינה, den Begriff der Schwäche und des Leidens.

Kap. 2. 1. ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה׳. Bei weitem die überwiegende Zahl von Stellen, in welchen מנחה außerhalb des Opfergebietes vorkommt, spricht entschieden dafür, daß darunter eine Gabe verstanden wird, durch welche der Geber den Empfänger als den Gebieter über sein Geschick und daraus seine Abhängigkeit, Hörigkeit und Unterthänigkeit dem Empfänger gegenüber anerkennt und zum Ausdruck bringt. Wir sind daher berechtigt auch im Opferkreise den unter diesem Namen begriffenen Opfern diese Bedeutung zu vindiciren und von diesem Begriffe aus eine Auffassung der für diese Opfer vorgeschriebenen Handlungen zu versuchen. Wie bereits zu 1. B. M. 4, 3. bemerkt, ist die Ableitung zweifelhaft. Von נחה würde es die Leitung des Empfängers anerkennen. Die gebräuchliche Pluralform מְנָחוֹת wiese auf eine Wurzel מנח hin, wie שְׁפָחוֹת, שְׁמָלוֹת. מנח würde dann nach Analogie von צלח und צלע, נוח und נוע u. s. w. das Gegentheil von מנע bedeuten: Jemandem Nichts vorenthalten, ihm ein Recht auf alles Unsrige ertheilen, ihm Alles zu Füßen legen, eine Bedeutung, die dem Begriffe der Huldigung vollkommen adäquat ist. Der מקריב מנחה spricht mit seiner Gabe aus, daß derjenige Theil von Gütern, der durch die Objekte des מנחה repräsentirt wird, des Empfängers sei, nur von ihm gewährt, nach seiner Verfügung sich als Lehn in Händen des Darbringenden befinde, dieser sonach mit diesen Gütern und vermöge derselben sich dem Empfänger unterthänig und seines Willens gewärtig fühle.

Von diesem Gesichtspunkte aus begreift sich sofort die Eigenthümlichkeit der das מנחה-Kapitel einleitenden Worte: נפש כי תקריב וגו׳. In den vorangehenden Opfern, עולות בהמה ועוף, ist es das דם, die נפש selbst, in deren Hinangebung an die Altarhöhe der sittlichen Bestimmung die Annäherung zu Gott gesucht wird. Die נפש selbst ist das קרבן. Im מנחה ist aber die נפש nicht das קרבן, sondern der מקריב, sie bringt nicht sich, sondern ihre Güter vor Gottes Altar. „Eine Seele, die in Darbringung einer Huldigungsgabe ihrem Streben nach Gottesnähe Ausdruck verleihen möchte, Mehl soll ihre Näherbringung sein, und sie gießt darauf Oel und sie giebt darauf Weihrauch." Mehl, Oel und Weihrauch sind die Bestandtheile aller Menachoth, die hier in fünf verschiedenen Formen auftreten: מנחה סולת, מאפה תנור in 2 Arten: חלות und רקיקין, מחבת, מרחשת, und zwar erscheint sofort in diesem ersten Verse Mehl als Hauptbestandtheil, zu dem Oel und Weihrauch nur als Zubehör hinzukommen, und wird somit der Grundbegriff des Mincha im Mehle zu suchen, und Oel und Weihrauch nur als Modificationen dieses Begriffes zu fassen sein. Daß aber Mehl als Ausdruck für „Nahrung", somit für alle die Existenz bedingenden Güter im Allgemeinen auftritt, bedarf wohl keines weiteren

nährt, — **beide** Seiten der Lebenserscheinungen, das ergebene Dulden, wie das heitere Schaffen, gehören zur Lebensaufgabe der jüdischen Höhe — „auch den blutleeren Kopf, auch den blutleeren, nahrungsberaubten, zerrissenen Leib: והקטיר אותו הכהן המזבחה על העצים אשר על האש עולה הוא אשה ריח ניחוח לה׳, auch er wird Beitrag zur Nahrung des Gottesfeuers auf der zu Gott emporstrebenden irdischen Höhe, wird „Feuergabe des Willfahrungsausdrucks an Gott" — יקר בעיני ה׳ המותה לחסידיו, auch solches Sterben ist bedeutsam in Gottes Augen von Denen, die sich in Liebe ihm aufopfern.

Es dürfte sich endlich nach dieser Auffassung auch die auffallende Umkehrung des עולה- und חטאת-Charakters bei עולות וחטאות העוף, daß nämlich beim Vogel-Opfer עולה למעלה und חטאת למטה, in eben so bedeutsamer als natürlicher Weise erklären. Es haben nämlich bei עולה und חטאת von Vögeln die מתנות הדם nicht nur räumlich ihren Charakter getauscht, so daß דם עולה, das sonst למטה מחוט הסקרא zu geben ist, hier למעלה, an die obere Hälfte kommt, und דם חטאת, dem sonst die obere Hälfte angewiesen ist, hier an der untern Hälfte seine Stelle hat: sie haben auch die ganze Weise ihrer Darstellung getauscht. Entsprechend dem עולה- und חטאת-Begriff, deren Ersteres einen Mangel an Fortschritt, Letzteres einen Mangel an Festigkeit sühnen soll, lehrt bei עולה die Bluthingabe durch זריקה das energievolle **Hinanspornen** der Persönlichkeit zur sittlichen Vollendung, und weist נתינת דם באצבע beim חטאת ein **Verharren** auf der Höhe sittlicher Errungenschaften als die ferner zu lösende Aufgabe an. Beim עולה וחטאת העוף kehrt sich dies Alles um. Die Bluthandlung beim עולה ist מצוי, ein festes Andrücken an die Wand der Altarhöhe, somit offenbar nur eine verstärkte נתינה des חטאת und Ausdruck eines **festen Verharrens**, und dagegen die Bluthandlung beim חטאת: הזיה, Sprengen, offenbar nichts als eine nur schwächere זריקה und Ausdruck eines **Hinanbewegens**. Suchen wir jedoch die Bedeutung des עולה und חטאת vom Standpunkt des „Leidenden", so dürfte diese Erscheinung ihr Auffallendes verlieren. Vom Standpunkt des normalen Seins, wie er in בקר und צאן zum Ausdruck kommt, soll עולה der Läßigkeit und חטאת der Uebereilung im thätigen Leben entgegentreten, und daher findet עולה den Ausdruck in Bewegung zu dem Aufweg zur Höhe hin und חטאת in der Ruhe, in dem Verharren auf der Höhe. Allein auf dem Standpunkt des leidenden Seins, der in תור ובני יונה seinen Ausdruck findet, ist die positive Aufgabe, die durch עולה vergegenwärtigt werden soll, gerade eben Standhaftigkeit; die Energie, die im normalen Leben sich im Schaffen der Pflichtthat äußert, hat sich im leidenden Zustand nach Innen zu kehren, und sich in dem Standhalten auf der geistigen sittlichen Höhe trotz aller Leiden zu bewähren. עולה עוף hat dem Mangel an Standhaftigkeit zu begegnen und darum ist sein Ausdruck: festes Verharren auf der Höhe. Dagegen ist die Sünde auf dem Standpunkt des Leidenden: Verzweiflung, hoffnungsloses Verzichten auf alle Zukunft, Verneinung des Glaubens an die Möglichkeit irgend eines wieder Emporschreitens, und daraus ein völlig passives Erliegen aller sittlichen Thatkraft; ihnen hat חטאת העוף zu begegnen, darum ist sein Ausdruck: Hinanbewegung zu dem Aufgang zur Höhe hin.

Dunkel ist der charakteristische Unterschied zwischen תור und יונה. Jirmija 8, 7 wird תור unter Zugvögel aufgerechnet. Möglich daß ihr Name daher von תור Spähen genommen ist, indem sie immer das ihr zusagende Klima aufsucht. Jedenfalls scheint sie

הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל־הָאֵשׁ עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה: ס

auf dem Feuer sich befinden; ein Emporopfer ist es, ein durch Feuerhingebung zu gestaltender Willfahrungsausdruck an Gott.

---

mung bedeutet, und die Anwendung von שחט für Tödten im Allgemeinen nur eine übertragene sein dürfte, (— dürfte doch שחט nur das verstärkte שחר sein, das ja auch ein „Gewinnen des Andern für sich" bedeutet, und eben darum die Persönlichkeit des שוחט von so wesentlichem Einfluß ist, daß שחיטת נכרי נבלה —) und שחיטה daher auf menschlich künstliche Weise geschieht: ist מליקה בצפורן vom Nacken aus durchaus eine Handlung, die den Charakter roher, nicht künstlich menschlicher (daher ja auch nicht בסכין), vielmehr gewaltthätiger Vernichtung an sich trägt, und die eine Analogie nur in עריפת פטר חמור und עריפת עגלה findet. Ganz in demselben charakteristischen Gegensatz steht das Ausdrücken des Blutes an die Altarwand zu קבלה und זריקה, und ebenso entschieden das Herausreißen und Wegwerfen des Kropfes und Durchreißen des Körpers an den Flügeln zu der Behandlung der Eingeweide und der Zerlegung der organischen Theile beim עולת בהמה. Alle diese beim Vogel-עולה vorgeschriebenen Handlungen offenbaren einen entschiedenen Zusammenhang mit dem von uns aus der sonstigen metaphorischen Bedeutung des Vogels geschlossenen Begriffe eines wehrlos leidenden Zustandes als dem diesem Opfer zu Grunde liegenden Gedanken. Wir begreifen sodann auch schon bei dieser vorläufigen Erwägung, warum מליקה nicht so wie שחיטה durch einen Nichtkohen geschehen dürfe מליקה drückt nämlich nicht wie שחיטה eine Handlung aus, die von den בעלים als sittliche Vorbedingung für den Eingang in den Kreis des Heiligthums an sich selber zu vollbringen ist, sondern gehört wie מצוי und die folgenden Handlungen zu dem Gesammtbegriff, den hier das Heiligthum zum Ausdruck bringt, daher sie durch den Diener des Heiligthums, den כהן, und darum בראש המזבח, auf der Höhe des Altars wie הקטרה zu geschehen hat.

Versuchen wir nach diesen Voranschickungen nunmehr die Handlungen des עולת עוף in Begriffe zu übersetzen. Es ist der „Leidende", der in עולת עוף den ihn Gott näher bringenden Fortschritt sucht. Er übergibt sich als „Taube" dem Kohen. Nicht in die mitternächtliche Seite des materiellen Daseins, in den lichten Süden der Geisteshelle und hinan zu der Höhe des Altars bringt der Diener des Heiligthums, der Kohen, den Ausdruck seiner Persönlichkeit, die Taube, und lehrt durch מליקה בראש המזבח, daß auch das Erdulden drückendster Leiden von härtester Gewalt mit zu den Aufgaben gehöre, deren Lösung die sittliche Höhe des Gesetzesaltars von uns erwartet; durch מצוי בקיר המזבח העליונה דרומית, daß die sittliche Anforderung im Leiden heiße: mit aller Energie sich an die Höhe des Ideals der תורה anzuklammern, selbst bis zur מצוי הנפש, selbst bis zum Verluste aller Lebenskraft. Jeder in solcher Prüfung verlorene Lebenstropfen fällt auf die Höhestrahlen des jüdischen Berufes, und — הסרת המראה עם נוצתה — und würde uns selbst jeder äußere Schutz der Existenz, ja alle Möglichkeit der Existenz-Erhaltung selbst gewaltsam entrissen, und unser „kraftloser, blutleerer, nahrungsloser" Leib — שסע בכנפיו — „gewaltsam zerrissen": auch in hingebungsvollem Erdulden solcher härtester Prüfungen wird, wie in lebenvollster gottdienender That, das Göttliche auf Erden ge-

übergiebt der Priester es auf den Altar hin zum Verdampfen, auf die Hölzer, welche

וְהִקְטִיר אֹתוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה עַל־

עולת עוף das עולה vom Standpunkt עוף, und dieser Standpunkt ein solcher sein, daß eben er diese ganze Gegensätzlichkeit der Erscheinung erklärt.

In תנ"ך erscheint der Vogel vorzugsweise als Bild eines flüchtigen, von Gefahr bedrohten, von Noth ergriffenen, wehrlosen Daseins. כצפור לנוד, כצפור נודדת מקנה, כעוף נודד ist Jesaias 16, 2. Prov. 27, 8. 26, 2. das Bild der unsteten Flüchtigkeit. כצפור מיד יקוש, כצפרים האחוזות בפח, צוד צדוני כצפור ist Klagel. 3, 52. Pred. 9, 12. Prov. 6, 5. Ausdruck für ein unablässig bedrohtes, oder bereits von Noth ergriffenes Dasein. Für alles Geflügel, כל בעל כנף, sind, Prov. 1, 17. 18., Netze ausgespannt und lauern auf ihr דם und נפש. כצפור בודד על גג, vereinsamt wie der Vogel auf dem Dache ist Ps. 102, 8. der Unglückliche, und ist Jes. 38, 14, Jirmija 48, 27. Nachum 2, 6. Jes. 59, 11. אהגה כיונה u. s. w. speciell die Taube ein Bild klagenden, wimmernden Leidens. Wir glauben darum nicht fehl zu gehen, wenn wir auch im Opfer den Vogel als Ausdruck eines prekären, leidenden, unglücklichen Zustandes, oder besser einer in prekären, leidenden, unglücklichen Zuständen sich befindenden Persönlichkeit begreifen. Daß in קרבן עולה ויורד das Vogel-Opfer das Opfer der Armen ist, und sonst direkt vorgeschriebene Vogelopfer sich nur bei leidenden Körperzuständen, זב זבה ויולדת, finden, kann dieser Auffassung nur zur Stütze dienen. Es begriffe sich ebenso, warum Vögel nicht zu שלמים dienen. Ist doch der שלמים-Begriff, der Begriff des ungekürzten, ungetrübten, glücklichen Zustandes, eben das Gegentheil desjenigen, der im Vogelopfer zum Ausdruck kommt. Auch zum קרבן צבור sind sie untauglich. Die nationale Gesammtheit als solche, insbesondere die Nation, wie sie im jüdischen Gesetzesheiligthum zum Ausdruck kommt, kennt, nach dem Ausdruck der Weisen, keinen Tod und keine Armuth, אין צבור מת ואין צבור עני; die Nation im Galuth hat eben kein מקדש mehr. Uebereinstimmend mit dem Leidens-Charakter des Vogelopfers fällt dabei auch das Erforderniß der Männlichkeit des Geschlechtes und der völligen Unverletztheit des Körpers, זכרות ותמות, weg, und erklärt sich auch der Wegfall der סמיכה, die überhaupt zunächst nur bei Opfern stattfindet, die vorzugsweise dem Begriff der Thaten-Weihe angehören, und daher schon bei בכור מעשר ופסח fehlt, um so weniger daher bei Opfern ihre Stelle findet, die vielmehr den Menschen im Zustande leidender Schwäche vergegenwärtigen.

Es fragt sich nun, ob sich ebenso leicht die hier vorliegenden Opferhandlungen des עולת עוף aus dem Begriffe des Opfers des Leidenden erklären, und wir dadurch berechtigt wären, עולת עוף ebenso als das עולה vom Standpunkt des von Gott verhängten leidenden Geschickes zu begreifen, wie uns עולת בקר als das עולה vom Standpunkt der Gott dienenden Lebensarbeit und עולת צאן als das עולה vom Standpunkt des von Gottes Leitung „geweideten" Lebensgeschickes erscheinen. Sämmtliche Opferhandlungen des עולת עוף: מליקה, מצוי, הסרת מוראה, שסוע, verglichen mit den entsprechenden Handlungen der עולת בהמה, des שחיטה, זריקה, רחיצת קרבים, ניתוח, ergeben auf den ersten Blick den gemeinsamen Charakter verübter Gewalt. Während שחיטה nicht Tödtung, Vernichtung, sondern die Erhebung des Thieres in den Kreis jüdisch menschlicher Bestim-

וְהִשְׁלִ֨יךְ אֹתָ֜הּ אֵ֤צֶל הַמִּזְבֵּ֙חַ֙ קֵ֔דְמָה אֶל־מְק֖וֹם הַדָּֽשֶׁן׃

dessen Federn heraus und wirft ihn neben den Altar ostwärts zur Stätte der Asche.

17. וְשִׁסַּ֨ע אֹת֣וֹ בִכְנָפָיו֮ לֹ֣א יַבְדִּיל֒

17. Er zerreißt es an seinen Flügeln ohne es jedoch ganz zu trennen, und es

---

verdaute, die nur erst mechanisch aufgenommene Speise, im Gegensatz zu דם, dem bereits völlig Assimilirten, bedeutet, wollen wir nur als Vermuthung bemerken. —

והשליך. Nach תוספ' Joma 59, b. wäre diese השלכה keine eigentliche עבודה mehr und durfte ohne בגדי כהונה vorgenommen werden.

V. 17. וישסע, wie שוסעת שסע, כשסע הגדי (Richter 14, 6.) spalten, in zwei Theile reißen, verwandt mit שסה, הוא ישסה אוצר (Hosea 13, 15), zerstören. וישסע אתו בכנפיו: er soll es an den Flügeln auseinanderreißen. —

לא יבדיל: אם הבדיל כשר (Sebachim 64, b.) im ת"כ: weil es nach der הרצ"ה, d. i. nach מצוי הדם geschehen, das der זריקה für עולת בהמה parallel, dem Opfer den Charakter giebt. So auch Sebachim das. hinsichtlich anderer Ungehörigkeiten: כל ששינה בה מאחר שמיצה את דמה כשרה.

Vergegenwärtigen wir uns alle die für עולת עוף gegebenen Bestimmungen, so sind dieselben nicht nur gänzlich verschieden, sondern größtentheils in völligem Gegensatz zu den Vorschriften über עולת בהמה, ja, zu den gesetzlichen Eigenthümlichkeiten aller anderen Opfer überhaupt. תמות וזכרות fällt beim Vogelopfer fort. Nur עולה und חטאת, kein שלמים und auch kein קרבן צבור kann von Vögeln dargebracht werden. סמיכה findet nicht statt. Statt שחיטה tritt מליקה ein, und מליקה ist das völlige Gegentheil von שחיטה; Alles, was eine שחיטה ungültig und das Thier zur נבלה macht, ist bei מליקה Vorschrift. מליקה vertritt die Stelle der שחיטה beim Vogelopfer, und doch darf sie nur durch einen כהן geschehen, während שחיטה כשרה בזר. שחיטת עולת בהמה ist בצפון und על ירך המזבח, מליקת עולת עוף ist בדרום und בראש המזבח. Statt der זריקה ist מצוי הדם, statt des organischen Zerlegens, נתוח לנתחיה, ist שסוע: ein Auseinanderreißen vorgeschrieben. Magen und Eingeweide werden beim עולת בהמה wie die andern Glieder geopfert, bei עולת עוף werden die entsprechenden Theile herausgerissen und weggeworfen. Die auffallendste Eigenthümlichkeit ist aber die, daß gerade in der wesentlichsten Opferhandlung, in עבודת הדם, beim Vogelopfer עולה und חטאת völlig den Charakter getauscht: דם עולת בהמה ist בזריקה und למטה מחוט הסקרא, דם חטאת בהמה ist בנתינה und למעלה על הקרנות, und bei עולת und חטאת העוף ist es gerade entgegengesetzt: עולה ist למעלה und במצוי, welches der נתינה des חטאת בהמה entspricht, und חטאת ist למטה und בהזיה, das der זריקה des עולת בהמה entspricht.

Alle diese Eigenthümlichkeiten können nicht in dem Begriff עולה an sich ihren Grund haben, denn diesen theilt ja dieses Opfer mit עולת בקר וצאן. Vielmehr kann das Motiv zu diesen Eigenthümlichkeiten nur im עוף, in der Bedeutung des Vogels beim Opfer gesucht werden. Wie עולת בקר das עולה vom Standpunkt בקר, vom Standpunkt der gottdienenden Lebens**arbeit**, עולת צאן das עולה vom Standpunkt צאן, vom Standpunkt des unter Gottes Führung gewonnener Lebens-**Geschickes** darstellt, so muß

15. Und der Priester bringt es näher hin zu dem Altar, drückt ihm den Kopf ab und übergiebt ihn zum Verdampfen dem Altar hin, während sein Blut an die Wand des Altares ausgedrückt worden.

16. Er nimmt seinen Kropf mit

15. וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל־הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת־רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ׃

16. וְהֵסִיר אֶת־מֻרְאָתוֹ בְּנֹצָתָהּ

V. 15. והקריבו: auch ein einzelner Vogel kann dargebracht werden. — והקריבו הכהן וגו׳ ומלק. Während bei קרבן בהמה die שחיטה auch durch einen Nichtkohen geschehen durfte, hat beim קרבן עוף Alles, auch die der שחיטה correspondirende מליקה, nur durch den כהן zu geschehen, und zwar: בעצמו של כהן, unmittelbar durch den כהן selbst, vermittelst des Fingernagels, und nicht durch ein Messer. — והקריבו אל המזבח ומלק והקטיר: das Hinbringen zu dem Altar liegt vor der מליקה, und bedarf es zwischen der מליקה und הקטרה keiner הקרבה, daher: מה הקטרה בראש המזבח אף מליקה בראש המזבח, es hat die מליקה und so auch das darauf folgende מצוי הדם, das Ausdrücken des Blutes auf der Höhe des Altars: למעלה מחוט הסקרא zu geschehen, und zwar geschah sie בקרן דרומית מזרחית, an dem südöstlichen Höhewinkel. — ומלק והקטיר: durch die מליקה wird die הקטרה vorbereitet und ermöglicht. Wie die הקטרה des Kopfes getrennt von der הקטרה des übrigen Körpers geschah, wie aus V. 15 und 17 ersichtlich, so wurde schon durch die מליקה der Kopf vom Rumpf getrennt; die מליקה bei עולת עוף (im Gegensatz zu חטאת עוף, bei welchem es heißt: ולא יבדיל) mußte beide סימנים mit dem Fingernagel durchschneiden. — Die מליקה geschah, wie es beim חטאת העוף heißt: ממול עורף, im Gegensatz zur שחיטה, von der Nackenseite unterhalb des Genickes. (Sebachim 64. b. f.)

ונמצה דמו: דם כלו, das Blut des ganzen Vogels, sowohl des Kopfes als des Rumpfes, und zwar ist letzteres מעכב (das. 66, a). Es ist möglich, daß deshalb dieses Ausdrücken des Blutes על קיר המזבח passivisch und nicht aktiv ausgedrückt ist, um damit auch das Blut einzuschließen, das von selbst durch die מליקה ausfließt, ähnlich wie dies (das. 64, b.) hinsichtlich des יִמָּצֵה bei חטאת העוף erklärt wird.

V. 16. והסיר, את מראתו בנצתה, in der Mischna (Sebachim 64, b.) heißt es: והסיר את המוראה ואת הנוצה ואת בני מעיין היוצאין עמם; in Hinblick hierauf und in der Auffassung, daß diese Mischna mit der Erklärung des אבא יוסי בן חנן identisch ist, der sich (das. 65, a.) also ausspricht: נוטלה ונוטל קורקבנה עמה, begreift רמב״ן zur תורה unter מראה nicht nur den Kropf, sondern auch Speiseröhre und Magen (קורקבן), somit, mit Inbegriff der in der Mischna genannten בני מעיין, den ganzen Verdauungsapparat. Nach רמב״ן wäre מראה von ראי׳, das Koth bedeute. Eigenthümlich wäre es jedoch, wenn der ganze Nahrungs- und Verdauungsapparat von demjenigen Objekte seinen Namen hätte, das eben das als zur Ernährung untauglich Ausgeschiedene bezeichnet. Im זפק, dem Kropf, ist noch gar kein ראי׳ vorhanden. Wahrscheinlicher dürfte מֻרְאָה, wie טֻמְאָה, von מרא sein, wovon מריא das gemästete Thier und rabb. המראה das Mästen, das Hineinstopfen von Speisen. Die Verwandtschaft von מרה: entgegen sein, widersprechen, und מרא: mästen ist dunkel. Ob מרא den äußersten Gegensatz zu רמה bildet und das noch Un-

14. Und wenn ein Emporopfer aus dem Geflügel sein Opfer an Gott ist, so bringt er von den Turteltauben oder von den Jungen der Taube sein Opfer näher.

שני. 14. וְאִם מִן־הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַיהוָה וְהִקְרִיב מִן־הַתֹּרִים אוֹ מִן־בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת־קָרְבָּנוֹ׃

עולה הוא. ת"כ z. St. heißt es: עולה אע"פ שלא הפשיט אע"פ שלא נתח או אע"פ שלא שחט בצפון ת"ל הוא מה ראית וכו' מפני מה אני מכשיר בהפשט וניתוח שהן לאחר הרצ"ה פוסל בצפון שהוא לפני הרצ"ה, demgemäß dürfte das אשה ריח וגו' als eine Consequenz, nicht als eine Begründung des עולה-Charakters zu fassen sein; nicht: ein עולה ist es weil es als Feuergabe auf den Altar kommt, sondern: ein עולה ist es, darum komme es als Feuergabe auf den Altar. Den עולה-Charakter hat das Opfer vor dem Verdampfen auf dem Altar, ja ohne dasselbe. Der Charakter des Opfers wird durch die זריקה und in derselben entschieden, es ist dies die הרצ"ה des ת"כ. Alle Handlungen nach der זריקה sind nur מצוה, aber nicht מעכב. Es muß, wie bereits oben bemerkt, im Moment der זריקה eine הקטרה möglich sein. Allein selbst wenn nach der זריקה die איברים und אימורים in Verlust geriethen oder untauglich wurden, so daß gar keine הקטרה stattfände, bliebe der Charakter des Opfers unverändert. Auch in dieser Thatsache dürfte die Auffassung eine Bestätigung finden, daß der Begriff עולה nicht in dem Verbrennen auf dem Altar, sondern in dem durch זריקה למטה zum Ausdruck kommenden Hinanstreben zu der Altarhöhe zu suchen sei. (וצ"ע ת"כ על פסוק עולה הוא גבי עולת העוף וע"' שם בק"א).

V. 14. ואם מן העוף עולה קרבנו. Ein קרבן נדבה, und von diesem ist doch in diesem ganzen Abschnitt die Rede, kann von Vögeln nur als עולה dargebracht werden. Es giebt kein שלמים von עוף. Darum heißt es nicht wie V. 10.: ואם מן העוף קרבנו לעולה, sondern ואם מן העוף עולה קרבנו d. i.: קרבנו מן העוף kann nur עולה sein; wenn er also dieses einzige קרבן מן העוף, nämlich עולה, darbringen will, so u. s. w.

מן העוף statuirt wieder eine Auswahl, aber nicht in dem beschränkten Maaße wie עולת בהמה: תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעופות יכול יבשה גפה נקטעה רגלה נחטטה עינה ת"ל מן העוף ולא כל העוף (Kiduschin 24, b.): weder תמים noch זכר wird beim Vogelopfer gefordert, es ist keine Rücksicht auf's Geschlecht zu nehmen, und es wird auch nicht völlig unbeschädigter Körperzustand gefordert; jedoch מחוסר איבר, — Mangel oder Zerstörung eines ganzen Gliedes, wie abgestorbener Flügel, gebrochenes Bein, ausgestochenes Auge — darf es nicht sein.

והקריב: im Gegensatz zu dem תקריבו bei קרבן בהמה V. 2. kann קרבן עוף nur vom Einzelnen, als privater Persönlichkeit, gebracht werden. Es giebt kein קרבן צבור vom Vogel (Themura 14, a).

מן התרים או מן בני היונה, von תורים sind nur die älteren, von יונה nur die jüngeren zum Opfer tauglich, darum heißt es nie בני התור und nie יונים. Das Alter wird an der Färbung der Flügel erkannt. Im Uebergangsstadium wo die Färbung begonnen aber noch nicht vollendet ist, תחלת הציהוב שבזה ובזה, ist weder תור noch יונה zu gebrauchen (Chulin 22, a.). — ואם מן העוף וגו' והקריב מן התורים וגו': zum Vogelopfer sind nur תורים und בני יונה tauglich (ת"כ).

Altar hin, ein Emporopfer ist es, ein durch Feuerhingebung zu gestaltender Willfahrungsausdruck an Gott.

הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה׃ פ

עולת בקר und das צפון an עולת צאן scheinen uns in die Augen springend. סמיכה und בקר stehen beide im Ideenkreise der That, צפון und צאן im Ideenkreise des Geschickes.

ונתח אותו לנתחיו, oben: ונתח אותה לנתחיה, oben ist das Objekt עולה daher das suff. fem., hier ist es קרבן oder צאן, daher suff. masc. Oben ist schon im Thiere selbst als בקר der עולה=Begriff der Thatenweihe gegenwärtig, daher dieser vorherrschend. Hier beim צאן ist es die von Gott geweidete Persönlichkeit, die sich in dem Thiere darstellt, und die eben erst durch Hingebung auf den Altar in allen ihren Theilen in den Begriff עולה ein= und aufgeht; daher ist in der Zerlegung mehr das Weidethier, als das Opferthier im Allgemeinen, als das עולה, im Satze gegenwärtig. Auch begreift sich im בן בקר, im „Thier der Arbeit" der Darbringende bereits männlich und ist vielmehr durch das Opfer an seine weibliche Abhängigkeit und Hingebung hinsichtlich seiner That an den göttlichen Willen zu erinnern. Im צאן, im Thier der Weide, waltet das Bewußtsein der Abhängigkeit vor, und ist in ihm das Bewußtsein der männlichen Kraft zur gottdienenden That zu wecken.

וערך וגו'. Wir haben schon oben der Schwierigkeit gedacht, die die Präcisirung der unter עריכת הנתחים על העצים וגו' zu verstehenden Handlung hat. Die Schwierigkeit wächst in dieser פרשה, da nicht nur, wie oben, das Waschen der Eingeweide erst folgt, sondern weil V. 13 das Hintragen und Niederlegen der Opfertheile auf den Altaraufgang, הולכת איברים לכבש, in dem erst dort ausgesprochenen והקריב הכהן את הכל enthalten ist (Joma 27, a). Es könnte demnach unter וערך וגו' nicht einmal dieses verstanden sein. Vielleicht heißt וערך וגו' überhaupt erst das Ordnen der Opfertheile, d. h. das Vertheilen derselben in bedeutungsvoll zusammengehörige Gruppen, wie wir die Bedeutung dieser Gruppen in unserm Artikel über die Schemona Eßre in Parallele mit dieser nachgewiesen haben. Das: על העצים hieße dann: für die Hölzer, d. h. für das endliche Uebergeben der Theile auf die Hölzer, und wäre damit das Prinzip angedeutet, nach welchem sie gruppirt und geordnet werden sollen. Sie werden geordnet nach der Idee der Opferung derselben auf dem auch von nationaler Seite unterhaltenen (עצים) Feuer des Altars, und entspringt daraus das doppelte Prinzip der Ordnung: die Paarung der der Idee nach zusammengehörigen Glieder, des Kopfes und Fußes, der beiden Vorderfüße u. s. w. und die Reihenfolge, in welcher sie zum Altar gebracht werden sollen.

והקריב הכהן וגו' ist, wie wir soeben bemerkt, entschieden die הולכת איברים לכבש. Wenn, wie wir dies in dem Artikel über die Schemona Eßre geglaubt, das Niederlegen der Opfertheile auf den Aufgang zum Altare vor der Uebergabe derselben an das Feuer der Beherzigung des Gedankens Raum geben soll, wie man die mit diesen Gliedern auszudrückenden Gaben und Fähigkeiten nur Gott verdanke, ihm also nur zurückgebe, was man von ihm empfangen, so begreift sich's, weßhalb diese Handlung zunächst in פרשה עולת צאן besonders hervortritt, wo ja die Idee der „Gottesfürsorge" vorwaltend ist.

und giebt es zum Aufdampfen auf den וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת־הַכֹּל וְהִקְטִיר

48, a). Es wird nämlich die eine und dieselbe Aufgabe des unablässigen Fortschreitens, עולה, sowohl vom Standpunkt der Pflicht (בקר) als von dem der Geschicksabhängigkeit (צאן) gelehrt, und wurde, da das עולה=Gesetz aus innern Gründen in zwei Abschnitten zu lehren war, ein Theil der wesentlichen Bestimmungen, z. B. צפון und פסול חולה זקן ומזוהם, der zweiten פרשה als Ergänzung der ersten vorbehalten. Durch Vergegenwärtigung der innern Verschiedenheit dieser beiden פרשות dürfte sich dann vielleicht auch sowohl diese sachliche Verschiedenheit der zweiten פרשה, als auch einige sprachliche Abweichungen von der ersten erklären lassen.

מן הצאן מן הכשבים מן העזים: die bereits nach V. 2 zu treffende Auswahl wird hier durch die wiederholte Auswahlpartikel מן noch enger beschränkt. Es werden dadurch nach Bechoroth 41, a. noch ferner: זקן חולה ומזוהם, das Altersschwache (Siehe איסורי מזבח מ״ל״מ II., b.) das Kranke und Uebelriechende ausgeschlossen. Die Ausschließung des רובע ונרבע מוקצה נעבד ונוגח, sämmtlich Untauglichkeiten, die Verbrechen repräsentiren, ist in der פרשת עולה בקר gegeben, die ja das thätige Emporstreben vom Standpunkt der Thatenpflicht zu lehren hat. Die Untauglichkeiten זקן חולה ומזוהם, die alle einen Zustand des Mißgeschicks darstellen, werden in der פרשת עולה צאן gelehrt, die das thätige Emporstreben vom Standpunkt unseres in Gottes Leitung ruhenden Geschickes zu lehren hat, und wird eben damit uns zum Bewußtsein gebracht, daß nicht der leidende Geschickeszustand, sondern eben der vollkräftige, ungeschwächte und ungetrübte, uns die Annäherung zu Gott in immer fortschreitender Pflichterfüllung suchen lassen soll. Nicht erst im „Alter, im Siechthum und in der Vereinsamung", in der „Jugendfrische, in der Gesundheitsfülle und in Mitte des socialen Lebens" sollen wir den Weg zu Gott in der sittlichen Vervollkommnung anstreben, und zwar זכר תמים, mit aller uns zustehenden Manneskraft und mit unserem ganzen unverkürzten Wesen.

סמיכה ist bei עולה צאן nicht wiederholt. Wenn wir da, wo wir vom Standpunkt בקר, schon im Bewußtsein unserer Pflicht das עולה bringen, uns zum Bewußtsein bringen sollen, daß als Mitvertreter der Nation wir die Anforderungen des Gesetzes selber gegen uns selbst zur Geltung zu bringen haben, so ist die Belebung dieses Bewußtseins gewiß da an ihrer Stelle, wo erst vom Standpunkt der Abhängigkeit von Gott in עולה צאן uns die Weckung des Pflichtbewußtseins Bedürfniß geworden war.

ושחט וגו׳ צפונה וגו׳. Dagegen steht צפון bei עולה צאן. שחיטה וקבלה בצפון, das Aufgeben der materiell sinnlichen Selbstexistenz und das Eingehen mit der materiell sinnlichen Seite des menschlichen Daseins als allererste Vorbedingung des Emporstrebens zu Gott wird eben bei עולה צאן gelehrt, wo doch die Abhängigkeit der ganzen materiell=sinnlichen Existenz von Gottes Leitung bereits im Bewußtsein gegenwärtig ist. Dies bloße Abhängigkeitsgefühl ist eben schaal und bedeutungslos, wenn es nur zum Hoffen, aber nicht zum Gehorchen führt, die Güter des Lebens=Tisches wohl aus Gottes Händen empfangen, aber sie nicht als Gott heiliges Eigenthum lediglich zu Erfüllung Seines Willens auch mit dem Materiell=sinnlichen verwenden will. Die Motive für die Lehre von סמיכה an

10. וְאִם־מִן־הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן־
הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן־הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר
תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ׃
11. וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ
צָפֹנָה לִפְנֵי יְהוָה וְזָרְקוּ בְּנֵי
אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת־דָּמוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ
סָבִיב׃
12. וְנִתַּח אֹתוֹ לִנְתָחָיו וְאֶת־
רֹאשׁוֹ וְאֶת־פִּדְרוֹ וְעָרַךְ הַכֹּהֵן אֹתָם
עַל־הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל־הָאֵשׁ אֲשֶׁר
עַל־הַמִּזְבֵּחַ׃
13. וְהַקֶּרֶב וְהַכְּרָעַיִם יִרְחַץ בַּמָּיִם

10. Auch wenn aus dem Kleinvieh sein Opfer ist, aus den Schaafen oder aus den Ziegen zum Emporopfer, soll er es als ein Männliches Vollständiges näherbringen.

11. Er schlachtet es an der Rückseite des Altars nordwärts vor Gott, und die Söhne Aharon's, die Priester, werfen sein Blut allseitig an den Altar hinan.

12. Er zerlegt es in seine Theile, so wie seinen Kopf und sein freies Fett; und der Priester ordnet sie für die Hölzer, welche auf dem Feuer liegen, das sich auf dem Altar befindet.

13. Die Eingeweide und die unteren Fußglieder aber wäscht er in Wasser, und der Priester bringt das Ganze näher

---

Charakteristisch und für die ganze Auffassung der Opfer entscheidend ist der Satz daß nicht die Absicht des das Opfer Bringenden, der בעלים, sondern die des die Opferhandlung Vollziehenden auf das Opfer influirt, אין המחשבה הולכת אלא אחר העובד (Sebachim 46, b). Es beweist dieser Satz, daß die Opferhandlungen nicht die subjektiven Gedanken, Gesinnungen und Vorsätze, die im Geiste und Gemüthe des im Opfer sich Gott Nähernden bereits vorhanden sind, sondern diejenigen zum Ausdruck bringen, die objektiv durch das Gesetzesheiligthum als die zu Gott führenden und seine Nähe bedingenden Wege gefordert werden, und die der das Opfer Bringende, die בעלים, zu den seinigen zu machen hat, wozu er den Willen durch Uebergebung seines Opfers an das Heiligthum ausspricht. Nicht zunächst als שלוחי דידן, in allerersten Linie als שלוחי דרחמנא stehen die die Opfer-Handlung Vollziehenden da, im Auftrag des Heiligthums vollziehen sie die Handlung. (Siehe Nedarim 35, b. Joma 19, b. 'תוספ das.)

V. 10—13. Wenn, wie wir bereits zu V. 3. angemerkt, die Opfer aus dem צאן-Geschlechte die Persönlichkeit von Seite ihres von Gott geleiteten Geschickes, als Glied der Gottesheerde darstellen, während diejenigen aus dem בקר-Geschlechte sie von Seiten ihrer Thatenaufgabe, als Arbeitsstier im Acker Gottes begreifen, somit jede dieser Opfer-Gattungen besonders Einer der beiden Beziehungen angehört, die zusammen den ganzen Begriff des menschlichen Lebens ausmachen: so begreift sich's leicht, warum עולת בקר und עולת צאן, obgleich beide vollständig in jeder Beziehung ganz denselben Bestimmungen unterliegen, gleichwohl in zwei besondern Abschnitten gelehrt werden, die sich jedoch gegenseitig ergänzen und deren Zusammenhörigkeit durch das Waw copul. am Anfange des צאן-Abschnittes bezeichnet ist, — ויו מוסיף על ענין ראשון וילמד עליון מתחתון (Sebachim

ist: לחם אשה ד׳, Nahrung des Gottesfeuers werden soll. Bei כבבא erschiene das Opfer als Zweck und das Feuer nur als Mittel seiner Bereitung, und es hat doch die entgegengesetzte Bestimmung, das אשה soll auf dem Altare, auf dem הראל als אריאל, es soll das Feuer des göttlichen Gesetzes auf der zu Gott emporstrebenden Erde in seiner Alles beherrschenden und in sich aufnehmenden Macht erhalten werden, es soll in Hingebung aller Lebensthätigkeiten des im Opfer die Gottesnähe Suchenden Nahrung auf Erden finden; der Begriff אשה schließt somit כבבא diametral aus. — ריח לשם ריח לאפוקי אברים שצלאן והעלן דלא. ריח trägt die Kunde eines Vorganges in weite Ferne. Wir haben bereits zu 1. B. M. 8, 21. nachgewiesen, wie ריח überhaupt die Wahrnehmung leisester und fernster Eindrücke bezeichnet, und ebenso, daß ניחוח, oder vielmehr die Wurzel נוח in der Aktivform nie für Befriedigung sinnlichen Verlangens vorkomme. Wenn nun gefordert wird, es solle das Opfer in der Absicht dargebracht werden, daß es durch ריח sich weithin ankündige, durch ריח zur Wahrnehmung komme, so sichert eben diese Absicht dem ganzen Vorgang seinen symbolischen Charakter. Was dort geschieht soll wahrgenommen werden. Es ist somit nicht das Verbrennen als solches an sich, sondern die Idee, die damit zum Ausdruck kommt, die Absicht, und zwar ist, wie die Beifügung לה׳ lehrt, die Absicht, den Ausdruck des in diesem Vorgange liegenden Gedankens an Gott zu richten. להעלות איברים שצלאן, wobei, wie Sebachim 46, b. erklärt wird, ריח beseitigt ist, ließe den Zweck der ganzen Darbringung in dem konkreten Vorgang des Verbrennens gipfeln. — ניחוח לשם הנחת רוח beseitigt eben die irrige Auffassung, als ob mit dem Opfer der Gottheit ein konkretes sinnliches Behagen bereitet werden solle; es ist die Befriedigung des Geistes, die Willfährigkeit für die Erfüllung des göttlichen Willens, die der im Opfer die Gottesannäherung Suchende an Gott richtet. — לה׳ לשם מי שאמר והיה העולם, oder wie es im ספרא heißt: לשם מי שעשה את העולם, wir sehen auch hier, wie fern unseren Weisen die — wie wir bereits zu 1. B. M. 2, 4. entwickelt haben — irrige Auffassung dieses Gottesnamens als Ausdruck des transcendentalen Begriffs der Ewigkeit lag. ד׳ ist eine aktive Form und bezeichnet nicht den ewig Seienden, sondern den alles Sein Schaffenden.

Es wird nicht gefordert, daß der die Opferhandlungen Vollziehende diese sechs wesentlichen Opferbestimmungen ausspreche, es darf nur nicht die gegentheilige Absicht zum Ausdruck kommen, es sind dieses Bestimmungen, deren Beabsichtigung stillschweigend bei jedem Opfer vorausgesetzt werden, סתמא לשמן, ja es wird das positive Aussprechen dieser Bestimmungen nicht gewünscht, damit nicht irrthümlich ein Entgegengesetztes zum Ausdruck komme, אתנו בית דין דלא לימא לשמו דלמא אתי למימר שלא לשמו (Sebachim 46, b. 2, b).

Es sind übrigens die Wirkungen entgegengesetzter Aeußerungen (שלא לשמו) für die Gültigkeit der Opfer verschieden. שנוי קדש (עולה לשם שלמים) und שנוי בעלים (עולת ראובן לשם שמעון) lassen das קרבן objektiv כשר, allein der ein solches Opfer gelobt hat, hat zur Lösung seiner übernommenen Pflicht ein anderes Opfer zu bringen, כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה (Sebachim 2, a.). Nur bei פסח und חטאת ist das קרבן überhaupt פסול (das.). Eine entgegengesetzte Aeußerung hinsichtlich der andern vier Bestimmungen läßt die volle Gültigkeit des Opfers bestehen (תוספ׳ das.).

allen seinen Bestandtheilen dem Feuer zu übergeben ist, andererseits in dem oben citirten Satze, ועשית עולתך הבשר והדם, die Feuerhingabe auf בשר, den Muskel- und Nervenleib beschränkt ist, wird Sebachim 55, b. gelehrt: העצמות והגידים והקרנים והטלפים בזמן שהן מחוברים יעלו פירשו לא יעלו, daß Knochen, Sehnen, Hörner, Klauen u. s. w. nur in Verbindung mit dem Muskel- und Nerven-Fleisch auf den Altar zu bringen sind, davon getrennt, für sich allein jedoch nicht. Es ist eben nur בשר, das Aktive, es sind die Lebensthätigkeiten, die Nahrung des Gottesfeuers werden, עצמות u. s. w., die passiven Werkzeuge dieser Thätigkeiten, gehören ihm nur im Zusammenhang mit diesen an.

עלה אשה ריח ניחוח לה' ist Apposition zu הכל: er hat Alles der Aufdampfung zu übergeben als עלה וגו'. Daher wird Sebachim 46, b. gelehrt: לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זובח לשם השם לשם אשים לשם ריח לשם ניחוח, in sechsfachem Sinne ist das Opfer zu vollziehen: im Sinne des Opfers, zu welchem es bestimmt ist, im Sinne der Person, deren Opfer es ist, als an Gott gerichtet, als Feuergabe, mit der Bestimmung ריח, und mit der Bestimmung Willfahrung des göttlichen Willens zu werden, und werden diese Seiten — (mit Ausnahme des: לשם זובח, das seine Erläuterung das. 4, a. findet, und in unserem V., der zunächst von הקטרה spricht, keine Erwähnung finden kann, weil die Beziehung auf die Person nur bei den (שהיא הנפש) ד' עבודות דם wesentlich bedingt ist. Siehe תוספו' Sebachim 2, a. und מ״ל״מ מעשה קרבנות IV., 11.) — aus unserem V. also erläutert: עולה לשם עולה לאפוקי לשם שלמים דלא אשה לשם אשה לאפוקי כבבא דלא ריח לשם ריח לאפוקי איברים שצלאן והעלן דלא ניחוח לשם הנחת רוח לה' לשם מי שאמר והיה העולם, es ist das עולה als עולה und so auch jedes andere Opfer im Sinn seines Charakters und nicht in dem eines andern Opfers, z. B. עולה nicht in dem Sinne als wäre es שלמים u. s. w. darzubringen; als אשה, לשם אשים, um ganz in Feuer aufzugehen, nicht aber etwa auf dem Altarfeuer gebraten zu werden; ריח beim Verbrennen Duft zu verbreiten, nicht aber etwa in einer solchen Weise, daß die ätherischen Theile schon vor dem Aufbringen auf den Altar etwa durch Braten verflüchtigt werden; ניחוח: als הנחת רוח, als geistige Befriedigung; לה' : als an Gott, den Einen Einzigen gerichtet, wie er unter den Namen ה' gedacht wird. (Ueber אשה siehe zu K. 3, 11.)

Indem diese Vorschriften nicht also lauten: אשה לאפוקי כבבא דלא, ריח לאפוקי איברים שצלאן וכו' u. s. w., sondern אשה לשם אשה ריח לשם ריח לאפוקי וכו', לאפוקי וכו' somit offenbar nicht nur die Darbringung als כבבא, als איברים שצלאן verneint wird, sondern nicht einmal der Gedanke einer solchen Darbringung bei den Opferhandlungen (und zwar nach einer Ansicht in תוספו' Sebachim 2, a. bei allen, nicht nur bei der betreffenden, also selbst z. B. bei der שחיטה nicht die Absicht, להקטיר כבבא u. s. w. Siehe מ״ל״מ l. c.) als Absicht vorschweben darf, so müssen alle diese Bestimmungen so sehr mit dem Wesen des Opferbegriffes zusammenhängen, daß ihr Gegentheil die Reinheit des Opferbegriffs zu stören vermöchte. Es ist dies bei עולה לשם עולה לאפוקי לשם שלמים דלא an sich klar. Daß der Charakter des betreffenden Opfers und jedenfalls nicht ein anderer gegenwärtig, oder gar auszusprechen sei (siehe תוספו' das. und Baba Mezia 43, b.), erklärt sich selbst. — אשה לשם אשה לאפוקי כבבא דלא, ein Braten der Opfertheile an dem Altarfeuer (etwa wie beim קרבן פסח, das לאכילת בעלים bestimmt ist), stünde im geraden Gegensatz zu der Bestimmung des Opfers, das אכילת מזבח, oder wie sonst der Ausdruck

וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת־הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ־נִיחוֹחַ לַיהוָה׃

es übergiebt der Priester das Ganze zur Aufdampfung dem Altar hin als ein Emporopfer, als einen durch Feuerhingebung zu gestaltenden Willfahrungs-Ausdruck an Gott.

---

keit beider Opferhandlungen, der זריקת דם und der הקטרת אברים, sowohl hinsichtlich ihrer äußeren Form, als auch ihrer sich gegenseitig bedingenden Wesentlichkeit gelehrt. Hinsichtlich der Form der Handlung: מה דם בזריקה אף בשר בזריקה, beide bestanden in einem Wurf, wie das Blut aus der Ferne an den Altar hingeworfen wurde, also wurden auch die Opferglieder auf das Altarfeuer hingeworfen, und war ausdrücklich ein leerer Raum zwischen dem Altar-Aufgang und dem Altar, אויר בין כבש למזבח, um das Wesentliche dieses Feuerwurfs zu charakterisiren. (Siehe: לחם משנה zu הל׳ מעשה הקרבנות VI., 4.) In gleicher Weise wird mit זריקת הבשר wie mit זריקת הדם ein Fortschritt als Vorsatz für die Zukunft gelehrt; beide nehmen dieselbe Energie des sittlichen Wollens in Anspruch. Beide gehören aber auch wesentlich zusammen und bedingen sich gegenseitig. Wenn דם: נפש, die Seele, die innere individuelle Persönlichkeit ist, so ist בשר: אברים, der Complex aller jener Thätigkeiten, durch welche sich der Wille dieser Persönlichkeit äußerlich vollzieht, es ist בשר: der verkündende und vollbringende Bote der נפש. Durch זריקת דם wird von der נפש der sich an seine Bestimmung hingebende Wille, das Aufgehen des ganzen innerlichen Wollens in das Hinanstreben zu der sittlichen Höhe seiner Bestimmung, durch זריקת אברים die Bethätigung dieses Wollens durch energievolles Hinangeben aller der נפש zu Gebote stehenden Thätigkeiten an das Eine Ziel gefordert: Nahrung des Göttlichen auf Erden durch Erfüllung des göttlichen Willens zu werden. Beides, wird uns nun gelehrt, bedingt sich gegenseitig: אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם (das.): wenn das Blut nicht an den Altar hinangeworfen werden kann, kann kein Opfertheil dem Feuer übergeben werden, und wenn kein Opfertheil zur Uebergabe an das Feuer vorhanden ist, kann das Blut nicht an den Altar hingegeben werden. זריקת דם ohne זריקת אברים wäre eine äußere Legalität ohne innere Weihe; זריקת אברים ohne זריקת דם eine Weihe des Innern, die aber sich mit dieser Innerlichkeit begnügte, ohne in das äußere Leben durch entsprechende Gestaltung der That übergehen zu wollen. Die im קרבן gesuchte Annäherung zu Gott ist nur durch harmonisches Zusammenfassen des ganzen, innern und äußern Lebens zu finden; weder die äußere Gesetzlichkeit ohne Hingebung des Innern, noch die Hinanbewegung des Innern ohne Unterordnung des äußern Lebens unter Gottes Gesetz ist der Weg, der zu Gott führt; nur eine aus dem Innern stammende Gesetzeshuldigung und eine in Gesetzeshuldigung sich hinauslebende Innerlichkeit ist der aufwärts führende Pfad, den das Gesetzesheiligthum lehrt. „Nur in בשר und דם vollzieht sich unser Emporopfer auf dem Altar unseres Gottes." Es gehören diese beiden Thätigkeiten so sehr zusammen, daß nach רשב״א die הקטרת אברים sogar durch denselben כהן zu vollziehen war, der זריקת דם vollzogen hatte. (Siehe מ״ל״מ zu הל׳ תמידים ומוספין IV., 6.)

Indem es aber hier heißt: והקטיר הכהן את הכל וגו׳, somit das ganze Thier mit

9. Seine Eingeweide und seine Fußglieder wäscht er in Wasser, und

9. וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם

ונתנו בני אהרן הכהן zum Bewußtsein gebracht. Daher knüpfen sich hier auch die Sätze an: וערכו בני אהרן בכהונו לימד על כה״ג שלבש בגדי הדיוט ועבד עבודתו פסולה, und ebenso אהרן הכהנים וגו׳ הכהנים בכיהונן מכאן לכהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול ועבד עבודתו פסולה (Sebachim 18, a.), daß sowohl der כה״ג als der כהן הדיוט bei ihrer Dienstverrichtung in der ihr Dienstverhältniß charakterisirenden Bekleidung erscheinen mußten, und jede עבודה, die entweder vom כה״ג in den Gewändern eines כהן הדיוט, oder von einem כהן הדיוט in den Gewändern eines כה״ג verrichtet worden, פסולה ist.

Es erübrigt jedoch noch festzustellen, welche Opferhandlung unter dem וערכו וגו׳ את הנתחים וגו׳ על העצים וגו׳ dieses V. zu verstehen sei. Dem Wortlaute nach sollte man darunter הקטרת האיברים על גבי מזבח, somit הולכת איברים מן הכבש למזבח verstehen. Allein im folgenden Verse wird erst noch das Waschen der Eingeweide und Fußglieder vorgeschrieben, und dann erst heißt es: והקטיר הכהן וגו׳. Dazu kommt, daß, wie bereits oben bemerkt, in dem nachstehenden Ausdrucke וערך הכהן וגו. וערכו וגו׳, das Prinzip der Gruppirung der Glieder und der Anordnung gefunden wird, daß die Uebergabe der כבש-Glieder durch sechs כהנים und dem entsprechend bei פר durch mehrere, immer jedoch in sechs Gruppen zu geschehen habe. Nun ist aber diese Gruppirung und die Ueberbringung der Glieder durch sechs und mehrere כהנים entschieden nur von הולכת איברים לכבש zu verstehen, also nur von dem Hinbringen und Niederlegen der Glieder auf die untere Hälfte des Altaraufgangs. Die Uebergabe von dort an das Feuer, die eigentliche הקטרה, geschah, nach der allgemeinsten Auffassung nur durch Einen כהן. (Siehe רמב״ם הל׳ תמידין ומוספין so auch רש״י Joma 26, b. ד״ה והא תניא שבעה עשר und תוספו׳ ד׳, ח׳. Ebenso רמב״ן und בעל המאור das. Nur תוספו׳ ישנים z. St. meinen, daß auch die הולכה מן הכבש להמזבח durch ebenso viele כהנים geschah, und so wäre es allerdings auch nach der, jedoch nicht als Halacha recipirten Ansicht des ר׳ אליעזר בן יעקב, derzufolge המעלה איברים לכבש הוא המעלה אותן למזבח). Nach allem Diesen wäre man veranlaßt, in dem וערכו וגו׳ את הנתחים וגו׳ על העצים וגו׳ nur die הולכת אברים לכבש zu erblicken, und würde dann das על העצים in der Bedeutung: neben, in der Richtung auf — wie וזבחת עליו וגו׳ (2. B. M. 20, 21.), ונתת על המערכת וגו׳ (3. B. M. 24, 7.), — zu nehmen sein. Bleibt es doch Menachoth 27, a., selbst wenn וערכו וגו׳ hier von סידור איברים על גבי המזבח verstanden wird, noch unentschieden, ob das על nur als: auf, על ממש, zu verstehen sei oder eventuell nicht auch על בסמוך, ein Hinordnen neben die Hölzer genüge. יצ״ע

9. וכרעיו. כרעים scheinen die unteren Fußglieder zu sein, die das Thier beim Knien unterschlägt. Beide Theile, Eingeweide und untere Fußglieder, bedürfen des Waschens, um sie von fremden, nicht zum Opfer gehörigen Stoffen zu säubern.

והקטיר וגו׳ המזבחה (Siehe zu 2 B. M. 29, 13.). Diese Hingabe der Opferglieder an das Altarfeuer ist der zweite große Akt der Opferhandlung, die sich wesentlich in זריקת דם והקטרת איברים beim עולה vollzieht. ועשית עלתיך הבשר והדם על מזבח ה׳ אלהיך, heißt es 5 B. M. 12, 27. „Du vollziehst deine Emporopfer in dem Fleische und Blute auf dem Altare deines Gottes", und wird Sebachim 104, a. hieraus die innige Zusammenhörig-

עַל־הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל־הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל־הַמִּזְבֵּחַ׃

freie Fett; auf die Hölzer, welche auf dem Feuer liegen, das auf dem Altare sich befindet.

Organismus. Der Kopf ist das in seiner höchsten geistigen Potenz concentrirte Individuum. In ihm liegt daher das Regulativ des ganzen animalischen Wesens. Das פדר = Fett ist das vom Organismus für jetzt ausgeschiedene und zum eventuellen Verbrauch zurückgelegte Kapital.

על העצים אשר על האש אשר על המזבח: in dieser Zusammenstellung erhalten die עצים ihre Bedeutung durch das אש und dieses die seinige durch den מזבח. Daher die Sätze: על העצים אשר על האש עצים הנתוכים להיות אש: Hölzer, die sich leicht in Feuer „auflösen", leicht in Feuer übergehen (Thamid 29, b). Ferner: על העצים וגו' שלא יהו עצים יוצאין מן המזבח כלים (Sebachim 62, b), es sollen die Hölzer nicht über den Altar hinausragen. Es soll ja eben das Opfer nicht dem Feuer, sondern dem Altarfeuer übergeben werden. Endlich: על העצים וגו' מה מזבח משל צבור אף עצים ואש משל צבור, מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט אף עצים ואש שלא נשתמש כהן הדיוט (Menachoth 22, a). Wie der Altar, so sollen auch Hölzer und Feuer nicht von dem einzelnen Opfernden, sondern von der Gesammtheit hergestellt, und dürfen, wie der Altar, noch zu keinem anderen Zwecke benutzt worden sein. Das Feuer auf dem Altar ist ja nichts als der lebendig gewordene Altar, als der Aufruf und die Anforderung der auf dem Boden der jüdischen Gesammtheit vor dem Heiligthum seines Gesetzes zu Gott aufstrebenden Erde. Das Feuer und das werdende Feuer: das Holz stehe daher ganz in dem Charakter des Altars.

Wir bemerken noch: V. 6. bei dem Gebote der Herstellung des Feuers auf dem Altar steht: בני אהרן הכהן. Es ist dies das einzigemal, daß dieser Ausdruck in der תורה vorkommt, sonst, wie ja auch hier bei הולכת איברים לכבש: בני אהרן הכהנים. Wir haben schon 2. B. M. 28, 1. angemerkt, daß der Priesterdienst zunächst auf Aharon, auf den כה"ג bezogen wird, zu welchem die כהני הדיוט wie Söhne zum Vater stehen, helfend, an seiner Stelle einen Theil des Dienstes vollbringend. In dem mit den שמנה בגדים bekleideten כה"ג — und nur als solcher ist er ja der כה"ג des Heiligthums — ist das Ideal vergegenwärtigt, das nach den Anforderungen des im Heiligthum ruhenden Gesetzes in einem jüdischen individuellen und nationalen Menschenleben zur Verwirklichung kommen soll. Nun ist es ja eben dieses Ideal, nicht blos die durch die כהני הדיוט repräsentirte Vorstufe, welches die durch das Altarfeuer geforderte Umwandlung des ganzen individuellen und nationalen Wesens als letztes Ziel vorschreiben soll. Nicht daher als בני אהרן הכהנים, sondern als בני אהרן הכהן, als im Dienste des höchsten jüdischen Ideals stehende Ministranten haben sie das Feuer auf dem Altar anzuzünden. Wie der מזבח החיצון nur die Vorstufe zu dem מזבח הפנימי, die הקטרה על מזבח החיצון nur die Vorstufe zu dem קטרת על מזבח הפנימי bildet, so wird dieses ganze für den Begriff des מקדש, insbesondere der עזרה und der in ihr zu vollbringenden Opferhandlungen so wesentliche Verhältniß eben hier bei der ersten Lehre des Anzündens des Feuers auf dem Altar, wodurch eben die ganze Anforderung der עזרה = Stufe zum Ausdruck kommt, durch die Benennung בני

ordnen die Theile, den Kopf und das אֶת־הַנְּתָחִים אֶת־הָרֹאשׁ וְאֶת־הַפָּדֶר

עמה והטחול תלוי בה, die beiden Flanken nebst dem Rückgrat und jeseitig oben und unten zwei Rippen, mit der rechten Flanke die Leber, mit der linken die Milz. 6: הקרבים וכרעים על גביהן, Magen und Eingeweide nebst den untern Fußgliedern. Es wurde somit die Ueberbringung der Opfertheile beim כבש durch sechs Kohanim vollzogen, und wenn dieselbe beim פר, wie Joma 26, b. ersichtlich, durch achtzehn Kohanim geschah (— vierundzwanzig waren dabei beschäftigt, weil sechs סלה und יין trugen —), so dürfte dies nicht, wie ראב"ד und קרבן אהרן in ת"כ z. St. meinen, voraussetzen, daß bei פר die Glieder im auffallenden Widerspruch mit der Norm: ולא נתחיה לנתחים in mehrere Theile zerlegt worden wären, sondern, wie auch schon תוספו׳ י"ט mit Hinweisung auf Maimonides הל׳ מעשה קרבנות VI., 19 bemerkt, der Größe und Schwere der Glieder wegen, das Tragen derselben beim פר Mehreren überwiesen worden sein. Während z. B. beim כבש Kopf und Fuß von Einem zu tragen war, trugen beim פר Einer den Kopf und Zwei den Fuß u. s. w. Auch die Gruppirung der Glieder war, wie aus der Mischna daselbst ersichtlich, ganz dieselbe wie beim כבש, nämlich: הראש והרגל, העוקץ והרגל, החזה והגרה, שתי ידים, שתי דפנות, הקרביים, somit ganz dieselben sechs Gruppen, wie beim כבש. Daß diese Gruppen hier in einer andern Reihenfolge aufgezählt werden, siehe תוספו׳ das.

Indem somit selbst der הולכת איברים des פר die normale Gruppirung des כבש zu Grunde liegt, so begreift sich umsomehr, wie von ר׳ עקיבא in ת"כ und Joma 27, a. in dieser, doch zunächst auf פר sich beziehenden Stelle die Norm für כבש angedeutet gefunden wird. Das Prinzip der Gruppirung selbst ist in dem Ausdruckswechsel V. 8 und 12 וערכו בני אהרן הכהנים וגו׳ und וערך הכהן אותם niedergelegt, indem durch וערכו eine Mehrheit von Priestern für הולכת איברים in Anspruch genommen ist, durch וערך הכהן אותם Einem Priester mehrere Theile überwiesen sind; sie sind somit mindestens paarweise durch mehrere Priester zu überbringen (ת"כ das.). (Ueber die Bedeutung dieser Gruppen siehe unsere Abhandlung: Schemona Essre, Jeschurun elfter und zwölfter Jahrgang).

את הנתחים את הראש ואת הפדר, indem hier der Kopf neben den נתחים, somit als nicht unter diese begriffen genannt wird, ist es klar, daß derselbe schon ohne das im vorigen V. angeordnete נתוח vom Körper getrennt sein muß, und wird Chulin 27, a. hierauf als auf eine die traditionelle Bestimmung, שחיטה מן הצואר, daß die Schechita durch einen Querschnitt über den Hals zu geschehen habe, voraussetzende Schriftstelle hingewiesen. — פדר ist wohl verwandt mit פטר, das zunächst eine organische Ausscheidung פטורי ציצים, פטר רחם (Kön. I. 6, 18.) und auch in פוטר מים (Prov. 17, 14.) ein Hervorkommen des Wassers aus dem bisherigen Raum, in welchem es zurückgehalten war, und sodann überhaupt: Freiwerden bedeutet. פדר bezeichnet nach רמב"ן die zusammenhängende Fettlage, die wie ein Tuch die Eingeweide deckt, sonst als חלב המכסה את הקרב bezeichnet. Es ist das völlig vom Organismus ausgeschiedene Fett, das somit schon an sich einen besondern Theil bildet, somit ebenfalls nicht zu den erst durch mechanische Theilung gewonnenen נתחים gehört. פדר ist auch mit בתר verwandt, das aber eine mechanische Theilung bedeutet. ראש ופדר bilden die beiden Endpunkte des animalischen

8. Söhne Aharon's, die Priester, וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים .8

muß selber בראש המזבח, muß selber auf der Höhe des Altars stehen. Wehe Dem, der nach dem Ausdrucke Joma 45, a. קאי אארעא ועביד במפוחא, das Feuer für Andere anblasen zu können vermeint und dabei selber auf der niedern Erde stehen bleibt!

Alle diese Beziehungen des Altarfeuers werden aber hier, dem sein Emporopfer Bringenden, und in ihm die Annäherung zu Gott Suchenden, in dem Momente vergegenwärtigt, in welchem er im Begriff ist, in den נתחי קרבנו (איברים) alles seinem, dem Hinanstreben zu der Höhe des göttlichen Gesetzes bereits geweihten Wesen zur Erfüllung dieses Vorsatzes zu Gebote stehende, eben diesem Altarfeuer durch die Diener des Gesetzesheiligthums übergeben zu lassen. Das allgemein unterhaltene Feuer ist auch für ihn hergerichtet, die allgemeine Anforderung des göttlichen Gesetzes ist auch an ihn gerichtet, wartet ganz eigentlich auch auf seine Hingebung; denn es sieht sich die jüdische Nationalaufgabe durch die Hingebung aller ihrer Einzelnen erfüllt, und nur in seinem Beitrag zur Lösung der allgemeinen Aufgabe findet der Einzelne die Erfüllung seiner Bestimmung —

Im Zusammenhange spricht sich daher V. 6 und 7 also aus: Wie die שחיטה, das Aufgeben des ungeheiligten Selbstseins, nicht vom Heiligthume, sondern von dem im Opfer seine Gottannäherung Suchenden oder seinem Stellvertreter zu vollbringen ist, also hat auch er und nicht ein Diener des Heiligthums als solcher das Opfer in seinen einzelnen organischen Theilen für die Uebergabe an das Gesetzesfeuer auf dem Altar bereit zu stellen. Allein das Altarfeuer selbst, somit der Ausdruck der Anforderung, die das Gesetz an uns macht, und der nunmehr alles Wollende und Wirkende des die Gottesnähe Suchenden hingegeben werden soll, ist nur durch Diener des Gesetzesheiligthums selbst als solche herzustellen und zu unterhalten. Es ist das objektiv Gegebene, in dessen Huldigung und in der vollendeten Hingebung an welches, allein die subjektive Selbstbearbeitung des Opferbringenden besteht.

8. את הנתחים. Wie aus Thamid III. und IV. und Joma 25 a, b ersichtlich, wurde das Emporopfer eines Schafes, z. B. das tägliche, in zehn Theile und die Eingeweide zerlegt. Diese zehn Theile zerfielen in fünf gepaarte Gruppen, deren jede von einem Kohen zum Altar gebracht und vor Uebergabe an das Feuer auf die untere Hälfte des Altaraufgangs niedergelegt wurde, הולכת איברים לכבש. Es waren dies 1: a. הראש עם הפדר der Kopf, dessen Schnittfläche mit dem freiem Fett bedeckt war, b. רגל הימנית וב׳ ביצים עמה, der rechte Hinterfuß nebst den ביצים. 2: שתי ידים die beiden Vorderfüße. 3: a. העוקץ עם ב׳ צלעות מכאן ומכאן והאליה ואצבע הכבד וב׳ כליות עמו, das untere Rückgrattheil mit den entsprechenden Rippen sammt dem Schwanzstück, dem Leberdäumchen und den beiden Nieren; b. הרגל השמאל der linke Hinterfuß. 4: a. החזה, die Brust; b. והגרה עם שתי צלעות מכאן ומכאן ובה הקנה הלב והריאה der Hals mit den beiden oberen beiderseitigen Rippen und daran die Luft- (und Speise-?) Röhre, das Herz und die Lunge. 5: שתי דפנות und zwar a. דופן הימנית עם צלעות דקות ודופן השמאלית עם ב׳ צלעות למעלה ולמטה והשדרה; b. למעלה ולמטה והכבד תלויה בה

übergeben werden sollte und bedurfte nicht erst der Erneuung. Wenn gleichwohl hier zwischen ניתוח und הקטרת איברים die Feuerunterhaltung auf dem Altar erwähnt wird, so dürfte das wohl nur die Absicht haben, bei Anordnung der Uebergabe der Opfertheile an das Feuer die Pflicht der Unterhaltung dieses Feuers im Allgemeinen in Erinnerung zu bringen und diese allgemeine Pflicht auch in Beziehung zu den besonderen Opfern zu setzen. (Siehe Raschi Joma 27, b.) Joma 21, b und 45, a wird in dem ונתנו בני אהרן אף על פי שאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן הכהן אש על המזבח die Verpflichtung ההדיוט gelehrt, daß nämlich außer dem vom Himmel gesandten Feuer (— das in Moses Zeiten herabgekommene, erläutert ת"ב z. St., wich nicht vom Altar bis zum Tempel Salomo's, das in Salomo's Zeit herabgekommene blieb, bis es in Menasse's Tagen fortgenommen wurde —) es eine Pflicht war, auch gewöhnliches Feuer auf den Altar zu bringen. Es wird ferner darin zugleich הצתת אליתא, das Anzünden der dürren Hölzer begriffen, vermittelst deren der große Holzstoß מערכה גדולה in Brand gebracht wird, und hinsichtlich beider gelehrt, daß sie nur בראשו של מזבח und בכהן כשר ובכלי שרת, d. i. durch einen zum Dienst tauglichen und mit dem Dienstgewand bekleideten כהן geschehen dürfen. (Siehe תוספ' Joma 45, a.) Das וערכו עצים על האש wird Joma 26, b. auf die Verpflichtung bezogen, daß Abends vor dem täglichen Abendopfer, תמיד של בין הערבים, zwei Holzscheite durch zwei כהנים hingelegt werden sollen, sowie hinsichtlich des Morgenopfers die Pflicht ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר (3. B. M. 6, 5.) vorgeschrieben ist, demgemäß vor Darbringung des Morgenopfers Ein Priester zwei Scheite zuzulegen hatte.

Wenn, wie wir dies erkannt zu haben glauben, das Altarfeuer das Gesetz als אישה, als dasjenige Element zu vergegenwärtigen hat, das feuergleich, leuchtend und wärmend, läuternd und belebend unser ganzes Wesen durchdringen, und als אריאל und אש אוכלה mit Löwenmacht und Feuerskraft unser ganzes Wesen mit allen seinen Beziehungen in sich also aufnehmen soll, daß alle unsere Beziehungen seine Nahrung, d. i. Nahrung des Göttlichen auf Erden werden, so ist es von nicht geringer Bedeutsamkeit, daß zu dem אש מן השמים auch אש הדיוט auf den Altar kam, daß somit das Feuer auf dem Altar im Namen Gottes und der Nation flammte, Gott und die Nation das Gesetz als אש verkündeten. Das אש מן השמים forderte im Namen Gottes „Feuermacht" für sein Gesetz, das von den כהנים als Heiligthumsrepräsentanten der Nation hinzugebrachte אש הדיוט sprach die nationale Anerkennung dieser Forderung aus, und die fortgesetzte Wartung dieses Feuers, die שני גזרי עצים בבקר und בין הערבים, bringen zum Bewußtsein, wie die Vergegenwärtigung des Gesetzes in seiner erhabenen Feuerherrschermacht nicht nur einmal im Prinzipe anerkannt, sondern unablässig auf's Neue dem jüdischen Geiste nahe und in der Nation aufrecht zu halten ist. Und zwar dürften die שני גזרי עצים durch Einen כהן am Morgen und die שני גזרי עצים durch Zwei כהנים am Abend die Wahrheit vergegenwärtigen: wie die Vertretung und Wartung dieser Gesetzesanerkennung sowohl der Gesammteinheit als Solcher (ein Kohen mit zwei Scheiten), als auch der Vielheit aller Einzelnen (Zwei Kohanim mit je Einem Scheite), oder: dem Individuum mit seiner Vollkraft (Ein Kohen mit zwei Scheiten), ebenso wie der Gesellschaft mit vereinten Kräften (zwei Kohanim mit je Einem Scheite), obliegen. Aber vor Allem, wer das Feuer des göttlichen Gesetzes unterhalten und seine Anforderungen geltend machen soll,

6. Er enthäutet das Emporopfer und zerlegt es in seine Theile.

7. Es geben aber Söhne Aharons, des Priesters, Feuer auf den Altar und ordnen Hölzer auf das Feuer.

6. וְהִפְשִׁיט אֶת־הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ׃

7. וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל־הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל־הָאֵשׁ׃

---

dem כל הדם, dem Gesammtwesen, der ganzen נפש der im Opfer repräsentirten Persönlichkeit das unverlorene Wurzeln in dem Gesetzesboden vor Gott. Wäre es zu kühn zu meinen, שפיכת כל הדם אל היסוד sei der Gegensatz zu: הכרת הנפש מישראל, הִכָּרֵת הנפש, wie es 3. B. M. 22, 3. heißt? הכרת הנפש מלפני, מעמיה Dieses heißt ja buchstäblich: abgehauen, gefällt werden von dem Standpunkt, mit welchem die נפש in ihrem Volke, in Israel, vor Gott wurzelt. Es sind ja in allererster Linie Verirrungen, die כרת in ihrem Gefolge haben können, die ihre Sühne in den „נפש-Hingebungen" an den Gesetzes-Altar zu suchen haben. Drohen bisherige Lässigkeit und Leichtsinn להכרת הנפש מיסודה בקרב עמיה לפני ה׳, so gibt der durch נתינת הנפש על המזבח zum Ausdruck gekommene Vorsatz künftiger Pflichttreue der נפש das Verharren ביסוד ישראל לפני ה׳ wieder unerschüttert zurück.

והקריבו את הדם וזרקו את הדם. Indem hier das selbstverständliche Objekt der קבלה und זריקה ausdrücklich und wiederholt genannt wird, so ist darin nach Sebachim 81, b. die Halacha niedergelegt, daß die זריקה auch stattzufinden habe, selbst wenn die Beziehung des דם zu seinem speciellen Opfer, durch Vermischung mit dem Blute anderer Opfer oder בדם חולין unklar geworden, נתערב דם עולה בדם עולה, בדם תמורה, בדם חולין ובדם תודה, שלמים, אשם, (siehe das.)

6. הפשט וניתוח כשרה בזר (Joma 22, a.), darum heißt es ebenso allgemein: והפשיט וגו׳ wie oben ושחט, und werden im folgenden V. wieder בני אהרן als Subjekt ausdrücklich genannt. Indem hier הפשט und ניתוח das עולה als solches zum Objekt hat, so ist damit beides für jedes עולה vorgeschrieben, andererseits durch den specialisirenden Artikel הָ־ und das spezialisirende אותה nur auf עולות כשרות beschränkt. פסולין jedoch, selbst wenn עלו und daher לא ירדו (Siehe 2. B. M. S.489), werden nicht enthäutet und zerlegt (Sebachim 85, a). Es heißt nicht: ונתח אותה לנתחים, sondern: לנתחיה, es soll das Opferthier nicht in beliebige, sondern in seine, d. h. in seine natürlichen Theile zerlegt werden, und auch nicht נתחיה לנתחים, nicht die organisch ein Ganzes bildenden Theile wieder in Theile.

7. Es ist dieses Feuerbringen und Unterhalten auf dem Altar nicht eine bei jedem Opfer zu wiederholende Handlung, daß נתינת האש und עריכת העצים in die Reihe der Opferthätigkeiten, wie שחיטה, הפשט ונתוח u. s. w. gehöre. War doch das Feuer immer auf dem Altar vorhanden, durfte nie ausgehen, wie Kap. 6, 2—6 angeordnet wird, in dessen Folge jeden Morgen mehrere מערכות zu verschiedenen Zwecken, insbesondere aber Eine מערכה גדולה, Ein großer Holzstoß, geschichtet und angezündet wurde, als das Altarfeuer, das auf seine Opfer wartete. Dieses Altarfeuer, das ununterbrochen unterhalten werden mußte, war somit immer vorhanden, wenn ein Opfer dem Feuer auf dem Altar

nalen Berufes, und so feiert das zuerst im „reinen Norden" getödtete Sinnliche an der Hand der „im Süden" gewonnenen Erleuchtung in dem Hinanwinkel der ostnördlichen Basis seine göttlich-menschliche Auferstehung.

Immer weiter rechts von Norden nach „Westen" umschreitend, wird dem geistig-sinnlichen Menschenwesen die Verwendung aller ihm innewohnenden Kraft, alles dessen, was ihm auf den „Tisch" seines irdischen Daseins gespendet wird, zur Verwirklichung des im Westen unter Cherubimfittig ruhenden göttlichen Gesetzes gelehrt, und zu diesem Zwecke seines ganzen Daseins als zweite Energie durch Hingebung an den über der west-südlichen Basis aufstrebenden Winkel die unabläßige Erleuchtung des Geistes durch das Gesetz, das והגית בו יומם ולילה als unerläßliche Bedingung alles künftigen Fortschritts zur sittlichen Höhe zum Bewußtsein gebracht. Selbstsuchtloses Anstreben des Materiellen, und Pflege des Geistes im Gesetze, das sind die beiden Energien, deren bisheriger Mangel und künftige Lösung durch die שתי מתנות שהן ארבע בקרן מזרחית צפונית ומערבית דרומית dem, Sühne für bisherige Läßigkeit und Annäherung zu Gott im irdischen Leben und Streben Suchenden zum Bewußtsein gebracht werden.

Alle Bluthingebungen schließen mit שפיכת שירים ליסוד, daß nämlich das im כלי שרת unverwendet zurückbleibende Blut auf die Altar-Basis ausgegossen wird. שפיכה unterscheidet sich von זריקה dadurch, daß זריקה ein Hinanwerfen aus der Ferne ist, bei שפיכה jedoch der Ministrirende neben der Basis steht und das Blut auf sie ausgießt. Diese שפיכת שירים ליסוד steht ausdrücklich bei חטאות פנימיות und חיצוניות (K. 4, 7. 18. 28. 30. 34) ואת כל דם הפר ישפך אל יסוד מזבח העולה u. s. w., wird aber für alle andern Opfer in dem Satze ודם זבחיך ישפך (5. B. M. 12, 27.) ausgesprochen, oder (3. B. M. 6, 9.) durch den pleonastischen Ausdruck והנשאר בדם ימצה אל יסוד המזבח, auf alles Altarblut ausgedehnt, angedeutet gefunden. (Sebachim 37, a.) Und zwar war dies שפיכת שירים bei den חטאות פנימיות, deren מתנות im היכל an den מזבח הזהב geschehen waren, auf den יסוד מערבי, bei allen andern auf den יסוד דרומי, jedesmal בסמוך לו, auf der Stelle, die nach Vollendung der מתנות dem Ministrirenden am nächsten war. Beim Austritt aus dem היכל war dies die Basis im Westen, beim Herabkommen von dem Aufgang war es die Basis im Süden. (Sebachim 53, a.) Es steht aber diese שפיכת שירים ganz in dem gesetzlichen Charakter wie סמיכה, sie ist מצוה, aber nicht מעכב (das. 52, a.). Versuchen wir die Bedeutung dieser Schlußhandlung der Bluthingebungen zu finden, so haben wir uns zuerst den Unterschied von שפיכה und נתינה und זריקה zu vergegenwärtigen. Während זריקה und נתינה die Hingebung an ein von dem Altar vergegenwärtigtes Ziel ausdrücken, spricht שפיכה אל היסוד nicht eine zu übende Energie, sondern eine vorhandene, der נפש der im Opfer repräsentirten Persönlichkeit innewohnende Beziehung aus. זריקה und נתינה sprechen Thätigkeiten aus, die von der נפש zu erwarten sind, שפיכה zeigt den Grund und Boden, in welchem das Wesen der ganzen Persönlichkeit wurzelt. Sie wurzelt לפני ה׳, in der Basis der תורה: מערב, oder in der Basis der aus der תורה strahlenden Belebung und Erleuchtung des Geistes: שפיכת שירים בדרום. Es ist somit die aus den vollzogenen מתנות resultirende Frucht. Wie auch die Vergangenheit gewesen sein möge, der Vorsatz künftiger Bethätigung der von der תורה geforderten sittlichen Energie des Fortschrittes und Beharrens in allem Guten, wie es durch die מתנות zum Ausdruck gekommen, sichert

leben unterordnet und eben in dieser Unterordnung das Wesen der Religion erblickt. Das Judenthum appellirt nicht an das Gemüth, um vermittelst seiner auf den Verstand zu influiren. Das Judenthum appellirt an den Geist, an den erkennenden Verstand, um vermittelst des klaren Gedankens das Gemüth zu leiten und zu läutern, zu gewinnen und zu begeistern. Nur auf der Seite des Lichtes steht der Aufgang zu seinem Altar, nur von da aus beginnt jeder „Fortschritt und jedes Beharren" in allem Guten und Edlen und die Annäherung zu Gott mit Beidem.

Ist aber die Vorderseite des Altars im Süden, so steht seine Rückseite nordwärts, der Seite des שולחן, des Materiellen, zugewandt. Alle קדשי קדשים, also zunächst עולה חטאת ואשם, Opfer, die alle das Gemeinschaftliche haben, daß sie Verirrungen im Thatenleben voraussetzen, שחיטתן בצפון וקבול דמן בכלי שרת בצפון, lassen zuerst das Opfer seine Stellung auf der Nordseite, der Seite des Materiell-Sinnlichen einnehmen, dort sein Selbstsein durch שחיטה enden, dort sein Eingehen in's höhere Sein des Heiligthums durch קבלה beginnen. Im Materiell-Sinnlichen liegt die Wurzel jeden Mangels an sittlichem Fortschritt oder sittlicher Festigkeit.

Milah, die Unterordnung und Weihe des Materiell-Sinnlichen ist die Vorbedingung der sittlichen Existenz der Nation, die Vorbedingung der sittlichen Existenz des jüdischen Individuums; שחיטה בצפון וקבל דם בצפון, Aufhören der uncontrolirten sinnlichen Existenz und deren Aufgenommenwerden von der Leitung des Gesetzesheiligthums ist die Vorbedingung der Erhebung aus jeder sittlichen Mangelhaftigkeit. Die „getödtete", einer höheren „sittlichen" Auferstehung harrende Sinnlichkeit wird בדרום unter den Strahl der Erleuchtung des Geistes gebracht, ihr, vom Süden in den Osten schreitend, im Osten die Hörigkeit aller Einzelnen an die „Nation des Gesetzes" zum Bewußtsein gebracht, und als erste Energie, durch Hinangebung an den über der ostnördlichen Basis aufstrebenden Winkel, „die „Würdigung und Verwendung alles sinnlich Materiellen vom Standpunkt der Hörig„keit an die nationale Gesammtheit" gefordert, und damit dem sinnlich Materiellen die erste Weihe ertheilt. Alles Materielle und Sinnliche wird zuerst aus dem Banne physischer Unfreiheit in das Gebiet der freien Sittlichkeit gehoben, sobald ihm der Hauch der Selbstsucht abgestreift wird und es in den Dienst der Brudermenschheit und der von der Gesammtheit und für dieselbe zu lehrenden Zwecke tritt. Ein lediglich für sich erworbener und genossener Groschen erhebt sich nicht über das vom Thier zur Nahrung genommene Futter. Auch nur zur Erhaltung eines Mitmenschen, ja sogar zur Selbsterhaltung für Mitwesen gewonnen und verwendet, gehört er schon dem sittlich freien Reiche der Pflicht, der Liebe und der Heiligung an. Es ist ja eben nicht nur die Idee der Hörigkeit an die Gesammtheit im Allgemeinen, es ist ja das Bewußtsein der „jüdisch-nationalen Bestimmung für das Gesetz", das im Tempel-Osten dem Gesetze gegenüber geweckt wird, und dieses Gesetz lehrt ja überall nicht Vernichtung des Materiell-Sinnlichen, fordert ja vielmehr in erster Linie die Verwerthung aller Momente des Materiellen und Sinnlichen zur Verwirklichung gottheiliger Zwecke, die Vermählung alles materiell-sinnlich Irdischen mit dem sittlich freien göttlich Ewigen: „die Pflanzung des Himmlischen in das Irdische und die Erhebung des Irdischen in die himmlische Unvergänglichkeit — לנטוע שמים וליסוד ארץ — wie dies der Prophet (Jes. 51, 16.) ausspricht, das ist ja die Summe des jüdisch-natio-

Vorderseite die Südseite desselben, und an dieser Vorderseite war der Aufgang, כבש, zum Altar, der nach 2. B. M. 20, 23. nicht ein Stufenaufgang sondern eine schräge Fläche sein mußte. (Siehe Sebachim 62, b). Dieser Aufgang war z. B. beim חטאת zu beschreiten, um die Blutspenden an die vier Höhewinkel des Altars, der ja zehn Ellen hoch war, zu geben. Es war die שחיטה und קבלת הדם auf der Nordseite vollbracht, das im כלי שרת aufgenommene Blut wurde nach der Südseite hingetragen, damit der Aufgang erstiegen und die Höhewinkel-Gaben an den S. O.-, O. N.-, N. W.-, W. Südlichen Höhewinkeln vollbracht. Sie erfolgten in dieser Reihenfolge nach dem allgemeinen Grundsatz: כל פנות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין, „alle Wendungen, die im Heiligthum zu machen sind, sollen immer rechts geschehen;" dem Aufgang im Süden lag aber der südöstliche Winkel rechts zunächst. Aber auch beim עולה, obgleich dessen Blut nicht an die Höhen, sondern an die Winkel der unteren Hälfte und zwar durch Hinanwurf aus der Ferne zu geben, somit der Aufgang gar nicht zu besteigen war, wurde gleichwohl das Blut von der Hinterseite des Altars, der Stätte des Schächtens und Aufnehmens, zur Vorderseite, zum Aufgang im Süden hingetragen und von da aus der Altar, rechts gewandt, zu den entsprechenden Winkeln hin umschritten. Da der südöstliche Winkel aus Mangel des יסוד sich nicht zur Bluthingabe eignete, so war der ostnördliche der erste, zu welchem der ministrirende Priester, von der Vorderseite des Altars rechtsgewandt seinen Umgang machend, gelangte. (Siehe Joma 15, b. Raschi das.).

Wenn aber nach Raschi (das.) deshalb die Südseite des Altars die Vorderseite bildete und darum dort der Aufgang war, weil diese Seite der Thüre zunächst lag und man beim Eintritt zunächst auf die Südseite des Altars traf: מתחיל להקיף מדרך הדרום שהוא פניו של מזבח בפתח כניסת הבית ומשם פונה לימין, so dürfte diese Motivirung nur der Ansicht entsprechen, daß כולי׳ה מזבח בצפון קאי (Sebachim 53, a. 58, a. f.), daß der ganze Altar sich innerhalb der nördlichen Hälfte der עזרה befand. Dann allerdings, da die Thüre in der Mitte war, traf der Eintretende zunächst den Aufgang im Süden. (Ist ja auch, das. 53, a unten, die Lesart: כולי׳ה מזבח בצפון קאי dem Sinne nach identisch mit der anderen Lesart: כולי׳ה פתח בדרום קאי). Allein, nach der allgemein recipirten, in Middoth V, 2. gegebenen und auch Maim. הל׳ בי׳ת הבחירה V, 13—15. gelehrten Ansicht befand sich der Altar ganz, oder doch mit seinem bei weitem größten Theile (27 oder 25 von seinen 32 Ellen, siehe תוספ׳ יום טוב Middoth V, 2.) innerhalb der südlichen Hälfte der עזרה; es war demnach vielmehr gerade die nördliche Rückseite des Altars zunächst dem Eingange, und der Aufgang im Süden lag dem Eingang am fernsten. Um so mehr muß ein entscheidender innerer Grund vorhanden sein, der die Vorderseite und den Aufgang des Altars in den Süden verlegen ließ.

Ist unsere Auffassung nicht irrig, daß die Südseite, als Seite der מנורה, die Seite des Lichtes und des Geistes ist, so spricht sich der Gedanke von selbst aus, daß mit Verlegung des Altars, und insbesondere seiner Vorderseite und seines Aufgangs in den Süden (— selbst nach der Ansicht des כולי׳ה מזבח בצפון ist doch כבש בדרום —), die von dem Altare zu lehrende „Annäherung zu Gott", insbesondere aber der An- und Aufgang zu dieser Höhe im Gebiete des Geistes und der Erkenntniß liegt. Das Judenthum weiß nichts von jener nebelhaften Gefühlsseligkeit, die den Verstand dem dämmernden Gemüths-

wird: לפי שלא היתה בחלקו של טורף, weil der Boden, auf welchem diese unausgebaute südöstliche Basis hätte stehen müssen, nicht mehr zu Benjamin's Antheil gehörte. Nach der Ansicht nämlich, nach welcher (Joma 12, a und Megilla 29, a.) ירושלים נתחלקה לשבטים auch das Terrain von Jerusalem zur Vertheilung gekommen und nicht allgemeines Nationaleigenthum geblieben, ging die Gränze von Benjamin und Juda gerade über den Tempelberg. Zu Juda's Gebiet gehörte der ganze östliche Aufgang, die לשכות, die Seiten-Hallen, zu welchen auch die לשכת הגזית, der Sitz des höchsten Gerichtshofes gehörte, und die drei Vorräume: עזרת נשים, עזרת ישראל und עזרת כהנים bis zum Altar. Das Terrain des Altars aber und alles westwärts Liegende, somit der Altar und das ganze Heiligthum sammt dem Allerheiligen lag in Benjamin's Antheil. מהרש"א in ח"א zur Stelle in Sebachim weist darauf hin, wie auch aus Richter 1, 8 und 21, hervorgehe, daß beide, Juda und Benjamin, Antheil an Jerusalem gehabt haben müssen, und dies auch in der Gebietvertheilung des Landes, Josua 15, 8. und 18, 28. also erscheine. Auch in dem Segen Moses' folge Benjamin unmittelbar auf Juda und zwischen Beiden Levi, als diejenigen, die an dem anderseitigen Gebiete betheiligt waren. Juda wurde die Staatsmacht (5. B. M. 33, 7.) überwiesen, Benjamin (das. V. 12.) die schützende Gottes-Nähe, die Schechina, Lewi nahm (V. 10.) an Beidem Antheil: durch יורו משפטיך ליעקב וגו' an dem zu Juda gehörenden Sanhedrin, und durch ישימו קטרה וגו' an dem in Benjamin's Antheil fallenden Altar-Heiligthum. Nicht auf dem Gebiete des löwenmuthigen Herrscherstammes, auf dem Gebiete des kleinsten, schwächsten Stammes stand dieser Ueberlieferung zufolge das Nationalheiligthum, und, soweit die Basis auf das Gebiet des königlichen Juda streifte, blieb sie unausgebaut und sprach somit die bedeutungsschwere, von der ganzen jüdischen Geschichte bestätigte und ihr Ziel erschließende Wahrheit aus: es soll allerdings in Israel die höchste staatliche Macht sich mit dem Geiste des Gesetzes durchdringen und, von diesem Geiste getragen, sich nur als Mittel zur Richtung der Nation auf Gottes Gesetz begreifen, es soll auf ihr die südliche und östliche Basis des Altars ruhen. Allein diese Vereinigung der Macht mit dem Geiste gehört der Zukunft an. Erst der einstige Sproß aus dem Stamme Juda wird die höchste Macht mit dem höchsten Geist vereinen, ja, eben der Geist wird ihm die Macht verleihen (Jesaias 11, 1 f.), erst er wird (Secharja 6, 13.) „Priester auf dem Königsthron" sein. Im Laufe der ganzen jüdischen Geschichte hat sich nur selten die Königsmacht priesterlich begriffen und bewährt, hat der Gesetzes-Geist und die Gesetzes-Nation nicht ihre Basis auf dem Grund des Königthums gefunden, blieb der auf Juda's Gebiet streifende Grund der südlichen und östlichen Altar-Basis unausgebaut —

Da somit der südöstliche Altar-Winkel des יסוד entbehrte, so konnten die in zwei diagonal entgegengesetzte Winkel zu gebenden „unteren Blutspenden" nur an den ostnördlichen und westsüdlichen geworfen werden. Daß sie aber zuerst an den ostnördlichen und dann an den westsüdlichen gegeben wurden, wurzelt in Folgendem.

Im V. 11 ist für עולה die Bestimmung gegeben: ושחט אתו על ירך המזבח צפנה לפני ד' וזרקו וגו'. Wir erfahren damit ein Zwiefaches: einmal, daß שחיטת עולה (und ebenso aller קדשי קדשים) auf der Nordseite, בצפון, vorzunehmen war, und zweitens, daß die Nordseite ירך המזבח, die Hinterseite des Altars war. Dem gegenüber war die

Heiligthums treten. Es wird die Westseite durch den ארון das Gesetz, die Südseite durch die מנורה den Geist, die Nordseite durch den שולחן das Materielle, und die Ostseite durch die, der in das Heiligthum ein- und aufgehenden Nation wartende Pforte des Heiligthums das, aus תורה, שולחן und מנורה hervorgehende Israel repräsentiren, wie dessen ideale Vollendung im מזבח הקטרת vergegenwärtigt wird. Die in den Winkeln sich begegnenden Seiten W. S. wären das aus dem Gesetze sich erzeugende Geistes-Leben, S. O.: die aus diesem Geistesleben sich erzeugende, auf das Gesetz gerichtete Nation, O. N.: das aus dieser Nation sich entwickelnde Materielle, N. W.: die aus dieser, von dem Geiste des Gesetzes getragenen Nation der Verwirklichung des Gesetzes zugewandte materielle Fülle. Also W. S.: der Geist aus dem Gesetze, S. O.: die auf das Gesetz gerichtete Nation aus dem Geiste, O. N.: die materielle Wohlfahrt aus der Nation, N. W.: das verwirklichte Gesetz aus der materiellen Wohlfahrt. Sowohl der Fortschritt zu einer größeren Vollendung im עולה als das Verharren auf jeder bereits errungenen sittlichen Höhe ist für das Individuum wie für die Gesammtheit nur durch eine Vereinigung aller dieser Seiten zu gewinnen. Das Gesetz muß die Quelle des Geistes sein, dieser Geist das Bewußtsein der jüdischnationalen Bestimmung für das Gesetz beleben, nur im Geiste dieses Bewußtseins materieller Besitz und materielles Leben angestrebt, und aller materielle Besitz und alles materielle Leben der Verwirklichung des Gesetzes zugewandt werden. Es sind dies dieselben vier Momente, die in תפלין של ראש einzeln der Erkenntniß und in תפלין של יד vereinigt der Erfüllung nahegelegt werden. קדש ist die Gesetzesweihe der Nation: Osten. והיה כי יביאך die der Nation gewährte materielle Wohlfahrt: Norden. שמע das durch das Gesetz geweckte Geistesleben: Süden. והיה אם שמוע die aus der nationalen Wohlfahrt zu erwartende Verwirklichung des Gesetzes: Westen. Oder besser: קדש S. O., והיה כי יביאך O. N., שמע W. S., והיה אם שמוע N. W.

Es ist nun, wie wir dies bereits in unserer Abhandlung über die שמנה עשרה (Jeschurun XII. Jahrgg.) entwickelt, von tiefster Bedeutung und zeichnet den ganzen Begriff der jüdischen Geschichte, daß קרן דרומית מזרחית, der südöstliche Winkel des Altars keinen יסוד hatte. Nur die Nord- und die Westseite hatte eine vollständig ausgebaute Basis, auf der Ost- und Südseite war nur nordöstlich und westsüdlich mit Einer Elle weit der Anfang eines יסוד gegeben. Der Altar, der seiner Anlage nach an der Basis ein Quadrat von zweiunddreißig Ellen Länge und eben soviel Breite bildete, entbehrte auf einunddreißig Ellen an der Ostseite und ebensoviel auf der Südseite der Basis. Alles Das, was wir aus Gottes Händen zu empfangen hatten, die תורה und die materielle Wohlfahrt durch ארץ ישראל, also West und Nord war vollständig gegründet; allein zu Dem, was aus dem von Gott Gegebenen durch unsere eigene Hingebung und Thätigkeit hervorgehen sollte: zu dem aus der תורה erblühenden Geistesleben, und zu der nur auf die תורה gerichteten, nur sich für die תורה begreifenden Nation, Süd und Ost, war nur ein Anfang gemacht, und es wäre somit vielleicht nicht zu kühn zu sagen: der Mangel der südöstlichen Basis ist die beklagenswerthe Ursache der ganzen bisherigen jüdischen Geschichte, so wie der Ausbau des südöstlichen Winkels das Ziel und die Hoffnung aller jüdischen Zukunft. Es gewinnt diese historische Anschauung noch an Bedeutung durch die Thatsache, daß Sebachim 53, b. dieser Mangel des südöstlichen Ausbaues der Altarbasis auf das Motiv zurückgeführt

an den Altar allseitig, welcher Eingangs zum Zusammenkunft-Bestimmungs-Zelt steht.	הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

---

der westsüdliche Winkel, מערבית דרומית und מזרחית צפונית. Daß es eben nur diese beiden Winkel, nicht aber der südöstliche und nordwestliche sein konnte, das wird (Joma 15, b) dadurch motivirt, daß עולה טעונה יסוד וקרן דרומית מזרחית לא הוה ליה יסוד, daß und so alle an die untere Hälfte des Opferaltars kommenden Bluthingebungen, also auch bei אשם und שלמים, nur oberhalb der Altar-Basis, יסוד, geschehen dürfen; dem südöstlichen Winkel fehlte aber die Basis.

Wir haben die in der Construktion des Altars sich aussprechenden Gedanken, so wie insbesondere die dem nationalen Mikdasch-Altar charakterisirenden Eigenthümlichkeiten im Gegensatz zur Bama, bereits (2. B. M. S. 436 f.) besprochen. Wir fanden als Grundgedanken den sich in dem Namen הראל aussprechenden Begriff der Erhebung der Erde zu Gott, d. i. die Erhebung alles Irdischen, die Erhebung mit allem Irdischen auf der Erde und von der Erde zu Gott. Wir fanden diesen Gedanken durch die dem Mikdasch-Altar wesentliche Basis, יסוד, noch näher dadurch präcisirt, daß die Erhebung alles Irdischen zu Gott für uns nur in Erfüllung seines Willens mit allem Irdischen, somit nur auf dem „Boden" des nationalen Gesetzesheiligthums zu finden ist, auf welchem eben durch seinen יסוד unser Altar emporsteigt. Wer sein Opfer zu unserm Altar hinführt, daß dort mit dem דם, seinem נפש, seiner Persönlichkeit, der Weg zum annähernden Aufsteigen zu Gott gelehrt werde, der stellt sich eben damit auf den Boden des von der Nation überlieferten und gewährleisteten göttlichen Gesetzes, auf dem allein für ihn der Weg aufwärts zu Gott zu finden ist. Und auch der Nichtjude, der diesem Altar sein Opfer zu Gott übergiebt, bekennt sich eben damit zu dem an Israel und durch Israel offenbarten Gottesbegriff, so wie zur Erfüllung der eben durch Israels Gesetz offenbarten allgemeinen Anforderungen Gottes an alle Menschen. Er stellt sich auf den Boden der durch Israel verbrieften noachidischen Gesetzgebung. Wir begreifen, daß diese Beziehung zur „Basis" vor Allem bei den דמים התחתונים, beim עולה u. s. w. wesentlich hervortritt, da durch sie eben erst das allererste Hinanstreben an die Vorstufe (— so heißt doch die untere Hälfte des Altars, עזרה, siehe oben l. c. —) zur Altarhöhe gelehrt wird.

Wir haben ferner bereits die ebenfalls den Mikdasch-Altar charakterisirende Quadratur, so wie die Bestimmung betrachtet, daß der Altar seine ganze Bedeutung verliert, sobald die Pforte des Heiligthums, פתח אהל מועד, geschlossen ist, beides Bestimmungen, die hier durch das המזבח סביב אשר פתח אהל מועד noch besonders vergegenwärtigt sind (siehe ת״כ z. St. und Sebachim 62, b.) Es erscheint damit der Altar selbst nur als Weg zu der Höhe der durch das Heiligthum gelehrten Aufgaben, er erhält selbst seine Bedeutung nur durch das Heiligthum, ja, wie wir eben das. bereits bemerkt, er vergegenwärtigt nur für die Vorhofbestimmung in aufwärts führender Projektion das, was die Räume des Heiligthums in horizontaler Aufeinanderfolge bedeuten, also, daß, sobald die Pforte des Heiligthums geöffnet ist, die Seiten des Altars in die Bedeutung der Seiten des

das Blut näher und werfen das Blut אֶת־הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת־הַדָּם עַל־

erklärlich wäre warum hier nur von einem jungen Rinde die Rede sein sollte. (Siehe jedoch מל״מ zu פרה אדומה 1, 1 am Ende).

והקריבו: In diesem Annäherungs-Akte ist קבלה und הולכה, das in Empfangnehmen des Blutes im Dienst-Gefäße, כלי שרת, und das Hintragen desselben zu der Stelle, von welcher es an den Altar hingeworfen werden soll, begriffen. Wie bereits zu 2. B. M. 30, 29. erläutert, wird Alles im כלי שרת Aufgenommene heilig, es gehört dem Kreise des Heiligthums an. Das in שחיטה in seiner bisherigen Selbsthörigkeit gehemmte דם הנפש, erhält durch קבלה in כלי שרת die höhere Bestimmung der Hörigkeit an Gottes Gesetzesheiligthum. הולכה, die räumliche Annäherung zum Altar, ist nur die Ausführung der idealen הקרבה, der idealen Näherbringung, die durch die Aufnahme in כלי שרת bewirkt ist. הולכה ist daher auch eine עבודה שאפשר לבטלה, eine Opferhandlung die in Wegfall kommen kann, wenn die קבלה in solcher Nähe des Altars vorgenommen worden, daß ohne weitere הולכה die זריקה geschehen kann. (Sebachim 4, a.) (Siehe jedoch הל׳ פיסולי המוקדשין משנה למלך I, 23.)

בני אהרן הכהנים: שתהא בכהן כשר ובכלי שרת (Sebachim 13, a.) בני אהרן bezeichnet die persönliche Tüchtigkeit: untadelige Abstammung und Körperbeschaffenheit, somit nicht חללים und nicht בעלי מומין; הכהנים den vollständigen Priestercharakter in der Erscheinung: mit den vorgeschriebenen Priestergewändern bekleidet. (Siehe zu 2. B. M. 28, 43.) Es ist beachtenswerth, daß hier die בגדי כהונה ganz so wie die Geräthe des Opferdienstes: כלי שרת genannt sind. Wie das Geräth den Gegenstand für das Heiligthum in Empfang nimmt, so tritt der Priester mit Anlegung des Gewandes in dessen Dienst und steht nur mit den Gewändern bekleidet als Diener des Heiligthums da. Nur mit den Gewändern des Heiligthums bekleidet steht er in der symbolischen Bedeutung seines Amtes. Ueberall ferner, wo bei דבר המעכב כפרה, bei einer die כפרה bedingenden Handlung, wie hier קבלה, der Ausübende כהן genannt wird, da hat er die Handlung immer nur mit der rechten Hand zu vollbringen, und wäre eine mit der Linken vollbrachte ungültig, כל מקום שנאמר כהונה אינה אלא ימין (Menachoth 10, a). Es ist die ernste volle Kraft, mit welcher die, die Annäherung zu Gott lehrende Handlung zu vollbringen ist.

וזרקו וגו׳ סביב, Sebachim 53, b. wird diese Bluthingebung also erläutert: יכול יזרקנו זריקה אחת תלמוד לומר סביב יכול יקיפנו בחוט ת״ל וזרקו פי׳ רש״י ואין זריקה אלא מרחוק ובחוט אי אפשר להקיף אלא באצבע ובנגיעה הא כיצד כמין גמא ודמה טעון שתי מתנות שהן ארבע — d. i. die mit dem Blute vorzunehmende Bewegung bestimmt sich durch die beiden Merkmale: זריקה, ein Hinanwerfen aus der Ferne, das zu gleicher Zeit: סביב, das Blut an alle vier Seiten des Altars bringt. Es wird nemlich das Blut in zwei Hinangießungen an zwei diagonal entgegengesetzte Winkel des Altars gebracht, und jede dieser beiden זריקות ist eine זריקה סביב, ist ein „Herumwerfen." Es wird das Blut so gegen den Winkel hinangeworfen, daß es sich nach beiden Seiten verbreitet; und geschieht dies ebenso an den diagonal entgegengesetzten Winkel, so wird das Blut in zwei Hingebungen an die vier Seiten des Altars gebracht: שתי מתנות שהן ארבע; es waren dies der ostnördliche und

vom Rindgeschlechte vor Gott und Aharon's Söhne, die Priester, bringen

יְהוָה וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים

---

dingungen eingesetzt: so hat er, oder irgend ein Stellvertreter in seinem Namen, die erste Bedingung, das sich Selbstaufgeben durch שחיטה zum Bewußtsein zu bringen. Es ist dies eine Bedingung, die allerdings nur 'לפני ד, vor Gott und im Hinblick auf sein Gesetz gelöst werden kann, die aber nicht das Heiligthum an dem Menschen, sondern der Mensch an sich selber vollbringen muß, wenn die positiven Wege, die das Heiligthum zu lehren hat von ihm sollen beschritten werden können. Diese Anschauungen dürften den Bestimmungen zu Grunde liegen, daß, wie bereits bemerkt, שחיטה כשרה בזרים ובנשים ובעבדים ובטמאים ואפי' בקדשי קדשים וכו' (Sebachim 31, b), daß ferner der Akt der שחיטה wohl 'לפני ד, innerhalb der עזרה vorgehen müsse, 'ולא השוחט לפני ד, der sie Vollziehende aber selbst außerhalb stehen dürfe (Seb. 26, b), daß überhaupt שחיטה לאו עבודה היא, der Akt der שחיטה an sich nicht zur עבודה, nicht zum שירות zählt (das. 14, b). Es ist dies tief charakteristisch für den jüdischen Opfer-Begriff. Gerade Das, was der gemeinen Anschauung das Wesentlichste des Opfers bildet, gehört nicht zum eigentlichen „Kult", bildet selbst in seiner symbolischen Bedeutung nur eine unerläßliche Vorbedingung. „Nicht mit der Tödtung und nicht mit der Selbstvernichtung „„wird Gott gedient;"" nur als Vorbedingung zur קבלה u. s. w., zum Eingehen in ein höheres, heiligeres Stadium des Lebens und Wirkens, hat sie Bedeutung; mit der Gewinnung dieses höheren, heiligeren Seins und Lebens beginnt erst der „Gottes-Dienst"!

Bezeichnend steht daher bei שחיטה: בן הבקר, während es schon bei סמיכה: עולה genannt war und auch später V. 6 עולה genannt wird. In der שחיטה handelt es sich erst um Aufgeben des bisherigen, vom Gesetze nicht umfangenen בן בקר-Seins, das erst dann fähig wird עולה zu werden.

Gleichwohl, oder vielmehr eben deshalb soll die שחיטה bewußtvoll auf das vor Gott hingestellte Thierwesen gerichtet sein: מניין למתעסק בקדשים שהיא פסול שנאמר ושחט את בן הבקר לפני ה' עד שתהא שחיטה לשם בקר, ja, wenn die שחיטה gedankenlos, מתעסק בדבר אחר geschah, während die Gedanken auf etwas Anderes gerichtet waren, er z. B. kein Opferthier, sondern ein gewöhnliches Thier zu schlachten dachte, שחט משום חולין, so ist das ganze Opfer untauglich, wie dies Bedingende der כונה bei שחיטת קדשים durch die wiederholte Forderung: לרצונכם תזבחהו (3. B. M. 19, 5.) d. i. לרעתכם תזבחהו gegeben ist, שנה עליו הכתוב לעכב, eine jede die Opferheiligthümer betreffende Vorschrift wird durch Wiederholung zu einer bedingenden. (Sebachim 47, a.)

בן הבקר: Rosch Hoschana 10, a. heißt es: כל מקום שנאמר עגל בתורה סתם בן שנה בן בקר בן שתים פר בן שלש, und erläutern Raschi und Thoßafoth, wie auch schon das Wort סתם erweist, daß בן בקר sich auf עגל bezieht. עגל בן בקר ist ein zweijähriges, so wie פר בן בקר ein dreijähriges bezeichnet (siehe K. 4, 3). Daraus ergibt sich, daß בן בקר nur als Beifügung zu עגל oder פר das Alter ausdrückt, und scheint demnach בן בקר absolut nur die Gattung zu bezeichnen und sowohl עגל als פר zu umfassen. Dies entspricht auch ganz unserer Stelle, da עולת נדבה sowohl עגל als פר sein kann, und es nicht

5. Er schlachtet sodann das Thier | 5. וְשָׁחַט אֶת־בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי

demnach, daß סמיכה nicht מעכב כפרה, gleichwohl die unterlassene סמיכה die כפרה mangelhaft erscheinen läßt. Sebachim 6, a. b, wird dies also ausgedrückt: כיפר גברא לא כיפר קמי שמיא, und dürfte dies wohl also zu fassen sein: גברא, als Individuum ist die Sühne vollzogen, wie bei allen den Persönlichkeiten, deren Opfer überhaupt ohne סמיכה geschieht. Allein קמי שמיא, in der Stellung, die er vor Gott als „jüdischer Mann" inne hat, ist die כפרה mangelhaft geblieben. Es begreift sich dann auch die Bestimmung, daß סמיכה nur לפני ד׳, d. h. nur im משכן und מקדש, wo die Beziehung des Opfers zu Gott als Beziehung zu seinem Gesetze dasteht, nicht aber בבמה stattfindet, wo der Ausdruck dieser Beziehung völlig fehlt. (Sebachim 119, b.)

על ראש העולה: nur auf den Kopf des Thieres wird durch die סמיכה das ganze Thier betroffen, auf jeden anderen Theil erschiene damit nur eine theilweise Beziehung.

העולה: der עולה=Charakter allein bedingt die סמיכה, unterschiedlos ob עולת חובה oder נדבה; dagegen ist sie durch das specialisirende ה, העולה, auf עולת בהמה beschränkt. Bei עולת עוף findet keine סמיכה statt, (siehe zu V. 14.).

לכפר עליו: nicht, daß mit der סמיכה bereits die כפרה vollzogen wäre, die vielmehr an זריקת הדם, an die Hingabe der נפש, der ganzen Persönlichkeit an die vom Gesetze geforderte Aufgabe, geknüpft ist. Durch סמיכה ידים על ראש העולה wird vielmehr die ganze Kraft des jüdischen Mannes eingesetzt für die Lösung der durch זריקה zum Ausdruck kommenden Hingebung der Persönlichkeit, und damit die כפרה vollständig vorbereitet. Siehe oben.

V. 5. ושחט וגו׳ והקריבו בני אהרן וגו׳: indem die Priester erst mit der הקרבה auftreten, so ist unmittelbar gegeben, daß שחיטה כשרה בזר, daß die Handlung der שחיטה ohne Unterschied durch Jeden geschehen konnte, und erst: מקבלה ואילך מצות כהונה, erst mit der Blut=Entgegennahme in dem Gefäße des Heiligthums, dieser dritten הקרבה, dieser dritten Näherbringung des קרבן's — die erste war die Weihebestimmung: הפרשה V. 2. die zweite das Hinführen des Thieres in den Tempelraum, die עזרה V. 3; — beginnt die Priesterthätigkeit beim Opfer. (Sebachim 32, a.) שחיטה ist die nothwendige Vorbedingung zum Ueber= und Eingang in den Kreis des Gesetzesheiligthums. Sie ist das Aufgeben und Aufhören des bisherigen blos physischen, egoistischen Seins. Fließt ja alle Lässigkeit wie aller Leichtsinn daraus, daß das דם, die נפש, die Persönlichkeit des Menschen, noch mit irgend einer Seite ihres Wesens in dem Selbstdienst des blos physischen Daseins befangen ist, noch nicht ganz aufgehört hat sich zu leben, noch nicht ganz eingegangen ist in die Gesetzeshörigkeit. Hat der im קרבן die Annäherung zu Gott Suchende ein Thierwesen zum Ausdruck seiner Persönlichkeit geweiht, hat er, im Bewußtsein, daß der Weg zu Gott nur im Wege seines Gesetzes zu finden ist, sein geweihtes Thier in den Vorraum zu dessen Gesetzesheiligthum gebracht, hat dort durch סמיכה die von diesem Gesetze gestellten und in seinem Opfer zum Bewußtsein zu bringenden Bedingungen der Gottes=Nähe als jüdischer Mann selbst gegen sich zur Geltung zu bringen gefordert und zugleich sein ganzes künftiges Thatenleben für die Lösung dieser Be=

Suchenden, somit aus dem individuellen, rein Menschlichen resultirte, so würde man סמיכה bei jeder ein Opfer darbringenden Persönlichkeit, und die סמיכה selbst als eine unerläßliche Bedingung erwarten sollen. Es lehrt nun aber die Halacha (Menachoth 93, a): הכל סומכין חוץ מחרש שוטה וקטן וסומא ונכרי והעבד והשליח והאשה, und es lehrt sofort auch (das.) die Halacha: וסמיכה שירי מצוה, d. h. סמיכה gehört nur zur Vervollständigung der Mizwa, wie dies (das. 93, b) erläutert wird: שאם עשאה לסמיכה שירי מצוה מעלה עליו הכתוב כאלו לא כיפר וכיפר, daß wenn er die סמיכה unterlassen hat, spricht die Schrift von ihm (וסמך ידו וגו׳ ונרצה לו לכפר עליו) als habe er die Sühne nicht erreicht, obgleich er sie im Wesentlichen erreicht hat.

Es muß somit der סמיכה beim Opfer noch ein anderer Begriff innewohnen, der sich als Motiv dieser gesetzlichen Bestimmungen fassen ließe. Sehen wir die eben citirten Persönlichkeiten, die noch außer dem שליח von סמיכה ausgeschlossen sind, so sind es alle diejenigen, denen nicht sowohl eine individuelle menschliche, als vielmehr eine nationale Unfähigkeit inne wohnt. Es sind alle die, die nicht, oder doch nicht in erster Linie als die Träger und Vertreter der nationalen Aufgabe der Gesetzverwirklichung dastehen. Ist doch selbst סומא, der Blinde, ausgeschlossen so wie er von der ראיה, von der dreimaligen Erscheinungspflicht der Nation im Heiligthum und ebenso auch von der Fähigkeit zum Richter ausgeschlossen ist, er kann nicht zu den זקני העדה gehören (das. 93, a). Wird doch, wie wir dies bereits zu V. 2 bemerkt, bei der Allgemeinheit, in welcher das folgende אדם alle Menschen in den hier gegebenen Opfer-Gesetzen begreift, die durch das vorangehende בני ישראל gegebene Specialisirung lediglich auf סמיכה als diejenige Handlung bezogen, die allein nur durch die בעלים zu geschehen hat, bei welcher somit die Persönlichkeit des Darbringenden speciell in Betracht kommen kann, und dadurch sowohl נכרי als אשה von סמיכה ausgeschlossen. Es muß somit bei der סמיכה beim Opfer der סומך nicht blos als Individuum sondern als nationales Glied der jüdischen Gesammtheit auftreten und dabei ebenso wie bei סמיכת לוים und סמיכת יהושע nicht nur die Bedeutung des „Stützens," sondern auch die des „Mittheilens" vorwalten.

Wir glauben: durch den Akt der סמיכה tritt der סומך als nationaler Mitvertreter des Gesetzes gegen sich selber auf. Er spricht damit aus, daß die in den Opferhandlungen zum Ausdruck kommenden Anforderungen des göttlichen Gesetzes in seinem Namen geschehen. Es ist er selbst, der die Anforderungen des Heiligthums gegen sich zur Geltung bringt. Ohne סמיכה ist es das Heiligthum, das im Opfer die Anforderungen des „Fortschrittes" oder des „Beharrens" im Guten an ihn heranbringt. Durch סמיכה tritt er selbst für das Gesetzesheiligthum gegen sich selber auf und ertheilt als בן ישראל, als nationaler Mitträger des Gesetzes, Namens desselben und zur Verwirklichung seiner Anforderungen, die Bestimmung zu den nun folgenden Handlungen der שחיטה u. s. w. (weßhalb ja auch תיכף לסמיכה שחיטה, die Opferhandlungen mit der שחיטה sofort nach der סמיכה geschehen sollen. Seb. 33, a.) Es wird damit die Sühne seiner bisherigen Lässigkeit, oder seines bisherigen Leichtsinns noch in einem höheren Grade gesühnt, indem er sich seiner Stellung als „jüdischer Mann" bewußt wird, der sogar gegen Andere innerhalb der nationalen Gesammtheit die Erfüllung des Gesetzes vertreten soll, sich daher um so mehr vor Lässigkeit oder Leichtsinn im eigenen Leben zu hüten hat. Es begreift sich

z. St. wird die Bedeutung desselben dahin erläutert: אומרים לו דמך בראשך שאתה גרמתה לכך „sie sagen ihm damit: dein Blut auf dein Haupt, denn du hast es bis dahin, (d. h. daß es bis zu deiner Hinrichtung kommen mußte) veranlaßt." Sie legen somit die Verantwortung für seinen Tod auf ihn. „Ihre Hand," das, was sie an ihm zur Ausführung bringen, ist eigentlich seine Hand, stützt sich auf ihn, sie führen nur das aus, wozu sie durch ihn, durch seine Handlung verpflichtet und ermächtigt worden sind. Man sieht, es ist hier das entgegengesetzte Verhältniß, das Moment des „Stützens" tritt in den Vordergrund, und der Aufstützende begreift sich als in Veranlassung des Andern handelnd. Allein es ist doch gleichzeitig ein „Mittheilen und gewinnen." Der Verbrecher wird Träger der an ihm zu vollziehenden Handlung, und Richter und Zeugen sprechen sich damit von der Verantwortung frei.

Was wäre nun סמיכה יד auf das Haupt des Opfers? Wir würden ohne Weiteres sagen: er „stützt" die durch Unterlassen oder Ueberschreiten sittlich schwach gewesene „Hand" auf den durch das Opfer zum Ausdruck kommen sollenden Vorsatz künftiger Pflichttreue. Es träte dann dabei der Begriff des „Stützens" noch mehr in den Vordergrund, und der Begriff des „übertragenden Mittheilens" hätte nur in so fern seine Wirkung, als durch das Aufstützen der „Hand" dem Opfer die specielle Beziehung zu den „Handlungen" des Aufstützenden gegeben sein könnte. Es würde dafür sprechen, daß סמיכה nur bei solchen Opfern stattfindet, die in einer speciellen Beziehung zu dem thätigen Menschen und seinen Handlungen stehen, wie עולה חטאת אשם und שלמים, nicht aber bei בכור מעשר ופסח, die mehr aus Beziehungen des Besitzes und des Geschickes resultiren (Menachoth 92, b). Diese enge Beziehung der סמיכה zu der die „Handlung" des Menschen sühnenden Bedeutung des Opfers würde auch die fernere Bestimmung erklären, daß סמיכה nur durch die Sühne suchende Persönlichkeit selbst und nicht durch einen Stellvertreter zu geschehen habe: וסמך ידו ולא יד שלוחו, die „Hand" selbst, die im Opfer gesühnt werden soll, hat die סמיכה zu vollziehen (das. 93, b.), und selbst wenn Mehrere gemeinschaftlich ein Opfer bringen, soll Jeder von ihnen selbst סומך sein, קרבנו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה: Jeder, dessen Handlungsweise in dem Opfer Gott näher gebracht werden soll, hat die Hand aufzustützen (das. 94, a). Vielleicht fände darin auch die Bestimmung ihr Motiv, daß bei קרבנות צבור, wo doch unmöglich alle בעלים die סמיכה vollziehen können, überhaupt סמיכה nicht stattfindet, und so eben die Abwesenheit der סמיכה, somit die Abwesenheit bestimmter בעלים, das Opfer als קרבן צבור kennzeichnet. Nur פר העלם דבר של צבור (— in der Mischna Menachoth 92, a. uneigentlich פר הבא על כל המצות genannt, worunter sonst פר כהן המשיח verstanden wird —) und שעיר המשתלח, obgleich קרבנות צבור, haben סמיכה, Ersterer durch drei Mitglieder des ב״ד, Letzterer durch den כה״ג. פר העלם דבר של צבור betrifft aber zunächst nur den engeren Kreis des ב״ד, dessen specielle Beziehung zu diesem קרבן eben durch die סמיכה dreier seiner Mitglieder zum Ausdruck kommt, und die סמיכה des כה״ג auf den שעיר המשתלח dürfte zum öffentlichen Bewußtsein bringen sollen, daß bei dieser כפרה — nach der als Halacha recipirten Meinung des ר׳׳ (das.) — die Priester nicht ausgeschlossen sind, vielmehr in Mitte des Volkes und ebenso sühnebedürftig wie dieses vor Gott stehen. Allein wenn סמיכה so lediglich aus den wesentlichen Beziehungen des Opfers zu dem in ihm seine „Annäherung zu Gott"

4. Er stützt seine Hand auf das Haupt des Emporopfers; so wird es ihm als dem göttlichen Willen entsprechend aufgenommen, Sühne für ihn zu erwirken.

4. וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו׃

---

gebracht worden, sich zu einem Verkaufe bereit zu erklären und diesen Verkauf sodann friedlich vollzogen hat, wird auch Baba Bathra 48 a vorausgesetzt: אגב אונסיה גמר ומקניה, durch die zwingenden Einflüsse sei er dazu gebracht worden den Verkauf mit vollem Willensakte zu vollziehen. Allein wo er zu einer ihm nicht gesetzlich obliegenden Handlung, גט מעושה שלא כדין, oder zu einer unentgeltlichen Abtretung, תליוה ויהיב, genöthigt worden, da wird der zur Gültigkeit einer solchen Handlung erforderliche Willensakt ungeachtet seiner Bereiterklärung nicht supponirt, und die auf solche Weise herbeigeführte Handlung ist ungültig. (Siehe תוספ׳ Baba Bathra 48, a.).

4. וסמך ידו על ist kein bloßes Handauflegen. Die überwiegende Bedeutung von סמך ist: stützen, und in den wenigen Stellen, in welchen es nicht geradezu stützen heißt wie: סמך מלך בבל (Jechesk. 24, 2.) עלי סמכה חמתך (Ps. 88, 8.), drückt es doch immer eine Intensität der Berührung aus, entweder, wie in der ersten Stelle, räumlich: sehr nahe, oder in der zweiten, zeitlich: sehr lange, beharrlich. Es ist auch (Chagiga 16, b.) die Halacha: סמיכה בכל כחו בעינן, daß hier ein Handaufstützen mit voller Kraft, und zwar mit beiden Händen (Menachoth 93, a.) gefordert wird.

Außer beim Opfer finden wir noch סמיכת יד על־ im Gesetze: bei der Einsetzung der Leviten (4 B. M. 8, 10.) וסמכו בני ישראל את ידיהם על הלוים; bei der Einsetzung Josua's (das. 27, 18.) וסמכת את ידך עליו, (23) ויסמך את ידו עליו ויצוהו, (5 B. M. 34, 9.) ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו; endlich bei der Hinrichtung des Lästerers (3 B. M. 24, 14.): וסמכו כל השמעים את ידיהם על ראשו. Versuchen wir den gemeinsamen Begriff zu finden, der in diesen drei Fällen durch das Handaufstützen seinen Ausdruck gefunden habe. Die begriffliche Gemeinschaft der beiden ersten Fälle ist an sich klar. In beiden Fällen wird durch das Handaufstützen einem Andern eine Machtvollkommenheit ertheilt, und zwar eine solche, die in wesentlicher Beziehung zu der sie ertheilenden Persönlichkeit steht. Die Leviten erhalten die Machtvollkommenheit des Dienstes am Heiligthum, allein sie erhalten sie als Stellvertreter der diese ertheilenden Volksgemeine. Josua wird Führer des Volkes als Nachfolger Moses'. In der Wirkung dieses Handaufstützens sind somit zwei Momente vereinigt: ein Mittheilen und ein Gewinnen. Durch die Ertheilung einer Machtvollkommenheit gewinnt die ertheilende Persönlichkeit eine in der Stellvertretung liegende räumliche oder zeitliche Erweiterung ihrer Kraft. Durch den Dienst der Leviten kommt die Obliegenheit der Gemeinde zur Erfüllung und wird diese der Selbstbetheiligung enthoben. Im Josua lebt Moses fort und wird sein Werk fortgesetzt. Durch das Handaufstützen geht somit die „Hand," die Pflicht und Machtvollkommenheit zu einer Thätigkeit des Aufstützenden, in den Andern über und gewinnt selbst in ihm eine Stütze. Wie verhält sich hierzu der dritte Fall, das Handaufstützen der Zeugen und Richter auf das Haupt des hinzurichtenden Lästerers? ת"כ אמור

benen Weise sein. Es wäre dann תמים nicht Adjektiv zu dem im Suffixum liegenden Objekt, sondern Adverb zu יקריבנו. ק"א citirt jedoch den Satz aus der פסיקתא זוטרתי also: תמים כשם שהקרבן אם אינו תמים אינו לרצון כך האיש אם אינו תמים אינו לרצון; das אינו im zweiten Satze des ת"כ bezöge sich somit nicht auf das Opfer, sondern auf den Menschen, der es darbringt, und erblickte somit diese Auffassung ebenfalls im Opfer den Ausdruck der opfernden Persönlichkeit, also, daß die an das Opfer gestellten Qualificationsbedingungen implicite zu Merkmalen des Menschencharakters werden, deren Vorhandensein das göttliche Wohlgefallen bedingt. זכר תמים יקריבנו, „männlich, ganz soll er es darbringen" charakterisirte sowohl das Subjekt als das Objekt.

יקריבנו, es ist dies der erste Akt, das „Gott näher bringen," die הקדשה, die Weihung, womit dem Thiere die Bestimmung zum Opfer ertheilt wird. Das räumliche Näherbringen enthält erst die zweite Hälfte des Satzes (ק"א).

אל פתח אהל מועד יקריב אותו — die Annäherung zu Gott geschieht nur durch eine Annäherung zu seinem Gesetze, der im עולה gesuchte Fortschritt ist nur im Fortschritt in der Erfüllung des Gesetzes zu finden. Das Gott geweihte Opfer ist zu dem Eingang des „Zusammenkunftbestimmung=Zeltes" hin zu bringen. Der Weg zu Gott geht nur über sein Gesetz, dessen Zeugniß im ארון ruht, von dem Gott gesprochen: ונועדתי לך שם, dort bestimme ich mich dir zur Zusammenkunft; wo das Zeugniß meines Gesetzes ruht findest du mich.

יקריב אותו לרצונו. יקריב אותו spricht eine Pflicht aus לרצונו den innern Willens=akt, der im Opfer seinen Ausdruck finden soll. Es kennt somit das Gesetz eine Verpflichtung, seinen Willen in eine gewisse Richtung hin zu bestimmen. In der That steht, nachdem er es zum עולה geweiht hat, welches durch das vorangehende יקריבנו ausgesprochen ist, die Darbringung nicht mehr in seiner Wahl, sie ist zu einem Gelübde erwachsen, zu deren Erfüllung er sogar nöthigenfalls wie zu jeder Pflichterfüllung anzuhalten ist, daher: יקריב אותו, כופין אותו. Es hat aber das Opfer לרצונו als Ausdruck seines Willens vor Gott gebracht zu werden, und nur indem er es als solchen bringt, hat er sein Gelübde erfüllt. Es hat daher die allenfallsige Nöthigung nicht blos die äußerliche Darbringung, sondern die Erklärung dieses seines Willens zu erzielen: כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. Es wird aber bei einer solchen Willens**erklärung** ein wirklicher Willens=Akt vorausgesetzt, selbst wenn die Erklärung durch zwingende Einwirkung herbeigeführt ist, sobald der vorauszusetzende Willensakt die Erfüllung einer gesetzlichen Obliegenheit oder eine Handlung zum Gegenstande hat, die ihm nicht zu wirklichem Nachtheil gereicht. Daher Arachin 21 a. Mischna: חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן אע"פי שאין מתכפר לו עד שיתרצה שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד (wo er zur Scheidung gesetzlich verpflichtet ist) שיאמר רוצה אני, und wird Kiduschin 50, a. Baba Bathra 48, a das Motiv dahin angegeben: משום דמצוה לשמוע דברי חכמים und (אנן סהדי) דניחא ליה בכפרה. Bei Willens=handlungen, die lediglich Erfüllung unzweifelhafter gesetzlicher Obliegenheiten zum Gegen=stande haben, genügt die Bereiterklärung. Es wird von den Umständen, die sie herbei=geführt haben, abgesehen, und angenommen, es hätte sie nur die Rückkehr zur Pflicht her=beigeführt. Ebenso זבינו זבינא ווהבין תלוה wenn Jemand durch zwingende Einwirkung dazu

sein Tempel. Das volle, ausnahmslose, unverkürzte Menschenleben fordert das Heiligthum seines Gesetzes, und verheißt dafür ein lebenvolles Leben, in welchem selbst der Tod und der Schmerz ihre Stätte verlieren. Wie daher unverletzt und unverstümmelt die Priester an Israels Gesetzesaltar sein müssen, also, und in noch weiterer Ausdehnung müssen die Opferthiere unverletzt und unverstümmelt, vollkräftig und ungeknickt sein, in deren Dahingebung der Mensch seinen Eintritt und Fortschritt in die Bundesnähe Gottes am Altare seines Gesetzes feiert.

Unter allen פסולי מוקדשים tritt aber keine Opferwidrigkeit so bedeutsam hervor wie diejenige, deren Abwesenheit hier durch die Bestimmung תמים יקריבנו, und ebenso 3. B. M. 22, 21.: תמים יהי' לרצון gefordert wird. Nicht nur wird die Anwesenheit dieser Opferwidrigkeit, בעל מום, durch die (das. V. V. 20. 22. 25.) wiederholten Verbote: ואשה לא תתנו מהם, לא תקריבו, לא תקריבו, auf allen Stufen der הקרבה, der mit der Weihung beginnenden Gottnahebringung verpönt, also, daß המקדיש, השוחט, הזורק, המקטיר בעל מום der מלקות-Strafe unterliegt (Themura 6, b.); die durch den Begriff תמים positiv geforderte „Ganzheit" des Opferthier's geht noch weiter als das verpönte Negative. Während der Begriff בעל מום nur sichtbare äußere Mangelhaftigkeit der Körperbildung umfaßt, fordert der Begriff תמים auch die innere Ganzheit, und ein Thier, dessen innere Theile mangelhaft befunden worden, — מחוסר אבר מבפנים — ist פסול zum Opfer (Bechoroth 39, a.).

Für jede unserer Beziehungen zu Gott, die durch das Opfer zum Ausdruck gelangen, erscheint somit die „Ganzheit," d. h. die Forderung des Aufgehens unseres ganzen Wesens in diese Beziehung, als erste unerläßlichste Bedingung dazustehen. Es ist das: בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך. Es ist dies die unmittelbarste Consequenz aus der allerersten an uns gestellten Anforderung: והייתם לי סגלה (2. B. M. 19, 5. Siehe das.), womit eben das Ausschließende unseres Verhältnisses zu Gott als Grundstein unserer ganzen Bestimmung gelegt ist. Jede Mangelhaftigkeit des lebendigen Wesens, in welchem die Beziehung unseres Wesens zu Gott zum Ausdruck kommen soll, schließt das mangelhafte Organ und damit dasjenige Bereich unseres Wesens, welchem dieses Organ als Vermittler dient, aus unserer Beziehung zu Gott und unserer Hingebung an ihn aus. Wir treten nicht ganz, nicht mit unserm ganzen Wesen, nicht mit allen unsern Beziehungen in die Verbindung mit Gott ein. Wir reserviren Etwas, halten Etwas zurück. So gewiß aber, wie die unmittelbarste Consequenz aus dem אחדות, aus dem Gott-Einheit-Bewußtsein, die Totalität unserer Hingebung an Gott, die Consequenz aus שמע u. s. w. ואהבת u. s. w. ist: so gewiß ist die geringste, die leiseste Vorenthaltung irgend eines Theiles unseres Wesens als nicht mit eingehend in unsere Beziehung zu Gott eine Leugnung seiner Einheit. Wohnt doch, wie wir dies bereits zu 1. B. M. 17, 1. bemerkt, der Wurzel תמם, aus welcher תמים gebildet ist, ebenso stark die Negation eines jeden Andersseins inne wie die Positivität eines wirklichen vollkommenen Seins.

ת"כ III 12 enthält zur Stelle den Satz: תמים כשם שאם אינו תמים אינו לרצון כך אם אינו כענין הזה אינו לרצון, ein Satz, dessen Sinn schwierig mit Sicherheit festzustellen ist, (siehe ק"א das.). Es liegt vielleicht nicht fern ihn also zu fassen: so wie das Opfer תמים sein muß, so muß auch die הקרבה vollständig כענין הזה, nach der hier vorgeschrie-

kunftbestimmungszeltes hin soll er es nahebringen, als Ausdruck seines Strebens vor Gott.

מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי יְהוָה׃

---

in die Gottesnähe bringt. Was in Beziehung auf das Opferthier durch die Bestimmung תמים gefordert wird, ergiebt sich aus 3. B. M. 22, 17—25. und 5. B. M. 15, 21., und wird (Bechoroth 37, a.) aus den im Texte exemplificatorisch genannten Verletzungen der Begriff gewonnen: das Thier darf keine מומין שבגלוי ואינן חוזרין, keine sichtbaren sich nicht wieder reproducirenden Verletzungen haben. Eine solche Verletzung heißt מום. Es ist eine solche Verletzung, מום, wohl zu unterscheiden von טריפה, lebengefährdenden organischen Störungen, von חולה, dem kranken, זקן, dem altersschwachen, מזוהם, dem übelriechenden Thiere, die alle auch zum Opfer untauglich sind und auf welche die wiederholten Auswahlpartikeln hinweisen: מן הבקר (V. 3) להוציא את הטריפה (Menachoth 5, b.) obgleich הבקר, sich selbst überlassen, darf es dadurch nicht zur Lebensgefährdung gekommen sein. מן הצאן מן הכבשים מן העזים (V. 10.) להוציא חולה וזקן ומזוהם Themura 28, a., obgleich צאן, obgleich künstlichen Schutzes und der Pflege bedürftig, darf diese Bedürftigkeit doch nicht aus krankhaften Schwächezuständen hervorgehen. — Ein בעל מום kann übrigens vollständig gesund und lebenskräftig sein, allein es hat irgend eine, und sei es auch nur geringe, sichtbare, bleibende Körperverstümmelung, eine bleibende Verletzung des Ohrknorpels נפגמה אזנו מן החסחום, im Augenlide ריס של עין u. s. w. oder körperliche Abnormität, eine hohe Hüfte (שרוע), einen Klumpfuß (קלוט) u. s. w.

Maleachi 1. wird die Darbringung des Blinden, des Lahmen und Kranken als eine Herabwürdigung des Gottesnamens und des Gottesaltars gegeißelt. Es wird den Priestern vorgeworfen, daß sie diese Herabwürdigung durch ihre Lehre provocirten. ואתם מחללים אתו, heißt es, באמרכם שלחן ד׳ מגאל הוא וניבו נבזה אכלו, ihr entweihet ihn, in eurem Reden steht der Tisch Gottes als das von Andern Verschmähte da und seine Erndte ist Dasjenige, dessen Genuß verachtet wird. Offenbar wird hier den Priestern zum Vorwurf gemacht, daß sie, statt Gott und sein Heiligthum als das Höchste hinzustellen, das eben das Beste, das Frischste, das Lebenvollste und Kräftige vom Menschen zu beanspruchen habe, es zum Hospital und Siechhaus herabwürdigen, die für die Schiffbrüchigen im Leben errichtet worden, wohin nur Dasjenige und Diejenigen kommen, die überall sonst keine Stätte und keine Verwendung finden, und die sich gleichsam mit dem Abhub von der Tafel der Menschheit begnügen müssen. הקריבהו נא לפחתך „bring' Das einmal deinem Pascha," ruft in Unwillen der Prophet aus, „ob er dich wohlgefällig aufnehmen wird!" Es ist ganz derselbe Vorwurf, den Hosea 10, 5. gegen die israelitischen Pfaffen ausspricht: כי אבל עליו עמו וכמריו עליו יגילו, wenn das Volk über sich trauert freuen sich seine Pfaffen darob. Sie und ihre Heiligthümer speculiren auf den Schmerz und das Unglück der „Gläubigen." Nicht der Frische und der Fröhliche wallt zu ihren Hallen. Der Blinde und der Lahme, der Kranke und der Schwache wallfahrtet zu ihren Altären. Nicht als Beherrscherin des frisch pulsirenden Lebens der That und der Lebensfreude, als Trösterin der Duldenden und Entbehrenden verstanden sie ihre Religion. Nicht also der von Israel als Gott der Menschheit durch die Geschichte zu tragende Gott und

ist, so soll er männlich, ganz, es nahebringen; zum Eingange des Zusammen- | זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל־פֶּתַח אֹהֶל

---

endung und ein Schritt weiter hinauf zu der sittlichen Höhe, die Gott näher führt. Veranlassung und Zweck, somit Wesen und Bedeutung dieses Opfers wird daher vollständig durch den Begriff: עולה, Fortschrittsopfer, Emporopfer ausgedrückt. אם עולה קרבנו מן הבקר würde begrifflich lauten: wenn ein größeres Fortschreiten es ist, in welchem er seine Annäherung zu Gott sucht, und er dies durch ein Thier aus dem Rindergeschlecht darstellen will.

Wir haben schon in unseren „Grundzügen einer jüdischen Symbolik" (Siehe auch zu 1. B. M. 15, 9.) nachgewiesen, wie Thiere als Ausdruck für Personen-Charaktere auftreten, und wie durch בקר, (פר und עגל), zunächst die im Dienste eines Höhern schaffende und wirkende Persönlichkeit zum Ausdruck kommt, während in צאן, (כבש und איל, עז und שעיר) die von einem Höheren geweidete, d. h. den Bedürfnissen ihres Daseins nach versorgt werdende Persönlichkeit ihren Ausdruck findet. Durch בקר und צאן werden somit die beiden Seiten zum Ausdruck gebracht, die zusammen die Erscheinung des Menschen in seinem Hiersein erschöpfen: sein Wirken und sein Geschick. Es wird hier und V. 10 die Wahl gelassen ein עולה aus בקר oder aus צאן darzubringen. Es kann das Bewußtsein bisher mangelhafter Pflichttreue und der Vorsatz größerer Hingebung an die thätige Erfüllung unserer Obliegenheiten aus dem Bewußtsein der uns von Gott gestellten Aufgabe entspringen, in deren Dienst wir unsere Kräfte üben sollen. Ein solches Bewußtsein und ein solcher Vorsatz wird sein עולה aus בקר wählen. Es wird als פר, oder als werdender פר, als עגל, für den ihm von Gott zur Bestellung angewiesenen Acker der Thätigkeit zu Gott näher treten. Oder es entspringt das Bewußtsein bisheriger Mangelhaftigkeit und der Vorsatz künftig größerer Hingebung an thätige Erfüllung der göttlichen Gebote aus dem Bewußtsein der Schuld, die wir unserm Lebenshirten tragen, wir fühlen jede Fiber in uns unter seiner Obhut gewonnen und erhalten, und es drängt uns, jeden von Ihm gespendeten Blutstropfen in seinem Dienste zu verwenden und mit jeder von Ihm gespendeten Kraft seinem Willen zu leben. Ein solches Bewußtsein wird uns unser עולה aus צאן wählen lassen. Wir werden als כבש, oder im Hochgefühle unserer Dankesschuld als איל, als unter reicherem Gottessegen gewachsenes Glied seiner Heerde, oder, im Vorsatz des Widerstandes gegen Alles, was uns der göttlichen Führung entlocken möchte, als עז und שעיר uns dem „Hirten Israels" nahen.

Hier zuerst אם עולה קרבנו מן הבקר:

זכר תמים יקריבנו. מן הזכרים nur עולה ist. Hinsichtlich der von uns zu lösenden Aufgaben erwartet uns Gott Alle in männlicher Selbständigkeit. Die Aufgabe selbst für die wir einzustehen haben, welchen Geschlechtes und Standes sonst auch immer, macht uns zu Männern: אם עולה קרבנו זכר יקריבנו. Alles, was an Manneskraft und männlicher Selbständigkeit in uns wohnt, haben wir dem Dienste Gottes zu weihen. Es ist nicht das weibische und weibliche Dulden, es ist die männliche That, die in עולה die Gottesnähe sucht.

Und תמים יקריבנו, ganz sei das Thier, in welchem man sich, seine That, sein Streben

3. Wenn ein Emporopfer sein Opfer, und zwar aus dem Rindergeschlechte

3. אִם־עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן־הַבָּקָר

Einzelnen gebracht werden kann. Daß עוף überhaupt nicht von צבור und נדבה מנחת nur von einem Einzelnen gebracht werden kann, muß als ein wesentliches Merkmal bei der Erwägung der Bedeutung dieser Opfer in Betrachtung kommen.

3. In dem vorigen Verse waren die Thiergattungen und unter ihnen die Thiere bestimmt, auf welche die Auswahl freiwilliger Thier-Opfer beschränkt ist. Indem hier nun hypothetisch zuerst Eine Klasse von Opfern, עולה, zur näheren Besprechung hervorgehoben wird, so ist eben damit zugleich gesagt, daß die im vorigen Verse niedergelegten Beschränkungen ebenso auch noch für die andere Klasse freiwilliger Opfer, שלמים, Geltung haben, — אם עולה קרבנו לרבות את השלמים — d. h. wenn das im vorigen Vers besprochene Opfer ein עולה ist, implicite setzt dies voraus, daß es auch שלמים sein könnte. Und indem das Prädikat עולה vor dem Subjekt קרבנו steht, so haben diese Beschränkungen ihre Geltung sobald es nur ein עולה, wenn auch nicht קרבנו, d. h. wenn es auch nicht sein ursprüngliches Opfer ist, אם עולה לרבות את התמורה (ת״כ z. St. siehe ק״א das.).

עולה. Die Bedeutung des gänzlichen „Aufgehens in Feuer," aus welcher sich für עולה die Auffassung „Ganzopfer" gebildet hat, hat an sich in der Wurzel עלה nur eine schwache Begründung. תבוא בכלח אלי קבר כעלות גדיש בעתו (Job 5, 26.) heißt doch wohl füglich: du kommst dann in höchster Vollendung (כלח = כלה) zum Grabe, wie das reife Getreide zu seiner Zeit zu einer höheren Vollendung aufgeht. Es ist dort sicherlich an keine Vernichtung gedacht. Der ganze Zusammenhang spricht dawider. Selbst in dem אל תעלני בחצי ימי (Ps. 102, 25.) liegt doch wohl mehr nur das Hinaufheben von der Erde. Vielleicht allerdings: das Hinwegheben, somit ein von der Erde verschwunden sein lassen. Allein vergleichen wir die andern Opfer-Namen: חטאת, אשם, שלמים, תודה, מנחה, so weisen sie Alle auf Veranlassung und Zweck des Opfers hin, keiner ist von einer besondern Opferhandlung hergenommen. Und so glauben wir denn auch in עולה ein Opfer zu erkennen, das aus dem Bedürfniß und dem Streben: לעלות emporzusteigen hervor geht. Wir haben schon anderweit bemerkt, wie aus dem Umstande, daß alle nicht belebte Materie der zum Boden hinziehenden Schwerkraft erliegt, sich der jüdischen Sprachanschauung alle Entwickelung zur Blüthe, zum Leben, zum Geistigen und Guten, nicht als ein Fortschritt, sondern als ein Aufschritt, als Erhebung zur Höhe darstellt. (Vgl. עלה Blatt, תעלה Heilung). עולה geht aus dem Bewußtsein hervor, eines größern Fortschreitens zum Guten und Göttlichen bedürftig und fähig zu sein. Es ist מכפר על עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה (Joma 36, a.), oder wie es in ת״כ zu V. 4 heißt: ש״יש בו קום עשה. Makkoth 17, a wird auch in der Mischna unter לא תעשה שיש בין שיש בו קום עשה ein לאו הניתק לעשה verstanden. (Demgemäß dürfte das בין שיש בו קום עשה בין אין בו קום עשה unserer וידוי am י״כ sich auch auf das unmittelbar vorangehende לאו beziehen und nichts anders heißen als: sowohl לאו הניתק לעשה als לא תעשה (שאינו ניתק לעשה). Jedenfalls wird das עולה in dem Bewußtsein unterlassener Pflichterfüllungen gebracht und soll vor künftigen Unterlassungen hüten. Jede Erfüllung einer Pflicht ist aber ein positiver Fortschritt, ist eine Erhöhung der eigenen sittlichen Voll-

vom Opfer ausschließende Beschränkung auf בקר וצאן durch Wiederholung V. 3 und V. 10 bis zur völligen Untauglichkeit zum Opfer gesteigert: בקר וצאן אמרתי לך ולא חיה (das.) Somit sind zum Ausdruck der Menschenpersönlichkeit im Opfer nur die Thiere bestimmt, die durch ihre Eigenthümlichkeit am meisten in die Gemeinsamkeit mit dem Menschen treten. — מן הבהמה להוציא את הרובע ונרבע מן הבקר להוציא את הנעבד מן הצאן להוציא את המוקצה ומן הצאן להוציא את הנוגח (Themura 28, a.) Die durch die Präposition מן bezeichnete Auswahl wird in diesem Satze dahin näher präcisirt, daß durch מן הבהמה ein zur Unzucht mißbrauchtes Thier, durch מן הבקר ein Thier, das abgöttisch verehrt worden, durch מן הצאן ein dem Götzendienst geweihtes, und durch die Conjunction ו, die schon ohnehin das מן der vorhergehenden Satztheile auch auf הצאן bezogen haben würde, ein Thier ausgeschlossen wird, das einen Menschen getödtet hat. רובע ונרבע, מוקצה ונעבד und נוגח vergegenwärtigen die Spitzen aller Kategorien menschlicher Verbrechen, die Verbrechen ע"ז, ג"ע und ש"ד, und ist es begreiflich, daß ein Objekt, welches als symbolischer Ausdruck für die von einem Menschen anzustrebende göttliche, sittliche und sociale Wahrheit und Heiligung dienen soll, durch seine konkrete Vergangenheit nicht gerade die Höhnung der Reinheit dieser dreien Menschenbeziehungen vergegenwärtigen solle. Themura (das.) wird die mit den Worten איפך אנא ausgedrückte, von קרבן אהרן nova z. St. dahin erläuterte Frage, weßhalb die Ueberlieferung רובע ונרבע aus der ersten und ע"ז aus der zweiten beschränkenden Partikel ausschließt, da doch begrifflich ע"ז sich zu allererst zum Ausschluß darbieten würde, dadurch beantwortet, daß beim רובע ונרבע-Verbrechen בהמה vorkommt: ואיש כי יתן שכבתו בבהמה, ע"ז aber unter dem Ausdruck בקר auftritt: וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב, (Ps. 106, 20.). Vergegenwärtigen wir uns die (1. B. M. S. 29.) und (2. B. M. S. 293.) versuchte Erklärung der Worte בהמה, בקר, צאן, so dürfte sich eine innere begriffliche Beziehung dieser Ausschlüsse zu der Bedeutung der Ausdrücke, an denen sie durch die Auswahl-Präposition מן gelehrt werden, einfach ergeben. בהמה (von בהם = בום, der Wurzel von במה, vgl. auch פעם auftreten) ist uns: das sich natürlich dem Menschen unterfügende Thier. Diese Gemeinsamkeit darf nicht zum Verbrechen geführt haben, מן הבהמה: להוציא את הרובע ונרבע. בקר (verw. mit בכר, פקר) ist uns: das selbständige, sich selbst anvertraute Thier. Diese Selbständigkeit darf nicht zur Vergötterung geführt haben, מן הבקר: להוציא את הנעבד. צאן (von שאן mit dem צ der Anstrengung) ist uns: das künstlich geschützte, gehürdete Thier. Nur zum Menschenschutz, nicht aber zur Unterstellung unter Götterschutz durch vermeintliche Götterweihe darf diese Sorgfalt geführt haben: מן הצאן להוציא את המוקצה und ebenso wenig darf das Thier die natürliche Milde seines Charakters eingebüßt und sich der weiteren Bergung durch Menschenschutz unwürdig gemacht haben, ומן הצאן להוציא את הנוגח.

תקריבו את קרבנכם. Indem hier der Singular des Subjektes, mit welchem der Vordersatz אדם כי יקריב begonnen, in den Plural übergeht, lehrt ת"כ darin die Bestimmung niedergelegt, daß עולת בהמה sowohl נדבת שנים als נדבת צבור, d. h. sowohl von mehreren Einzelnen, als von der Gesammtheit als freiwilliges Opfer gebracht werden könne, und sich damit von עולת עוף, das wohl von mehreren Einzelnen, aber überhaupt nicht von der Gesammtheit, und von מנחה unterscheide, das als freiwilliges Opfer nur von

den Räumen des Gottesheiligthums klar wird (das. 17.). In den מקדשי אל, in den heiligen Gottesräumen, wo im דביר und היכל die unter der Herrschaft des Gottesgesetzes sich in der Gottesnähe entfaltende höchste Blüthe des geistigen und materiellen Menschenglücks als das Bestimmungsideal der Menschheit gezeigt ist, und wo im חצר die Hingebung an das erleuchtende, läuternde, belebende Feuer dieses Gesetzes als einziger Weg zur Gewinnung dieser Gottes-Nähe gelehrt wird, dort lösen sich die Räthsel des Lebens, dort steigt und fällt das Lebensglück nach der Gottes-Nähe und Ferne dort lernt „Leib und Geist" שארי ולבבי, die Sehnsucht nach Gott und das allein beglückende Bewußtsein in Gott, dort führt jede Gottesferne zum Untergang, רחקיך יאבדו, dort blüht nur unter der Gottes-Nähe das Glück, ja sie ist selbst das höchste Glück, das einzige Gut des Menschen, קרבת אלהי' לי טוב, und damit hat jedes Glück in der Gottesferne den Reiz verloren und das Leiden selbst wird in der Gottesnähe zur Seligkeit Denen, die an der Stätte des Heiligthums ihren Geist für das Verständniß und ihr Gemüth für das Empfinden des wahren Lebensglückes geläutert: אך טוב לישראל אלהים לברי לבב (das. 1.).

כל מקום שנאמר קרבן :קרבן לד' ,כל מקום, überall, bemerkt ר' יוסי in ת"כ z. St.: אמור ביו"ד ה"א שלא ליתן פתחון פה לאפיקורסים לרדות „überall, wo vom Opfer die Rede ist, wird der vierbuchstabige Gottesname genannt, um den Gesetzverächtern keine Gelegenheit zu geben, die jüdische Wahrheit zu heidnischem Wahn hinabzuziehen". Nicht אלקים nennt sich Gott beim Opfer, nicht in dem Nemesis-Maaße seines unerbittlichen Rechts will er da gedacht werden, das etwa im Opfer eine Genugthuung forderte und nach blasphemirend heidnischem Wahne seinem Blut verlangenden Racheverlangen in dem verröchelnden Thierleben einen Ersatz für das todesschuldige Menschenleben gegeben sehen möchte. ה', in der ganzen freien Machtfülle seiner zu ewig neuer Spende neuen Lebens und neuer Zukunft ewig bereiten allmächtigen Liebe will Er beim Opfer gegenwärtig sein. Nicht Hintödtung, — Neubelebung, ergänzende Wiedergeburt, geistige und sittliche Auferstehung, Eingehen und ewig Wiedereingehen zu immer höherem, reinerem Leben und Neugewinnung der Kraft zu solchem neuen Leben aus dem nie versiegenden Born der ewigen Liebe, das ist der jüdische Opfergedanke. Was dort stirbt ist eben das Erstorbene im Menschen, was dort vergeht, ist eben das nur in der Gottes-Ferne Vergängliche, das aber in der Gottes-Nähe zu seinem eigentlichen Antheil am ewigen Dasein im göttlichen Wohlgefallen eingeht. Der Name ה', der ausschließlich beim jüdischen Opfer erscheint, macht Alles zu Schanden, was noch heutige אפיקורסים der Hoheit des jüdischen Opfergesetzes von „blutigem Opferkult" heidnisch blasphemirend anfaseln, um damit לרדות: das von ihnen sogenannte „mosaische" Judenthum aus der ewigen idealen Höhe seiner göttlichen Wahrheit in den Pfuhl eines „überwundenen" heidnischen Standpunkts hinabzuziehen.

מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן. Indem zuerst בהמה genannt ist, das in weiterem Sinne die gesammte Säugethier-Welt, חיה בכלל בהמה, wie (5 B. M. 14, 4. 5.) umfaßt, und dann aus diesem Collektivbegriff nur בקר וצאן hervorgehoben sind, so ist damit nach dem hermeneutischen Kanon: כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, dieser Gesammtbegriff בהמה auf בקר וצאן beschränkt, somit nur in dem engeren Sinne zu nehmen, in welchem er nur die nach ihrer natürlichen Bestimmung sich dem Menschen unterfügenden Thiere umfaßt, und חיה, das freie Waldthier ausschließt (Sebachim 34, a.) und wird diese, חיה

schlecht, aus der Rinder- und aus der Kleinvieh-Gattung sollt ihr euer Opfer nahebringen.	לַיהֹוָה מִן־הַבְּהֵמָה מִן־הַבָּקָר וּמִן־הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת־קָרְבַּנְכֶם׃

שיחזרו בהן בתשובה, weßhalb die überlieferte Lehre lautet: auch von jüdischen Verbrechern gegen das jüdische Gesetz nimmt man Opfer an damit sie rückkehrend sich bessern, חוץ ממומר, jedoch מומר darf er noch nicht geworden sein, muß im Grundprinzipe seines Wesens noch auf jüdischem Boden stehen, auch noch nicht seinen Abfall zum Heidenthume durch עבודה זרה oder diesem gleichstehenden חלול שבת בפרהסיא bethätigt haben. (Siehe Chulin 5, a.). Diese Ausschließung des zum Heidenthum abgefallenen Juden und Zulassung des geborenen Heiden zum Opfer im jüdischen Tempel dürfte vielleicht in dem Motive wurzeln, daß der von jüdischen Händen Gott errichtete Altar durch ein Opfer heidnischer Juden die Reinheit seiner Bedeutung einbüßen würde; die jüdische Gesinnung, die dem Altar seine Bedeutung giebt, zöge ihn alterirend in's Heidenthum hinüber. Durch den Heiden jedoch kann der jüdische Altar nichts an seiner reinen Beziehung zu Gott einbüßen. Vielmehr ist er von Juden errichtet um einst alle Heiden zu Gott zu sammeln.

קרבן. Es ist in hohem Grade zu bedauern, daß es kein deutsches Wort giebt, durch welches der im Ausdruck קרבן liegende Begriff ungetrübt wiedergegeben werden kann. Unglücklicher Weise hat sich mit dem Worte „Opfer", das doch seinem Ursprunge von dem lateinischen offero nach nur „Darbringung" bedeutet, die Vorstellung zerstörender, vernichtender Einbuße verknüpft, die dem Wesen und Begriffe des hebr. קרבן völlig fremd, ja conträr entgegengesetzt ist. Selbst die ursprüngliche in Opfer liegende Bedeutung: Darbietung, Darbringung, ist dem קרבן nicht ganz adäquat. Der Begriff: darbieten, darbringen, setzt einen Wunsch, ein Verlangen, ein Bedürfniß nach dem Dargebrachten bei Demjenigen, dem es dargebracht wird, voraus, das durch die Darbringung seine Befriedigung finden soll. Es ist nicht von der Vorstellung: Gabe, Geschenk, zu trennen. Von allem Diesen ist jedoch der Begriff: קרבן fern. Es heißt nie: Geschenk, Gabe, kommt überhaupt nur in Beziehung vom Menschen zu Gott vor und läßt sich ja nur aus der der Wurzel קרב innewohnenden Bedeutung begreifen. קרב heißt ja: nahen, näher kommen, also: in innigere Beziehung zu Jemandem gelangen. Damit ist aber sofort dem Begriff הקרבה die positivste Gewinnung eines vielmehr erhöhten Daseins als Ziel und Wirkung vindicirt und damit ebensowohl jede entgegengesetzte Vorstellung einer Zerstörung, Vernichtung, Einbuße, abgewiesen, als damit gleichzeitig nicht ein Bedürfniß Dessen, dem ein קרבן „naht," sondern das Bedürfniß des מקריב als dasjenige bezeichnet ist, das im קרבן seine Befriedigung zu finden hat. Der מקריב wünscht, daß Etwas von ihm in nähere, in nahe Beziehung zu Gott treten soll, das ist sein „קרבן", und die Handlung, durch die es in diese größere Gottesnähe gelangen soll, heißt „הקרבה". Es ist קרבת אלקים, die Gottesnähe, die mit dem קרבן angestrebt wird, קרבת אלקי' יחפצון (Jes. 58, 2.), eben jene קרבת אלקי', die dem jüdischen Menschen das höchste, ja das einzige Gute ist (Ps. 73, 28.), ohne welche er sich „בהמות", thiergleich, der Menschenbestimmung in allen seinen Beziehungen entkleidet fühlt (das. 22.), deren Werth als alleiniger Maßstab für die eigene Lebensanschauung und für die Würdigung des wahren Glückes der Menschen ihm eben in

אֱלֹהִם אָדָם כִּי־יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן

wenn er von Euch ein Opfer Gott nahebringen will, aus dem Viehge=

wählende Präposition מן ausgedrückt; endlich geht auch der Singular des Vordersatzes כי יקריב in den Plural des Nachsatzes תקריבו את קרבנכם über — Alles Stilmodificationen, welche durch die darin festgehaltenen Halachoth der mündlichen Ueberlieferung ihre eingehende Erklärung finden.

Zuerst ist das Subjekt בני ישראל in אדם erweitert und damit sofort an das Portal der jüdischen Tempelgesetzgebung eine Aufschrift gegeben, die diesen Tempel allen — nicht nur den jüdischen — Menschen öffnet. Jeder Mensch kann hier sein Opfer darbringen. Wie durch das hypothetische כי יקריב ausgedrückt, ist hier zunächst von freiwilligen Opfern, נדרים ונדבות, die Rede, und ausdrücklich lehrt die Ueberlieferung (Chulin 13, b.): נכרים נודרים נדרים ונדבות כישראל, so wie denn auch Raschi (Chulin 5, a. ד"ה מכם בכם חלקתי) אדם hier in dem allgemeinsten, auch die nichtjüdische Menschheit umschließenden Sinne versteht, und wenn, nach einer individuellen Auffassung (B. M. 114, b), mitunter אדם in beschränkterem Sinne verstanden wird, so dürfte doch hier das vorangehende בני ישראל, zu welchem אדם offenbar als erweiternder Gegensatz steht, nach der Ansicht Aller dem אדם die Bedeutung der Allgemeinheit vindiciren. (Vgl. Jebamoth 61, a die Wirkung eines solchen Gegensatzes zu בהמה). Es ist somit nicht erst „Fortschritt salomonischer Aufklärung", der den „beschränkten mosaischen Gottes= und Tempelbegriff" zu jener cosmopolitischen Anschauung erweiterte. Das erste Wort der „mosaischen" Tempelgesetzgebung giebt diesem Tempel die universalste Bestimmung und spricht mit diesem Einen Worte das aus, was durch Jesaias Mund zur prophetischen Verkündung kam: והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים, „ich bringe sie (die Söhne der Fremden) zum Berge meines Heiligthums, ich erfreue sie im Hause meines Gebetes, ihre Emporopfer und ihre Mahlopfer sind wohlgefällig auf meinem Altar; denn mein Haus wird ein Haus des Gebetes für alle Völker genannt." (Jes. 56, 7.)

Während aber durch אדם das Subjekt, von welchem Opfer angenommen werden, zu dem universalsten Begriff erweitert ist, wird dasselbe in Beziehung auf בני ישראל, an welche direkt dieses Gesetz gerichtet ist durch den Beisatz מכם beschränkt: מכם ולא כולכם להוציא את המומר, und damit מומר, der „Andersgewordene," der „Unjüdischgewordene," der „in Gegensatz" zum Judenthum Getretene ausgeschlossen. Für den Nichtjuden ist der jüdische Tempel ausnahmlos geöffnet; jeder, der die Bestimmung „אדם" trägt, darf dem Altare sein Opfer bringen. Für den Juden genügt es aber nicht, daß er nur seiner Bestimmung nach Mensch sei, er darf zu dieser Bestimmung des vom jüdischen Gesetze gelehrten reinen Menschthums noch nicht in vollen conträren Gegensatz getreten sein, בכם חלקתי ולא באומות. Nicht daß diese Beschränkung etwa jeden noch nicht in sittlicher Vollkommenheit dastehenden Juden ausschlösse; heißt es doch sofort מן הבהמה: להביא בני אדם שדומין לבהמה, tritt doch der Opfernde gerade mit seiner noch unveredelten thierischen Seite im Opfer hin, um eben durch Hinopferung und Hingebung dieses „Thierischen" im Menschen sein Sinnliches läuternd zu veredeln und zu weihen, מכאן אמרו מקבלין קרבנות מפושעי ישראל כדי

2. Sprich es aus zu Jisrael's Söhnen und erläutere es ihnen: ein Mensch, | 2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ

---

zudeuten. Von dem Worte Gottes an Moses konnte man sagen: ויקר אל משה (קל), es trat als ein von ihm völlig unvorhergesehenes Geschehniß an ihn heran. Dieser die Gottesrede an Moses charakterisirende, ihr vorangehende „Aufruf zum Vernehmen" wird daher im ספרא z. St. als ein den Beginn einer jeden von Gott an Moses erfolgten Anrede einleitender Vorgang bezeichnet, und wird er nur hier bei dem ersten Worte aus dem אהל מועד, so wie bei dem allerersten Worte an Moses aus dem Dornbusch (2. B. M. 3, 4.) und dem ersten Worte vom Sinai (2. B. M. 19, 3.) besonders bemerkt, um uns eben zu sagen, daß bei aller Verschiedenheit der Veranlassungen und allen verschiedenen Oertlichkeiten, aus dem einsamen Dornbusch, von dem in flammenden Wettern dem Volke entgegenlodernden Sinai, in der Stille des Zusammenkunftzeltes, das Wort Gottes an Moses immer in gleicher Weise erging.

מאהל מועד לאמר. Das אהל מועד vergegenwärtigte die Auf- und Uebernahme des göttlichen Gesetzes als Central-Seele der Nation, die materielle und geistige Wohlfahrt der Nation als durch das Gesetz gewährt und in inniger Durchdringung der Verwirklichung des Gesetzes geweiht, und, in Folge dieses vom Gesetze aus geordneten und durch das Gesetz geleiteten Nationallebens: die Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit im Volke. Alles dieses sprach das אהל מועד als das zu erreichende Ideal des Volkes aus. Die Wege zur Verwirklichung dieses Ideals bilden den Inhalt der in diesem Buche der תורת כהנים offenbarten Gesetze. Sie stammen nicht nur örtlich aus dem אהל מועד, sie sind auch begrifflich nichts als die Consequenzen desselben: sie resultiren aus ihm.

V. 2. דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם, דבר: sprich es aus in kurzen präcisirenden Sätzen: ואמרת אלהם, תשב"כ: und erläutere es ihnen: תשב"פ. (Siehe zu 1. B. M. 1, 22.) אלהם חסר: sorge dafür, daß diese mündliche Ueberlieferung „einheitlich" ihnen zukomme, wie ja auch in der That trotz des staatlichen Untergangs und der Ungunst der Zeiten die Ueberlieferung einheitlich von Geschlecht zu Geschlecht bis zu den ersten Zeiten des zweiten Tempels geblieben, wo zuerst eine ungelöst gebliebene Differenz hinsichtlich einer einzigen Gesetzesbestimmung, und zwar hinsichtlich der sofort hier im V. 4 vorgeschriebenen, wie wir weiter unten sehen werden, in enger Beziehung zu dem בני ישראל dieses ersten Satzes stehenden סמיכה, hervortrat, die aber nach ר' יוחנן (Chagiga 16, b.) auch nicht das geoffenbarte Gesetzliche, דאוריתא, dieser Vorschrift, sondern eine darauf anzuwendende Vorbeugungsvorschrift, שבות דרבנן, betraf.

דבר אל בני ישראל וגו' אדם כי יקריב מכם וגו' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם. Sollte hier nur allgemein die Bestimmung ausgesprochen werden, daß, wenn Israels Söhne ein Opfer bringen wollen, dies entweder in בקר oder צאן zu bestehen habe, so würde der einfache Satz genügt haben: כי תקריבו קרבן לד' בקר וצאן תקריבוהו (Vgl. וזבחת פסח לד' אלקיך צאן ובקר 5. B. M. 16, 2.) oder nach ר' יאשיה (Sanhedrin 85, b.): בקר או צאן. In unserem Satze ist aber das bereits durch בני ישראל gegebene Subjekt theils durch das allgemeine אדם erweitert, theils wiederum durch מכם beschränkt, ebenso das Objekt בקר וצאן erweiternd durch בהמה, und wiederholt beschränkend durch die aus-

Kap. 1. 1. Es rief Mosche und sprach Gott zu ihm aus dem Zelte der Zusammenkunftsbestimmung:

1. וַיִּקְרָא אֶל־מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר יְהוָֹה אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר׃

Kap. 1. V. 1. ויקרא אל משה וגו׳. Hieße es: ויקרא ה׳ אל משה וידבר אליו, so würde das Rufen als ein selbständiger, von dem Sprechen getrennter Akt, etwa als das Zusichrufen um mit ihm zu reden erscheinen. So aber erscheint es als ein zum Sprechen gehörender und dasselbe näher bestimmender Akt: es rief und sprach Gott zu Moses, das sich mittheilende Wort war durch einen Ruf an Moses eingeleitet. Es dürfte damit das Faktum der Gottesrede an Moses eben als Wort Gottes an Moses gegen jede mißbräuchliche Mißdeutung sicher gestellt sein, die die mosaische Gottesoffenbarung an Moses so gerne in eine Offenbarung in Moses und aus Moses verwandeln, und sie mit allem jenem mantischen Wahn einer sogenannten Extase, oder einfach mit einer sich im Innern des Menschen vollziehenden, von dem Menschen ausgehenden Begeisterung zusammenwerfen, und so auch das „Judenthum", die „jüdische Religion," wie alle anderen religiösen Erscheinungen auf Erden lediglich zu einer „zeitlichen Phase in der Geschichte der Entwickelung des menschlichen Geistes" machen möchte. So nicht. כאשר ידבר א״ש אל רעהו (2. B. M. 33, 11.), wie das Wort eines Menschen an den andern kommt, wie die vom Menschen zum Menschen gelangende Rede rein nur aus dem Innern und dem Willensakte des Redenden stammt und mit keiner Faser aus dem Gemüthe des Hörenden keimt, und Nichts im Innern des Hörenden das zu vernehmende Wort erzeugt, oder auch nur im Geringsten zu dessen Erzeugung beiträgt, also war das Gotteswort an Moses rein nur Gottes Rede. Nicht aus Moses Innerem, von außen kam es an Moses, rief ihn heraus aus dem jedesmaligen Gedankenleben seines eigenen Geistes um aufzuhorchen auf Das, was Gott zu ihm aussprechen wollte. Dieser der Gottesrede vorangehende Ruf beseitigt eben jede Vorstellung irgend eines der Gottesrede etwa in Moses Innerem vorangehenden Vorgangs, charakterisirt Gott allein als den Redenden und Moses rein nur als den Hörenden. Das Wort Gottes an Moses war ein in keiner Weise von diesem provocirtes, oder auch nur ein von ihm in vorhinein geahntes; es trat als ein völlig historisches Ereigniß an ihn heran. Vielleicht ist dies auch der Sinn jener Aeußerung, mit der die Weisen (ספרי zu 5. B. M. 34, 10.) unter Anderem den charakteristischen Unterschied der Prophetie Moses' und Bileam's zeichnen: משה לא היה יודע מתי מדבר עמו עד שנדבר עמו ובלעם היה יודע אימתי מדבר עמו „Moses wußte nicht wann Gott mit ihm sprach bis in dem Augenblick, in welchem er mit ihm sprach, Bileam aber wußte zuvor wann Gott mit ihm sprach." Es ist nicht unmöglich, daß hiermit Bileam's Prophetie eine vorhergehende Extase in ihm voraussetzt wovon jedoch bei Moses keine Spur. Vielleicht wird daher auch Bileam's Prophetie durch וַיִּקָּר ד׳ אל בלעם, somit das Werden des Gotteswortes an Bileam gleichsam als etwas Passives ausgedrückt, es war von Bileam provocirt, etwa durch eine vorhergehende selbstthätige Erhebung seiner geistigen Stimmung bedingt, Bileam „suchte" ja das Wort Gottes. An Moses aber trat das Wort Gottes ohne irgend welche Vorbereitung und Vorahnung desselben hinan. Vielleicht ist daher auch das 'א in ויקרא klein, ויקרא, um eben dieses, Moses' Prophetie kennzeichnende völlig „Unvorbereitete" an-

ספר

ויקרא





חמשה

חומשי תורה

חלק ג'

ספר ויקרא

מתורגם ומבואר

מאת

הק' **שמשון** בן לא"א כמהור"ר **רפאל הירש** פ"פ זללה"ה.

שומר משמרת הקדש בק"ק עדת ישורון בפ"פ דמ' יע"א.



פראנקפורט דמיין

פערלאַג דער קויפמאן'שען בוכהאַנדלונג.

שנת **תרל"ג** לפ"ק.

Der Pentateuch,

übersetzt und erläutert

von

Samson Raphael Hirsch,

Rabbiner der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt am Main.

Dritter Theil: Leviticus.

Frankfurt am Main.

Verlag der J. Kauffmann'schen Buchhandlung.

1873.

